



Universidad
de La Laguna **uc3m**

Universidad
Carlos III
de Madrid



UNIVERSIDAD
PABLO
OLAVIDE
SEVILLA

Prácticas religiosas rurales

en época visigoda

(ss. VI-VIII)

Alfonso García Sánchez

Tutora: Prof.^a Dra. Nerea Fernández Cadenas

Máster en Ciencias de las Religiones

Curso Académico: 2023-2024

Resumen

En este trabajo se presentará un estudio sobre las prácticas rurales en época visigoda, como fueron la idolatría, los ritos, las festividades paganas, la magia y la adivinación, que acabaron englobadas como “paganas”, con el objetivo de rastrear su pervivencia en el Reino visigodo entre los siglos VI-VIII. Para esta labor se han revisado fuentes primarias en las que se alude a este tipo de prácticas religiosas, se han tenido en cuenta algunos restos arqueológicos encontrados, los cuales han alumbrado nuevas perspectivas e interpretaciones reflejadas en el estado de la cuestión, y se han examinado las disposiciones civiles y eclesiásticas contra estas prácticas. Se ha podido concluir en este trabajo que la población de este periodo mantuvo prácticas religiosas rurales precristianas y que estas fueron perseguidas por la jerarquía civil y eclesiástica, pero su erradicación no logró ser del todo efectiva.

Palabras Clave: Religiosidad, rural, paganismo, visigodo, idolatría, ritos, fiestas paganas, magia, adivinación.

Abstract

Study will be presented on rural practices in the Visigothic era in this work, such as idolatry, rituals, pagan festivities, magic and fortune-telling, that were encompassed as “pagans”, with the aim of tracing their survival in the Visigothic Kingdom between the 6th and 8th centuries. To reach this objective, primary sources have been reviewed, in which this type of religious practices are referred. Moreover some archaeological remains found have been considered, which have illuminated new perspectives and interpretations, reflected in the state of the art. Finally, civil and ecclesiastical provisions against these practices have been examined. As a result, it has been possible to conclude the maintenance among the population of pre-Christian rural religious practices, which were persecuted by the civil and ecclesiastical hierarchy, but whose eradication was not completely effective.

Key Words: Religiosity, rural, paganism, Visigoth, idolatry, rites, pagan festivals, magic, fortune-telling.

Tabla de contenido

Abreviaturas	4
Introducción	7
Objetivos	7
Metodología	7
Estructura	13
1. Contexto Religioso en Época Visigoda	14
1.1. La Difusión del Cristianismo en Hispania	14
1.2. Los Visigodos y el Arrianismo	16
1.3. La Adopción del Catolicismo	20
2. Prácticas Religiosas Rurales	26
2.1. Idolatría	30
2.1.1. Definición	30
2.1.2. Fuentes	31
2.1.3. Estado de la Cuestión	33
2.2. Ritos Paganos	36
2.2.1. Definición	36
2.2.2. Fuentes	36
2.2.3. Estado de la Cuestión	38
2.3. Festividades Paganas	42
2.3.1. Definición	42
2.3.2. Fuentes	43
2.3.3. Estado de la Cuestión	44
2.4. Magia y Adivinación	46

2.4.1.	Definición.....	46
2.4.2.	Fuentes	48
2.4.3.	Estado de la Cuestión	53
3.	Control/Regulación de las Prácticas Rurales en la Sociedad.....	56
3.1.	Religioso	57
3.1.1.	Idolatría	58
3.1.2.	Ritos Paganos	59
3.1.3.	Festividades Paganas.....	60
3.1.4.	Magia y Adivinación.....	61
3.2.	Estatal (Legislación)	63
3.2.1.	Ritos Paganos	64
3.2.2.	Magia y Adivinación.....	64
3.3.	Los <i>Domini</i>	66
3.3.1.	Fuentes	66
3.3.2.	Estado de la Cuestión	67
	Conclusiones	69
	Referencias.....	72
	Fuentes Primarias	72
	Fuentes Secundarias	75

Abreviaturas

a.	annus
Bic. Chr.	Biclaensis. Chronicon
Brac.	Bracarensis
C.	Concilio
c.	cannon
Cic. De adivina.	Cicero. De adivina
Cod. Iustinianus.	Codex Iustinianus
C.Th.	Codex Theodosianus
elv.	Elvira
Ed. Liutp.	Edictum Liutprandis
Edict. Rot.	Edictum. Rothari
Eul.	Eulalia
Emer.	Emerita Augusta
Ex.	Exodus
Hdn. Ab exc diu Marc.	Herodianus. Ab exc diu Marc
Isid. Hisp. Chron.	Isidorus Hispalensis. Chronicon
Isid. Hisp. De eccl. off.	Isidorus Hispalensis. De Ecclesiasticis Officiis
Isid. Hisp. De nat. Rer.	Isidorus Hispalensis. De natura rerum
Isid.Hisp. Etym.	Isidorus Hispalensis. Etymologiae

Iohannes. Chrys. Contr. lud. et theatr.	Ioannes Chrysostomus. Contra circenses ludos et theatra
Jord. Get.	Jordanes. Getica
Leg. Sálica.	Lex Salica
Leg. Saxon.	Lex Saxonum
Leg. Vis.	Lex Visigothorum
Mart. Brac. De corr. rust.	Martinus Bracarensis. De correctione rusticorum
Narb.	Narbona
Orig. Contr Cel.	Orígenes. Contra Celsum
Pact. Alamann.	Pactum. Alamannus
Pass.	Passio
Prudencio. Perist.	Prudentius. Peristéphanon
Piz.Vis.	Pizarra. Visigoda
Stat. Silvas.	Stattius. Silvas.
Tacitus. Germ.	Tacitus. Germania
Tert. Apol.	Tertullianus. Apologeticum
Tol.	Toletum
Val.	Valentia
Verg. Aeneid.	Vergilius. Aeneid

Braulio. Vita Aem.

VSPE.

z.

Braulio. Vita Sancti Aemiliani

Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium

Zaragoza

Introducción

Objetivos

El objetivo de este trabajo consiste en indagar en la posible pervivencia de las distintas prácticas paganas en la religiosidad rural dentro del Reino visigodo durante los siglos VI y VIII, mediante la revisión de fuentes contemporáneas al periodo analizado y la historiografía. Esto permitirá vislumbrar la persistencia de este tipo de prácticas, aun cuando no conforman parte del culto oficial, cómo se pueden interpretar las mismas y que restos materiales tenemos. Además, veremos cómo la jerarquía, tanto eclesiástica como civil, pretendió controlar y regular una praxis que, si bien estaba considerada fuera de toda ortodoxia cristiana e incluso como algo propio de entes demoníacos, no ponía en duda su capacidad operativa. Entre las muestras de religiosidad rural o pagana destacaremos la idolatría, algunos ritos, festividades paganas y, en última instancia, la magia y la adivinación, al ser estas mencionadas en las fuentes y para mayor sencillez a la hora de agruparlas.

Metodología

La metodología usada para este trabajo se ha basado, por un lado, en la consulta de fuentes contemporáneas al Reino visigodo entre los siglos VI y VIII y otras fuentes que, si bien no se corresponden cronológicamente con el momento que tratamos, serán de gran ayuda para entender mejor la importancia de las prácticas, ritos o cultos que veremos, así como para entender la visión que de estos se tenía. También se ha hecho uso de fuentes secundarias de diversos investigadores que han indagado e interpretado al respecto de la pervivencia de prácticas religiosas rurales o paganas, tanto desde las fuentes escritas que hablan al respecto de las mismas y de cómo castigarlas, como de diversos hallazgos arqueológicos que han dejado constancia tangible de posibles prácticas y ritos de esta índole.

Las fuentes primarias contemporáneas al hecho de estudio que han sido utilizadas en este trabajo son las siguientes:

De correctione rusticorum: Sin duda una de las fuentes más conocidas dentro del estudio de la religiosidad rural en época visigoda. Fechada en torno al año 572-574 y redactada por Martín de Braga, se trata de un sermón que queda incluido en una epístola (Jiménez

Sánchez, 2005, p. 70). Esta obra fue escrita probablemente tras el II Concilio de Braga (572) por petición del obispo de Astorga, Polemio (Jiménez Sánchez, 2005, p. 70). Su fin fue el de aleccionar a los campesinos acerca de los orígenes de sus supersticiones y enseñarles la relación de las mismas con el demonio (Jiménez Sánchez, 2005, p. 70).

De Ecclesiasticis Officiis: Obra escrita por parte del obispo Isidoro de Sevilla, redactada en torno a los años 610-615 y conformada por dos libros (Josep Urdeix, 2011, p. 10). Siendo de estos dos, el primero de ellos, titulado como “origen de los oficios”, el que más nos interesa para nuestro trabajo. Tiene una clara intención pedagógica y es considerado como el primer manual de liturgia que se conoce (Josep Urdeix, 2011, p. 11).

De natura rerum: Al igual que la anterior, es obra de Isidoro de Sevilla, escrita probablemente entre los años 612 y 615 (Posada Soto, 2019, p. 144). En este *Tratado sobre la naturaleza*, Isidoro nos expone una explicación lógica y racional de los fenómenos naturales que en no pocas ocasiones fueron relacionados con las prácticas mágicas, además de hacer algunas menciones interesantes a la astrología. Una obra que constituyó un intento de cristianizar el antiguo saber del cosmos (Posada Soto, 2019, p. 144).

Chronica mundi: Obra redactada de igual manera por el hispalense Isidoro, fechada en torno al año 615/616, donde explica la historia desde la creación del mundo hasta los días en los que vivió el propio autor (Iglesias Martín, 2004, pp. 199-200).

Etimologías: Otra de las grandes obras de Isidoro de Sevilla. Pese a ser considerada por algunos investigadores como un “escrito enciclopédico y de espíritu anticuario” (Jiménez Sánchez, 2005, p. 72). Esta vasta obra de valor enciclopédico reúne en su haber un auténtico recopilatorio de saberes (Oroz Reta et al., 2004, p. 163). Algo que, según Sanz Serrano, es precisamente lo que le da un valor real (Sanz Serrano, 2003b, p. 77). El título de la obra y su fecha de composición han sido motivo de debate (Oroz Reta et al., 2004, p. 170). Sobre su nombre se barajan dos posibilidades, *Orígenes* y *Etimologías*, aunque desde los últimos tiempos se ha optado por la segunda opción (Oroz Reta et al., 2004, p. 170). Sobre la fecha se presupone que fue finalizada entre los años 620-621 aunque hay debate en torno a esta cuestión (Oroz Reta et al., 2004, pp. 172-174). El contenido de la obra se divide en libros, un total de veinte, cada uno con una temática determinada. De estos libros nos interesan principalmente el libro III *Acerca de las matemáticas*, el VIII *Acerca de la Iglesia y sus sectas*, el XI *Acerca del hombre y los seres prodigiosos*, el XV *Acerca de los edificios y los campos* y el XVII *Acerca de la agricultura*.

El *Liber Iudiciorum*: Esta obra legislativa fue publicada por el rey Recesvinto (649-672) y revisada más tarde por Ervigio (680-687). Con su compilación, Recesvinto derogaba la anterior *Lex Romana Visigothorum*, que se había mantenido en vigor unos ciento cincuenta años (Jiménez Sánchez, 2005, p. 49). Esta codificación estaba conformada por tres tipos de leyes distintas, las *antiquae* o leyes antiguas, algunas de las cuales estaban acompañadas por la rúbrica *emendata*; las leyes de Chindasvinto (642-653), padre de Recesvinto y por último las leyes de Recesvinto (Jiménez Sánchez, 2005, p. 49). A este primer conjunto de leyes se le añadirán algunas más con la revisión de Ervigio (Jiménez Sánchez, 2005, p. 49). Se podría decir que el *Liber Iudiciorum* se presenta como una suerte de collage jurídico, conteniendo dentro de sí fragmentos diversos del proceso de asimilación cultural, política y social del Reino visigodo, así como los problemas y soluciones que se plantearon (Ramis Barceló y Ramis Serra, 2015, p. 14). Entre estas leyes se recogen menciones y castigos específicos hacia ciertas prácticas relacionadas especialmente con la magia y los ritos paganos, que nos dan buena cuenta de la preocupación que podían generar en el ambiente hispanogodo del momento.

Concilios visigodos: La iglesia visigoda vivió un período de esplendor que parecía contener todo el saber teológico, así como las tradiciones disciplinares eclesiásticas, junto con un sentido de unidad tanto organizativa como jerárquica latinas (Vives et al., 1963, p. 12). La fuerza de esta iglesia radicó en las asambleas de los concilios de Toledo y sus cánones (Vives et al., 1963, p. 12). Estos concilios llegaron a funcionar como verdaderos órganos gubernamentales, pues a través de estos se emitían disposiciones políticas y religiosas (Jiménez Sánchez, 2005, p. 49). Los concilios toledanos, en concreto, eran convocados por el propio rey, y en estos, además de su majestad, participaban los obispos y altos oficiales palatinos (Jiménez Sánchez, 2005, p. 49). Los concilios visigodos son una fuente de información importante para el estudio de la religiosidad rural, puesto que entre sus numerosos cánones se encuentran sentencias y dictámenes contra algunas de sus prácticas.

Pizarras visigodas: Nos encontramos ante unos documentos escritos en pizarra en época visigoda (Velázquez Soriano, 2000, p. 45). El estudio de este tipo de fuentes se ha incrementado con los últimos años, dada la utilidad de las mismas para el conocimiento de diversas realidades de Hispania en esta época (Velázquez Soriano, 2000, p. 18). La zona de aparición de estas fuentes presenta cierta homogeneidad, concentrándose en zonas de la Meseta Central, con especial presencia en Salamanca y Ávila y en el norte de Cáceres

(Velázquez Soriano, 2000, p. 19). Gracias a estas pizarras conocemos mejor cómo fueron los negocios en el Reino visigodo, pero también nos ofrecen conocimiento sobre la vida diaria de las personas que lo habitaban y, en el caso que de estudio del que parte este trabajo, de sus prácticas religiosas.

Vidas de los Santos Padres de Mérida: Ambientada en Mérida durante el siglo VI, nos ofrece una imagen del panorama de la ciudad en su época. De carácter marcadamente hagiográfico, nos presenta algunos hechos históricos de gran relevancia para el Reino visigodo del momento (Velázquez Soriano, 2008, p. 9). Pero también referencias a la religiosidad cristiana y a algunos de los cambios y añadidos que esta sufrió por influjo de la religiosidad rural y el paganismo.

Cronicón: Redactado por Juan de Biclaro, obispo de Gerona, a finales del siglo VI, nos muestra de manera cronológica una serie de hechos que cree que fueron sucediendo, pero divididos por los años de reinado de los emperadores romanos de Oriente, a lo que agrega la cronología correspondiente a los reyes visigodos en Hispania (Campos Ruíz, 1960, p. 55). Como obispo, el autor no deja pasar de lado aquellos sucesos que tienen relación con la propagación del cristianismo, con lo que puede resultar una fuente de interés para el estudio de la religiosidad rural y sus cambios.

Gética: Redactada en torno al siglo VI, esta obra de Jordanes, *Origen y gestas de los godos*, es muy útil para ejemplificar los procesos de conversión al cristianismo arriano de los visigodos.

Las reglas monásticas: El conjunto de reglas que conforman esta obra están consideradas como las primeras originales hispanas que se conservan (Campos Ruiz y Roca Meliá, 1971, p. 4). Se compone de la *De institutione virginum et contemptu mundi* de San Leandro el Hispalense, la *Regula monachorum* de San Isidoro de Sevilla, la *Regula monachorum* de San Fructuoso y la *Regula communis* (Campos Ruiz y Roca Meliá, 1971, p. 4). Al igual que el cronicón, constituyen una fuente de interés dentro de la religiosidad cristiana.

La Vita Sancti Aemiliani: Obra de Braulio de Zaragoza compuesta en torno al siglo VII, trata la vida de San Millán, fallecido en torno al año 574 (Valcárcel Martínez, 1997, pp. 378-380). Nos da alguna referencia a cierta divinidad pagana, así como un conjunto de milagros que propició el santo en cuestión y una serie de actos moralizantes referentes en la obra.

Además de estas fuentes, también se ha utilizado una serie de conjuntos legislativos para ejemplificar la pervivencia de prácticas religiosas rurales fuera del territorio que comprendía la Hispania visigoda, con el fin de establecer una perspectiva comparativa:

Ley Sálica: Atribuidas al rey Clodoveo entre los años 507 y 511 (Asla y Rodríguez, 2017, p. 4). Vivieron una serie de modificaciones a lo largo de los siglos VI y VII, cuando las leyes franco-germánicas fueron influidas por la ley romana y la cristiandad (Asla y Rodríguez, 2017, p. 5).

El *Pactus Alamannorum*: Forma parte del conjunto de las leyes de los alamanes, constituidas éstas por dos *corpus* legislativos, el *Pactus Alamannorum*, redactado en torno al 613, y la *Lex Alamannorum*, entre el 717-719 (Asla, 2019a, p. 9). Fueron compiladas considerando las anteriores leyes germánicas, así como algunos concilios francos (Asla, 2019a, p. 9).

Leyes de los lombardos: Escritas entorno a los años 643 y 755, se pueden dividir en dos partes, la primera compuesta por Rotario en el 643, conocida como Edicto de Rotario, y la segunda parte entre los años 713 y 735, bajo el rey Liutprando (Asla, 2018, p. 4). A los que se les fueron añadiendo más partes por orden del rey Grinvaldo en el 668, del rey Ratchis entre 745-746 y del rey Astolfo entre el 750-755 (Asla, 2018, p. 4). Durante todo el período de duración del reino lombardo, este fue el único conjunto legislativo hasta la llegada del dominio franco (Asla, 2018, pp. 4-5). En concreto, para este trabajo se han usado el Edicto de Rotario y las Leyes de Liutprando, puesto que estos conjuntos legislativos contienen en su haber algunas referencias a prácticas paganas.

Lex Saxonum: Con el proceso de evangelización de los sajones, especialmente tras la conquista del territorio por parte de Carlomagno, se produjo también la reestructuración del aparato judicial y legislativo (Asla, 2019b, p. 10). Esto se reflejó en la recopilación de la *Lex Saxonum* de finales del siglo VIII, que, con la idea de cristianizar todos los espacios, aplicó severas penas contra las tradiciones anteriores (Asla, 2019b, p. 9).

Codex Iustinianus: Obra de gran interés, puesto que con ella Justiniano logró reunir todo el derecho romano en el siglo VI (González Fernández, 1997, p. 32). Y nos permite dar un pequeño vistazo a la pervivencia de prácticas relacionadas con la religiosidad rural en el Imperio Romano de Oriente en esos momentos.

Otras fuentes primarias usadas son previas al marco cronológico en el que nos movemos,

pero dada su importancia, han sido revisadas para la elaboración de este trabajo:

Pasionario Hispánico: Obra de carácter litúrgico conformado por las pasiones o martirios de los Santos hispanos, cuyo culto fue de gran importancia en la Hispania visigoda (Riesco Chueca, 1995, p. 11). El uso que se hacía de esta obra estaba encaminado a su lectura en los aniversarios de sus santos o en las misas, una práctica muy común en el Reino visigodo del siglo VII (Riesco Chueca, 1995, p. 11). Las pasiones, en muchos casos eran redactadas por autores no contemporáneos a los hechos y recogían los sucesos que se mantenían vivos dentro de la tradición oral de las distintas comunidades cristianas (Riesco Chueca, 1995, p. 11). Su redacción surge de la necesidad de los cristianos de poner por escrito las historias de los mártires a los que rendían culto (Riesco Chueca, 1995, p. 11). En la composición de estas incluyeron los sermones, en los que se realzan las virtudes y los méritos de los santos, y los himnos hagiográficos (Riesco Chueca, 1995, p. 11). La cronología de las pasiones varía, las más antiguas están datadas a finales del siglo III o a principios del siglo IV, mientras que la más reciente, la pasión de Santa Eulalia, lo está en el siglo VIII, bajo la inspiración de una original anterior del siglo IV (Riesco Chueca, 1995, p. 12).

Algunas apologéticas han sido de utilidad para comprender mejor algunos conceptos y preceptos en materia cristiana, como la apologética de Tertuliano, *Apologético a los gentiles*, de finales del siglo II y la de Orígenes, *Orígenes contra Celso*, del siglo III. Como también lo han sido las homilías de San Basilio del siglo IV y la de San Juan Crisóstomo, *Contra los juegos circenses y el teatro*, del siglo V. Así como la consulta de las sagradas escrituras, base de la doctrina cristiana.

Fuentes grecorromanas como la *Eneida* del poeta Virgilio, del siglo I a.C. o el poema *Silvas*, de Publio Papinio Estacio, datadas en torno al siglo I d.C. han sido revisadas para ser puestas como ejemplo de algunos cultos a los fallecidos. La obra *De divinatione*, de Cicerón, del año 44 a.C. ha proporcionado una idea de la antigüedad en la creencia en la adivinación, así como su extensión a lo largo de diversas culturas. Se han consultado fuentes latinas del siglo I d.C. para ejemplificar aquello que los romanos decían sobre los cultos paganos de los antiguos germanos, como es el caso de *Germania*, de Tácito. Entre el siglo I-II tenemos también a Marcial y su *Epigrammata*, que de una forma parecida a lo que hace Tácito, nos da información sobre ciertos cultos paganos, pero en este caso sobre los celtíberos. Otras fuentes grecorromanas posteriores que han sido revisadas son la *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, de Herodiano, del siglo III o el

Peristéphanon del siglo V, obra de Prudencio.

Codex Theodosianus: Este conjunto de leyes promovido por el emperador Teodosio II (408-450) fue promulgado en el año 438 y es considerado como el último cuerpo legal que permaneció vigente en la totalidad del imperio romano (Domingo Oslé, 2012, p. 186).

Estructura

La estructura del cuerpo de trabajo se divide en tres grandes bloques con sus respectivos apartados y subapartados. El primer bloque trata el contexto religioso en época visigoda. Dentro de este primer bloque contamos con tres apartados. En el primero vemos cómo fue la difusión del cristianismo dentro de Hispania y los conflictos con el paganismo que se vivieron en un primer momento en el territorio. Seguido a este, en el segundo apartado, tenemos a los visigodos, su llegada a la península y algunas de las cuestiones referentes a la fe arriana, así como los primeros pasos que se dieron hacia la unión religiosa. Por último, en el tercer apartado se tratará la adopción del catolicismo en el Reino visigodo, los problemas que esto pudo conllevar en un inicio y algunas de las repercusiones que tuvo.

En el segundo bloque entramos en las prácticas religiosas rurales, tras una explicación de lo que podemos entender por las mismas, su relación con lo que denominamos como paganismo y la justificación de cómo pudieron sobrevivir y mantenerse con el paso del tiempo, aun cuando no constituían una religión oficial. Los apartados de este bloque separan estas prácticas rurales integrándolas dentro de una misma categorización. Así, el apartado uno versa sobre la idolatría, el segundo apartado sobre los ritos paganos, en el tercero se tratan las festividades paganas y el cuarto y último apartado versa sobre la magia y la adivinación. Dentro de cada uno de estos apartados hay tres subapartados que constituyen, por un lado, una definición de estas prácticas, por otro lado, aquello que nos dicen las fuentes primarias al respecto de la práctica en cuestión, como se producían o como se interpretó su función y, por último, un estado de la cuestión.

El último bloque corresponde al control/regulación de las prácticas rurales en la sociedad y consta de otros tres apartados. En el primer apartado se establecen aquellas medidas religiosas tomadas contra las prácticas, concretamente las encontradas en los distintos Concilios visigodos. Las prácticas y cómo fueron tratadas en los concilios aparecen como subapartados (idolatría, ritos paganos, festividades paganas y finalmente, magia y la adivinación). En cada uno de estos subapartados aparecen las menciones y actuaciones

que se intentaron imponer desde la jerarquía eclesiástica para acabar con estas prácticas. El segundo apartado incluye las medidas estatales, es decir, la legislación y de igual forma que el apartado anterior, se divide en subapartados que agrupan las prácticas que se tratan en la legislación visigoda, en este caso ritos paganos y la magia y adivinación. El último apartado trata son los *domini* y su implicación en la religiosidad rural, así como el importante papel que pudieron tener en la persecución contra prácticas o ritos rurales.

1. Contexto Religioso en Época Visigoda

1.1. La Difusión del Cristianismo en Hispania

En el siglo V, cuando diferentes pueblos (suevos, vándalos, alanos y más tarde visigodos) entraron en Hispania, esta formaba parte del Imperio Romano Occidental, en el que, desde el momento en el que se promulgó el Edicto de Tesalónica (380 d.C.), el catolicismo niceno¹ se había convertido en la religión oficial, un hecho constatado cuando leemos el código Teodosiano².

Pero la realidad de las distintas regiones que componían el Imperio era bastante más compleja. La difusión del cristianismo fue un proceso lento en la Hispania del Bajo Imperio (ss. IV-V) y en su propagación esta fe tuvo que coexistir³ con diversas prácticas y creencias que serían englobadas como “paganas” y que, si bien algunas estaban relacionadas con la antigua tradición religiosa romana, aquellas de componente indígena aún estaban muy presentes, superando en proporción a las ligadas al anterior culto grecorromano (Díaz Martínez et al., 2007, p. 141).

La convivencia con el paganismo fue, en líneas generales, pacífica, y parece que esta siguió siendo la dinámica general incluso cuando el cristianismo se imponga, pues las disposiciones contra el paganismo no se aplicarán de manera tan contundente, al menos hasta que a inicios del siglo V las medidas contra el patrimonio sagrado de los paganos se endurezcan, aun así, el paganismo persistió. (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 150-153).

¹ Denominado así por los dogmas de fe a los que se llegó en el Concilio de Nicea (325) promovido por Constantino para acabar con la herejía arriana, con el que se estableció la *homousios*, es decir, la naturaleza del Hijo (Cristo) como similar a la del Padre (Fernández Nieto, 2005, p. 578).

² C. Th. XV.1,2

³ En la pasión de Santa Leocadia se nos cuenta como, en el proceso de extensión de los evangelios por medio de la acción de los apóstoles, la propagación del cristianismo por Hispania fue tardía, abundando los templos paganos en los que se realizaban sacrificios y se adoraba al demonio Pass. Leoc.2

Entre los motivos que llevaron a su supervivencia se encuentran el consentimiento imperial a sus prácticas, especialmente en situaciones de inseguridad política que conllevaron la centralización de los esfuerzos por parte de los emperadores en proteger el territorio (Díaz Martínez et al., 2007, p. 154). Esto, unido a la necesidad de mantener la cohesión en un ejército conformado por una importante cantidad de federados que no practicaban el catolicismo niceno, las dificultades para acceder a algunas regiones de Hispania y la negligencia por parte de las autoridades en la aplicación de condenas, lo cual implicaría un mayor obstáculo a la hora de aplicar las leyes contra las prácticas paganas (Díaz Martínez et al., 2007, p. 154). Especialmente cuando sean las propias autoridades las que profesen los cultos tradicionales, llegando a mantener cierta indiferencia, cuando no incluso protección del paganismo y la resistencia de la población, llevó a un entorpecimiento en el proceso de cristianización en el territorio (Díaz Martínez et al., 2007, p. 155).

La continuidad de prácticas paganas será más notable en el mundo rural, donde ancestrales tradiciones, residuos paganos y supersticiones se mantendrán con más fuerza (Díaz Martínez et al., 2007, p. 197). La implantación del cristianismo contó con algunas dificultades en los núcleos rurales por la resistencia ofrecida, mientras que en los grandes núcleos urbanos se produjo una penetración paulatina de esta religión (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 193, 197-200). Este mundo rural era “tremendamente complejo y dinámico”, y en él, el cristianismo penetró de formas muy diversas (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, p. 339).

Esta penetración varió según el tipo de asentamiento con el que nos encontremos. Por ejemplo, se registran espacios que se sacralizan identificándose con hombres santos, ermitaños y ascetas, así como redes parroquiales (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, p. 339). En Hispania, el proceso de vaciado de templos paganos duró varios siglos y, aunque fue algo más rápido en las ciudades, duró más en el campo, especialmente en los enclaves más alejados e insólitos o los alejados de centros poblacionales de importancia (Sanz Serrano, 2017, pp. 333-334). A pesar de la destacable presencia de estas prácticas en el mundo rural, como comenta Jiménez Sánchez, hay que abandonar la arcaica idea de la ruralización de la sociedad (Jiménez Sánchez, 2005, p. 77).

1.2. Los Visigodos y el Arrianismo

Cuando los visigodos se establecieron en Hispania entre los siglos V-VI conservaron el arrianismo como su religión.⁴ Ya había algunos cristianos entre los godos desde el siglo III, aunque por estas fechas en general seguían manteniendo el culto a sus dioses tradicionales (Castellanos García, 2007, p. 54). No será hasta el siglo IV cuando se produzca la conversión al cristianismo arriano de forma generalizada por parte de los godos, gracias en gran medida a la actuación del obispo de origen godo Ulfilas, que fue consagrado por Eusebio de Nicomedia⁵ y que se dedicó a la traducción de la Biblia al gótico⁶ (Castellanos García, 2007, p. 54). El propio Ulfilas inventó el alfabeto para esta coyuntura, apoyándose en el griego, elementos latinos e influencias rúnicas, pero que fue sufriendo un proceso de latinización (Castellanos García, 2007, pp. 54-55).

Jordanes, autor de la *Gética*, en el siglo VI, nos expone la conversión del arrianismo de los godos y alude al papel del emperador Valente (364-378) en este proceso.⁷ Como los visigodos evangelizaron a sus parientes, tanto a los ostrogodos como a los gépidos, en virtud del afecto que los unía a ellos.⁸ Que al enseñarles la práctica de esta herejía, atrajeron al culto de su secta a todos los pueblos que hablaban esta lengua.⁹ Además de explicar también cómo estos pueblos atravesaron el Danubio y se asentaron en la Dacia Ripuaria, en Mesia y en Tracia, con el consentimiento del emperador.¹⁰

El arrianismo se puede definir como una doctrina religiosa formulada por Arrio, un sacerdote de Alejandría que, frente al catolicismo, propugnaba la superioridad del Padre con respecto al Hijo, siendo este inferior en majestad al Padre. Por su parte, el Espíritu Santo se situaría en un espectro inferior al Hijo, al que sí que contemplaban una divinidad mitigada (Díaz Martínez et al., 2007, p. 375). Dios para los arrianos era una esencia única, siendo Cristo un reflejo suyo, pero no el mismísimo Dios, sino una suerte de intermediario

⁴ Existe todo un debate historiográfico sobre la fecha en la que se produjo el primer asentamiento visigodo en Hispania, los motivos que les llevó a ello, cuántos fueron y en qué momento Hispania pasó a ser considerada por ellos como el centro de sus intereses.

⁵ Obispo filoarriano conocido por ser quien bautizó al emperador Constantino (337) (Fernández Nieto, 2005, p. 578).

⁶ “Una colección de sermones para ceremonias litúrgicas, fragmentos de un comentario del Evangelio de Juan elaborado por Teodoro de Heraclea - compañero de Ulfilas- y partes de un calendario litúrgico.” (Dell'Ecline, 2023, p. 130).

⁷ Jord. Get. XXV.

⁸ Jord. Get. XXV.

⁹ Jord. Get. XXV.

¹⁰ Jord. Get. XXV.

del Padre (Brown, 2021, p. 118). En las *Etimologías* de Isidoro, Obispo de Sevilla, escritas entre los años 599-636, podemos apreciar la base de la doctrina arriana, las diferentes sustancias de la Trinidad.¹¹ Al igual que en el III Concilio de Toledo del año 589, en el que además se condenan sus dogmas y a aquellos que los siguieron profesando tras la conversión del reino.¹²

Para el siglo VI, los visigodos arrianos en Hispania eran una clara minoría frente al elemento hispanorromano, que profesaba en su mayoría el catolicismo niceno (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, pp. 272-273). La convivencia entre ambos credos alternó momentos de paz religiosa, como en los años del “intermedio ostrogodo”¹³, con momentos de violencia, véanse los ataques del rey Agila¹⁴ contra los católicos, que llevaron a que en la Bética los adeptos al catolicismo se postulasen en favor de Atanagildo en la guerra civil que ambos sostuvieron (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 273). La rebelión de Hermenegildo¹⁵ entre el 579-582 podría ser enmarcada dentro de esos momentos donde la convivencia entre los credos se vio afectada por la violencia. En su revuelta, Hermenegildo pronto comprendió los beneficios que podía otorgarle el profesar la misma fe que la aristocracia hispanorromana, llevando a cabo su propia conversión al catolicismo, para de esta manera unir en torno suyo a la población de la Bética en la lucha contra su padre, el rey Leovigildo (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 274).

Antes de que Hermenegildo se convirtiese al catolicismo, ya lo había hecho previamente el rey suevo Requiario en el siglo V (Díaz Martínez et al., 2007, 288). Es probable que, por la identificación existente entre los guerreros suevos y su rey,¹⁶ estos se sintieran obligados en cierta manera a asumir la misma religión que su monarca (Díaz Martínez et al., 2007, p. 288). Sin embargo, la conversión pudo llegar a ser vista como un menoscabo a su identidad sueva y producir una oposición a su reinado (Díaz Martínez et al., 2007, p.

¹¹ Isid. Hisp. Etym. VIII. 5,43

¹² C. III. Tol

¹³ Período que cronológicamente comprende desde el 510-549 y que es denominado así por la implicación que los ostrogodos tuvieron en el mismo. No en vano, abarca desde la regencia del rey ostrogodo Teodorico el Grande (510-526) hasta el reinado del también ostrogodo Theudiselo (548-549).

¹⁴ Su derrota en la ciudad de Córdoba fue interpretada como un castigo por su comportamiento ante los restos del mártir Acisclo (Castellanos García, 2020, p. 62).

¹⁵ Hijo de Leovigildo, nombrado por este como *consors regni*, asociado *ad regnandum* para reinar, al igual que su hermano Recaredo, pero con la Bética como región asignada temporalmente, mientras que su hermano se ocupaba de *Septimania* (Arce Martínez, 2017, p. 48). Tras su fallida rebelión acabó siendo encarcelado y asesinado.

¹⁶ En torno a las aristocracias germanas se fueron conformando clientelas militares fuertemente ligadas a sus jefes militares, entre ellos los reyes, mediante vínculos personales de fidelidad (Rodríguez et al., 2018, p. 96).

295). Los posibles motivos que le llevaron a tomar esta decisión parecen estar en una línea similar a las motivaciones que tuvo Hermenegildo, es decir, atraer a la población hispanorromana católica del reino suevo (Díaz Martínez et al., 2007, p. 288).

No será hasta después del 550 cuando los suevos, por la intervención de Martín de Braga, se conviertan al catolicismo (Díaz Martínez et al., 2007, p. 304). Este obispo nació en el siglo VI en la región de Panonia, desde donde viajó a Palestina y desde allí a la *Gallaecia*, donde fundó un monasterio en *Dumio* (Aguirre Durán, 2013, p. 66). Destacó en su labor en el monacato hispánico, siendo nombrado alrededor del año 569 obispo de Bracara Augusta (Aguirre Durán, 2013, p. 66). Su conocimiento y formación constantinopolitana le otorgaron un lugar principal en los concilios bracarenses (561 y 572), siendo él mismo quien redactó sus cánones finales (Aguirre Durán, 2013, p. 66). Su figura resultó esencial en este proceso de abandono del arrianismo del reino suevo, de ahí que se le haya otorgado el sobrenombre “apóstol de los suevos” (Aguirre Durán, 2013, p. 67). Entre sus obras más conocidas podemos destacar el *De correctione rusticorum*, sus cuatro tratados morales *Pro repellenda iactantia*, *De superbia*, *Exhortatio humilitatis* y *De ira* y su *Formula vitae honestae* (Aguirre Durán, 2013, p. 67). Su actuación para acabar con las costumbres populares y la culturización del clero fueron dos de los signos característicos de San Martín (Aguirre Durán, 2013, pp. 67-68).

Leovigildo, por su parte, también inició una política encaminada a la unificación religiosa del reino, partiendo desde el elemento minoritario arriano (Díaz Martínez et al. 2007, p. 374). Así, en el año 580, reunió un concilio toledano con obispos arrianos en el que se debía de preparar la incorporación de los católicos (Díaz Martínez et al., 2007, p. 375). Era este un nuevo “arrianismo mitigado” (Orlandis Rovira, 2000, p. 81). Pese a ser arriano, Leovigildo era también el soberano de los hispanogodos católicos de su territorio y como tal le podría resultar de interés conseguir su adhesión. En las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* vemos como ofrece una posesión a un abad católico llamado Nancto para que este le encomendase en sus oraciones.¹⁷

Entre las directrices que se llevaron a cabo para conseguir esa unidad religiosa destacan las importantes concesiones que desde el arrianismo se otorgaron al catolicismo en cuanto al establecimiento de una doctrina trinitaria. Se admitió la divinidad del Hijo, se negó únicamente la del Espíritu Santo (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 274). Y se facilitó

¹⁷ VSPE. III. 2,8

el paso de los católicos al credo arriano, eliminando la obligatoriedad de rebautizarse (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 274). A partir de ahora será suficiente con recitar la alabanza trinitaria con la fórmula del arrianismo y recibir por parte de un sacerdote la imposición de manos y la comunión (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 274). Estas directrices se combinaron con una política persecutoria contra ciertas autoridades católicas que pertenecían al ámbito godo (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 274). Pese a algunos éxitos en su política, como la apostasía del obispo Vicente de Zaragoza, la unión religiosa en base al arrianismo no llegó a fructificar (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 274). Con la posterior conversión al catolicismo, este intento de unión religiosa con base arriana será condenada como anatema en el III Concilio de Toledo del año 589.¹⁸

La crónica de Juan de Biclaro (540-621), obispo de Gerona, coetáneo a los hechos, nos habla de las facilidades empleadas para el paso del arrianismo al catolicismo. Leovigildo reúne en Toledo el sínodo de los obispos arrianos para enmendar “con un nuevo error” la antigua herejía.¹⁹ Se establecía que aquellos que de la religión romana iban a su fe católica no debían bautizarse, sino que solamente tenían que purificarse por la imposición de las manos y la percepción de la comunión, así como dar gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo.²⁰ Por esta “seducción” muchos, más por codicia que por impulso, se inclinaron al dogma arriano.²¹ También hubo intentos de acercar a los obispos católicos al nuevo arrianismo. En el caso de Masona, según nos cuentan las fuentes, fue vilipendiado al negarse a convertirse al arrianismo, algo que benefició al arriano Sunna, que fue nombrado como obispo de Mérida.²²

Junto al emeritense Masona,²³ otros obispos católicos habrían sido exiliados, como el ya nombrado Juan de Biclaro, Fronimio de Agde y uno más cuyo nombre no nos ha llegado (Díaz Martínez et al., 2007, p. 377). Todos fueron godos convertidos al catolicismo y por lo que parece fueron, perseguidos más por motivos políticos (traición) que religiosos (Díaz Martínez et al., 2007, p. 377). Ejemplo de esto lo tenemos en Masona, del que las fuentes indican que, aun siendo godo de nacimiento, era extremadamente devoto.²⁴ No hay que

¹⁸ C. III. Tol. c. XVI

¹⁹ Bic. Chr. a. 580, 2

²⁰ Bic. Chr. a. 580, 2

²¹ Bic. Chr. a. 580, 2

²² VSPE. V. 3-6

²³ Volverá a ser obispo de Mérida, supuestamente tras la acción de Santa Eulalia, que castigó a Leovigildo por atreverse a arrebatarse su siervo VSPE. V.8

²⁴ VSPE. V. 2,1

olvidar que el arrianismo seguía siendo la religión de los visigodos y esto les definía y diferenciaba de los hispanorromanos, así, al convertirse al catolicismo, los conversos renegaban no solo un dogma, también de una identidad (Díaz Martínez et al., 2007, p. 377).

1.3. La Adopción del Catolicismo

Será con Recaredo con quien se dé el paso definitivo que llevará al Reino visigodo hacia la senda del catolicismo. En el año 587 el rey decidió hacer pública su conversión a la fe católica, siendo el primer rey visigodo que abrazaba esta doctrina, dejando atrás el arrianismo (Castellanos García, 2007, p. 150). En el mismo año de su anuncio convocó un concilio al que solo fueron llamados los obispos arrianos, con el fin de llegar a un pacto para que el clero arriano participe de la futura conversión del reino (Castellanos García, 2007, p. 151). La necesidad de contar con el beneplácito del obispado arriano era obvia, puesto que, aunque el arrianismo era porcentualmente menor que el catolicismo, era esta una minoría con bastante poder, además, no debemos de olvidar la complicidad²⁵ que los obispos arrianos mantenían con algunos de los grandes magnates visigodos (Castellanos García, 2007, pp. 150-152). En su crónica, Juan de Biclara escribió también sobre la conversión del rey, situándose en el décimo mes de su primer año de reinado, y nos explica que en el concilio del año 587 los obispos arrianos terminaron por aceptar la política unitaria religiosa que Recaredo estaba por llevar a cabo, más por la razón que por la fuerza.²⁶ También en las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* se nos habla sobre la conversión recarediana, alabando cómo Recaredo, apartándose de la herejía arriana, condujo a todo el pueblo visigodo a la fe católica.²⁷

Pronto se verá que esta visión de aceptación de la política religiosa recarediana que muestra “el Biclarense” en su obra y las *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, no se correspondía totalmente con la realidad. Mérida se nos muestra como el escenario de una de las disputas que surgirán a raíz de la conversión de Recaredo. El obispo arriano Sunna²⁸ de Mérida, junto a algunos potentes visigodos, entre los que se destaca la participación de

²⁵ El arrianismo actuaba de una forma solidaria “como modo de organización de la sociedad”, lo cual derivó en clientelas (Dell'Eclina, 2023, p. 134).

²⁶ Bic. Chr. a. 587, 5

²⁷ VSPE. V. 9,4-7

²⁸ Podemos encontrar referencias a este obispo en el Cronicón, que, junto a otro obispo, Segga, son condenados al destierro. No se referencia a donde se envía a Sunna, pero se explica que Segga fue desterrado a la Galia, no sin antes cortarle las manos Bic. Chr. a. 588, 1

Segga o Witerico (603-610) formaron un grupo poderoso, tanto económico como políticamente, que temía, por una parte, la pérdida de control de iglesias y su patrimonio y, por otra, una pérdida de influencia política en favor de nuevos grupos de poder emergentes (católicos) (Castellanos García, 2007, pp. 153-154). La intención de estos confabulados fue la de acabar con la vida del obispo católico de Mérida²⁹ Masona, pero sus planes acabaron en fracaso y tras la traición llevada a cabo por Witerico y la sentencia de Recaredo contra los sublevados, se daba fin a este levantamiento.³⁰ Castellanos García destaca de este suceso el asilo que buscó el obispo católico en la basílica de Santa Eulalia como un “evidente proceso de asociación entre patrona/locus sagrado/obispo, un triángulo ideológico de primer orden para un momento de especial tensión interna y externa” (Castellanos García, 2000, p. 146).

Eulalia fue una Santa de Mérida martirizada en el siglo IV. El culto a sus reliquias fue muy importante en el Reino visigodo. El obispo de Mérida ocultó la capa de Eulalia al rey Leovigildo cuando este se la pidió para trasladarla a Toledo, Masona alegó haber reducido a cenizas la túnica de Santa Eulalia y tras esto beberse los restos cuando verdaderamente la tenía envuelta sobre su barriga, por lo que fue exiliado.³¹ El rey tenía interés en monopolizar el culto a las reliquias de la Santa, buscando así la adhesión ciudadana a su causa (Valverde Castro, 1999, pp. 128-129). Incluso en el III Concilio de Braga, en el año 675, se puede apreciar la importancia de las reliquias de los santos, pues se amonestó a los obispos el que llevasen reliquias colgadas en el cuello en las fiestas dedicadas a los mártires.³²

No fue la de Mérida la única reacción contra la conversión al catolicismo del monarca, así, el rey tuvo que hacer frente a otras dos revueltas, ambas sin éxito, una de ellas posiblemente se produjo en Toledo durante los años 588-589 y entre sus cabecillas se encontraban Gosvinta³³ y el obispo toledano Uldila³⁴, que unían el temor de Gosvinta ante

²⁹ Era común en algunas ciudades importantes del Reino visigodo, como era el caso de Mérida, previo a su conversión al catolicismo, que hubiese en la misma ciudad un prelado arriano y otro católico (Castellanos García, 2007, p. 153).

³⁰ VSPE. V. 10-11

³¹ VSPE. V. 6,11-23

³² C. III. Brac. c. V

³³ Reina consorte durante los reinados de Atanagildo (554-568) y Leovigildo (572-586). Tuvo una gran relevancia en la política visigoda del siglo VI y se plantea la hipótesis de que estuvo alineada con Hermenegildo cuando este se sublevó, pese a esto, fue reconocida como su propia madre por Recaredo (Orlandis Rovira, 2011, pp. 337-338). Murió tras su sublevación junto al obispo Uldila y se duda si esta fue natural o provocada (Orlandis Rovira, 2011, p. 338).

³⁴ Bic. Chr. a. 589,1

la posible pérdida de poder político con el recelo del obispo arriano Uldila a perder su posición episcopal (Castellanos García, 2007, pp. 158-159). La otra revuelta ocurrió en Narbona, más o menos al mismo tiempo y con motivos similares a la emeritense y la toledana.³⁵ Los conspiradores fueron su obispo metropolitano, el arriano Ataloco, y los señores visigodos Granista y Wildigerno, que contaron con apoyo franco.³⁶ La conversión del reino al catolicismo se lograba definitivamente en el año 589 con el III Concilio de Toledo, donde firmaron para la conversión tanto el rey Recaredo como su esposa, la reina Bado.³⁷ Juan de Biclaro establecía ahora el fin de la herejía arriana, cuyo inicio situaba en el concilio de Nicea del año 325.³⁸

En el ambiente visigodo, algunos se percataron de la dificultad de gobernar sin la colaboración del grupo de poder episcopal, que, sin embargo, arrastraba dificultades a la hora de ejercer un verdadero control espiritual del conjunto poblacional (Castellanos García, 2007, p. 87). Esto era debido al amplio mosaico religioso que aún era patente en el reino, aún tras la conversión al catolicismo, perviviendo residuos priscilianistas³⁹, arrianos, judíos e incluso prácticas paganas de origen romano y prerromano (Castellanos García, 2007, p. 187). Una alianza con un poder político vigoroso como el de Recaredo era visto por los obispos como una posible manera de acabar con aquellas prácticas que se alejaban de la ortodoxia, y a su vez, Recaredo se beneficiaba del respaldo del poder eclesiástico de la fe mayoritaria en su reino, logrando en el proceso la tan ansiada unión religiosa (Castellanos García, 2007, pp. 188-189). Este respaldo continuará tras la conversión recarediana, tal y como podemos apreciar en el IV Concilio de Toledo del año 633, bajo el reinado de Sisenando (631-636), en el que uno de sus cánones recoge una amonestación para que el pueblo no pecase contra el rey.⁴⁰ En el V Concilio de Toledo del 636, la protección hacia la figura del rey se extendió a sus hijos.⁴¹ En el VI Concilio del 638, con Chintila (636-639), se ordena la protección de la vida del rey.⁴² Nuevamente se

³⁵ VSPE. V.12

³⁶ VSPE. V.12

³⁷ C. III. Tol

³⁸ Bic. Chr. a. 590, 1-3

³⁹ Su fundador, Prisciliano, desarrolló en el siglo IV un movimiento que será considerado como herético por su contenido ascético, que tuvo un gran calado en la Hispania del Bajo Imperio. (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 202-203). Podemos extraer del Concilio de Braga I del año 561, que los priscilianistas, supuestamente, compartían con los paganos la creencia de que las almas y los cuerpos de los humanos estaban enlazados con los hados celestes C. I. Brac. c. IX

⁴⁰ C. IV. Tol. c. LXXV

⁴¹ C. V. Tol. c. II

⁴² C. V. Tol. c. XVIII

recalca la necesidad de la protección de los hijos del mismo en el VI Concilio del año 638.⁴³ Así como en el XIII Concilio de Toledo, ya bajo el reinado de Ervigio (680-687) en el 683.⁴⁴ Inclusive en el XVII Concilio de Toledo del año 694 se aprecia un canon que aboga por la protección tanto de los hijos como de la mujer del rey.⁴⁵

Para la conversión de los arrianos al catolicismo fue necesario abjurar de su credo y someterse a un ritual de conversión como el rebautismo (Castellanos García 2007, p. 249). En torno al bautismo surgió un debate ya que, en la Hispania visigoda, la costumbre católica era la de bautizar realizando únicamente una inmersión bautismal al neófito, mientras que la práctica entre las iglesias occidentales era la de realizar tres inmersiones (al igual que lo hacía el rito arriano), representando así el milagro de la resurrección de Cristo en el tercer día y a la Trinidad (Castellanos García 2007, p. 250). Gregorio Magno aclaró al obispo de Sevilla, Leandro⁴⁶, que no existían motivos contrarios a la práctica hispanovisigoda, alegando que esa única inversión podría simbolizar la única substancia de la Trinidad (Castellanos García 2007, p. 251). En el IV Concilio de Toledo del año 636 se expuso esta problemática y se dejó escrita la respuesta del papa Gregorio Magno sobre la cuestión de la triple o la única inmersión.⁴⁷

En cuanto al patrimonio y las iglesias arrianas pasaron a manos de los obispos católicos, haciéndoles así más poderosos.⁴⁸ Un proceso que ocurrió también en el ámbito más local y que es gracias a esta capacidad de ramificación que tenía la iglesia católica que Recaredo logró una mayor imbricación territorial (Castellanos García, 2007, pp. 251-252).

Con respecto al poder y dominio episcopal, tuvieron bastante independencia los monasterios del Reino visigodo y esta será aún mayor a partir del siglo VII (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 297). La mayor parte de las instituciones monacales se situaban en el campo, aunque no faltaron aquellos que fueron establecidos en los arrabales urbanos (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, p. 297). Eran regidos internamente por los abades con las diferentes reglas monásticas, como la de San Leandro, Juan de Biclaro o la de Fructuoso de Braga, cuyos cenobios establecieron la *Sancta Communis Regula*, siendo un sínodo formado por abades integrados en la misma el que compuso la Regla Común

⁴³ C. VI. Tol. c. XVI

⁴⁴ C. XIII. Tol. c. IV

⁴⁵ C. XVII. Tol. c. VII

⁴⁶ Hermano de Isidoro de Sevilla

⁴⁷ C. IV. Tol. c. VI

⁴⁸ C. III. Tol. c. IX

que condenó la presencia de familias completas en los monasterios (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, pp. 298-299).

Los monasterios tendrán además una función importante en el cristianismo visigodo, como era el hospedaje para aquellos peregrinos que se dirigían hacia los lugares de Hispania donde estaban y se rendía culto a los restos de algún santo o mártir (Díaz Martínez et al., 2007, p. 545). Función que siguió vigente hasta que se instituyeron en el siglo VI los hospitales de peregrinos (Díaz Martínez et al., 2007, p. 545). Ejemplo de esto lo encontramos en la fundación en Mérida de un hospital para enfermos y peregrinos por parte del obispo emeritense Masona.⁴⁹ La fundación de monasterios está estrechamente relacionada con la persecución del paganismo, así como con la colonización de tierras de los rústicos que se mantenían aferrados a sus costumbres (Sanz Serrano, 2003c, p. 136).

El culto a estas reliquias⁵⁰ se revistió de gran importancia dada la protección y el consuelo físico o espiritual que estos santos o mártires podían ofrecer, además, eran considerados intermediarios con Dios, pero más fácilmente accesibles al estar más próximos a los hombres (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 546-552). El poder religioso de estas reliquias y su popularidad las convertía en víctimas del tráfico comercial ilegal (Díaz Martínez et al., 2007, p. 553). Además, eran una fuente de ingresos para la jerarquía eclesiástica, gracias a la cantidad de ofrendas y donaciones que los feligreses entregaban al lugar donde se hallaban (Díaz Martínez et al., 2007, p. 554). Por todo ello, el obispado, desde el siglo VI, trató de hacerse con el control del culto a estas reliquias, surgiendo además de una competencia entre los lugares que las albergaban a la hora de atraer más peregrinos (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 554-556). Con lo que principal foco de existencias de reliquias se situó en el ámbito episcopal, llegando a un punto en el que se produjo una “acumulación de *sanctuaría*” que terminó ocasionando problemas de organización (Castellanos García, 1996, p. 11). Además, los *loca sagrados* en los que se situaban los restos de los santos tuvieron como efecto la cohesión de la comunidad en torno a estos mismos lugares (Castellanos García, 1996, p. 18). Las reliquias acabaron por unir al obispo y a la comunidad no solo en el plano religioso, sino también en el socioeconómico (Castellanos García, 1996, p. 21).

Con la conversión del reino al catolicismo y el traspaso de propiedades de la iglesia arriana

⁴⁹ VSPE. V. 3,4-5

⁵⁰ Restos humanos u objetos que hubiesen estado en contacto con el mártir en cuestión. “Aquello que, por haber tocado el cuerpo de un santo, es digno de veneración.” (Real Academia Española, s.f., definición 3).

a la católica, fue necesario matizar lo que ocurriría con las reliquias de los santos que los arrianos tenían en su poder (Castellanos García, 2007, p. 253). En el Concilio de Zaragoza del año 592 se estableció la necesidad de someterlas a una “prueba de fuego” que confirmase su sacralidad antes de que fueran adoradas por los católicos, y que, si alguien era descubierto intentando ocultar alguna de estas reliquias, fuese separado de la Iglesia católica.⁵¹ También establece que aquellas iglesias que hubiesen sido consagradas por obispos arrianos debían de pasar nuevamente por una consagración, esta vez de manos de obispos católicos.⁵²

El descubrimiento de restos de un mártir no solamente brindaba beneficios económicos por la afluencia de personas y de ofrendas, también otorgaban un prestigio y reconocimiento a aquel que los descubriese. Esto es algo que podemos ver, por ejemplo, en el hallazgo de los restos del mártir Zoilo en Córdoba por parte del obispo católico de origen visigodo Agapio, en torno al siglo VII. El obispo, que muy probablemente tenía un origen laico, pudo haber ascendido a su posición por méritos militares, por lo que el prelado necesitaba un respaldo que le ayudase a evitar que se produjese algún tipo de contratiempo por su nombramiento (Castillo Maldonado, 2004, pp. 38-43). En una ciudad como Córdoba que no había sido definitivamente tomada y pacificada hasta hacía relativamente poco, que había visto su paz perturbada por la presencia del arrianismo y donde había una importante tradición católica (Castillo Maldonado, 2004, p. 43). Con lo que Agapio, pudo reafirmar su posición con el descubrimiento de los restos de Zoilo, permitiéndole aglutinar en torno así el fervor popular por el hallazgo de estas reliquias (Castillo Maldonado, 2004, pp. 43-44).

Vemos entonces cómo los obispos católicos, a partir de la conversión, se fueron haciendo con cada vez más poder y control. Estos tenían una serie de obligaciones entre las que se encontraban la atención hacia sus feligreses, los desamparados y enfermos, la visita de las iglesias para comprobar la correcta celebración de la liturgia y las celebraciones, revisar el buen funcionamiento de los monasterios, el nombramiento de cargos, además de asistir a los concilios y hacer frente a los remanentes del paganismo (Arce Martínez, 2017, pp. 267-271). Concretamente, junto a los jueces, estos obispos albergaban la responsabilidad de destruir todos los ídolos.⁵³

⁵¹ C. z. II. c. II

⁵² C. z. II. c. III

⁵³ C. III. Tol. c. XVI

Para el siglo VII, las prácticas paganas rompían la homogeneidad religiosa del reino y en su lucha contra estas no descansó la acción pastoral visigoda (Orlandis Rovira, 2011- 1º ed., 1988, pp. 276-278). Durante este siglo siguieron apareciendo disposiciones contra las prácticas paganas, y si bien estas eran notables en el mundo rural, donde el control político y eclesiástico era más tenue, algunas de estas prácticas también eran realizadas por miembros de la jerarquía eclesiástica (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 556-559).

En el siguiente apartado se realizará un estudio más concreto sobre las prácticas religiosas rurales, qué imagen tenía sobre estas prácticas la Iglesia, su conexión con el mundo rural y su pervivencia tanto en el Imperio Romano de Occidente como en el de Oriente. Tras ello, entraremos en profundidad en algunas de estas prácticas rurales en el Reino visigodo. Concretamente, nos centraremos en la idolatría, algunos ritos, las festividades paganas y, por último, la magia y la adivinación. Estableceremos una descripción de las mismas y examinaremos primero qué dicen las fuentes sobre estas y después lo que hay escrito al respecto por parte de los investigadores, así como el posible debate generado en torno a su interpretación.

2. Prácticas Religiosas Rurales

Aunque los cultos oficiales desaparecieron, sí que se mantuvieron durante la tardoantigüedad una serie de manifestaciones de la religiosidad popular ligadas en ocasiones a cultos indígenas (Jiménez Sánchez, 2021a, p. 78). Estas se realizaban de manera particular tanto por personas que aún creían en alguna divinidad “pagana”, como por cristianos que perpetuaron formas y ritos heredados de sus antepasados (Jiménez Sánchez, 2021a, p. 78). Es complicado poder asociar estos ritos a creencias concretas del mundo grecorromano, indígena, oriental o cristiano, puesto que, tras un proceso de ocultamiento, aculturación y adaptación de diversas influencias, han llegado hasta nosotros increíblemente mezclados (Sanz Serrano, 1989, p. 367). Dell’Ecline habla del tardopaganismo en términos de diferenciación de lo que sabemos sobre la antigua religión romana y hace énfasis en que más que la búsqueda de continuidad de las prácticas, deberíamos de centrarnos en los diferentes sentidos que han podido ir adquiriendo con el paso del tiempo (Dell’Ecline, 2018, pp. 157,165).

La vinculación ofensiva de aquellos seguidores de cultos y prácticas grecorromanos o prerrománicos con “campesinos” (*pagani*) se produjo dada la negativa valoración sobre

los pobladores del mundo rural, pues eran considerados como personas embrutecidas, carentes de cualquier ápice del refinamiento que caracterizaba al urbanita (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, p. 339). La pervivencia de prácticas “paganas” quedaba inserta en el mundo rural dentro de los cálculos coste-beneficio frente a los cambios y los peligros que estos podían representar (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, p. 343). Con lo que el mantenimiento de las fórmulas y prácticas paganas que ya anteriormente habían funcionado a sus antepasados, sin arriesgarse a “innovaciones”, podrían aparecer como una opción más lógica para ellos (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, p. 344).

Para los cristianos, los paganos tenían la consideración de enemigos internos (Castillo Maldonado, 2007, p. 249). La dureza que conllevó la lucha contra los vascones o la brutalidad atribuida a los paganos germanos contribuirán a desprestigiar las prácticas que denominamos como paganas, independientemente de cuáles fueran sus orígenes (Castillo Maldonado, 2007, pp. 262-263). En el tardopaganismo, sus ritos acabarán siendo equiparados con prácticas innobles, sus efigies con *efigies demones* y los dioses con demonios (Castillo Maldonado, 2007, pp. 267-271). En palabras de Martínez Troya:

Para la particular visión cristiana que comienza con Pablo y asumen los apologetas, en la que implacablemente el *demon* es un ser maligno y engañoso, diferenciándolo de la concepción grecorromana, en la que el *demon* tiene una naturaleza variable, no necesariamente negativa (Martínez Troya, 2015, p. 13).

Ya en las apologías de Tertuliano aparecía toda una explicación que relaciona a los dioses “paganos” con los demonios.⁵⁴ También Orígenes en su obra llamaba al dios Asclepio *demon*.⁵⁵ Más contemporáneamente al hecho, en la *Pasión de Santa Eulalia*, esta Santa denomina directamente al dios de Calpurniano “Diablo y Satanás”.⁵⁶ Y cuando Calpuriano manda quemar viva a Eulalia, este se encontraba supuestamente arrebatado por una “ira diabólica”.⁵⁷ En el *De correctione rusticorum* de Martín de Braga, escrito en torno al año 572, también se relacionan los dioses romanos con el demonio y con sus ministros.⁵⁸ Pues veneraban y honraban demonios bajo la apariencia de dioses.⁵⁹

⁵⁴ Tert. Apol. I. 23

⁵⁵ Orig. Contr Cel. III. 25

⁵⁶ Pass. Eul, 8 y 14

⁵⁷ Pass. Eul, 8 y 14

⁵⁸ Mart. Brac. De corr. rust. 7-8

⁵⁹ Mart. Brac. De corr. rust. 9

Se actualizaba la disputa contra los dioses paganos, justificando así la represión a sus tradiciones y hacia sus practicantes, que, según los eclesiásticos hispánicos, eran equivalentes a los rústicos (Castillo Maldonado, 2007, pp. 269-271). Es decir, aquellas personas que habitaban el *pagus*, pues la denominación “pagano”, según Isidoro de Sevilla, deriva de las aldeas atenienses en las que tuvieron su comienzo, en cuyos pagos se establecieron los gentiles.⁶⁰

El desprestigio hacia lo pagano los podemos apreciar ya en lo que el poeta Prudencio de los siglos IV - principios del V decía sobre los vascones en su obra *Liber Peristephanon*, recalcando en ella que no solo eran bárbaros, sino que además y resaltando como algo negativo, estos eran gentiles.⁶¹ Se denomina gentiles, según dice Isidoro de Sevilla, a los que no conocen la Ley y no han recibido la fe todavía continúan en el mismo estado que nacieron sirviendo a ídolos y en griego llevan el nombre de étnicos, que viene de *éthnos*.⁶² El término gentiles aparece también en *Las Vidas de los Santos Padres de Mérida*, cuando se dice que el obispo Masona, por su gran caridad, arrastraba a la gracia de Cristo a judíos y gentiles.⁶³

En términos generales, la historia de las religiones en el Mediterráneo occidental durante la Tardoantigüedad ha sido propuesta como urbana y política, sin embargo, el politeísmo rural tardoantiguo pocas veces ha sido planteado desde modelos tan habituales en el fenómeno religioso urbano como pueden ser el cambio o la innovación, ni tampoco se han tenido especialmente en cuenta las motivaciones individuales o la propia experiencia (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, pp. 332-336). Las referencias a los cultos religiosos rurales son exiguas y se centran en los intentos que se llevaron a cabo para lograr acabar con las prácticas y cultos paganos (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, p. 337). Las transformaciones religiosas en el ámbito rural han sido planteadas como un fenómeno que acompañó a las dinámicas urbanas, sin atender a cómo el mundo rural afectó la conformación del sistema religioso (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021, pp. 337-343).

La pervivencia de prácticas paganas es una constante tanto en Occidente como en Oriente, que pudieron verse reavivadas con la caída del aparato institucional romano (Sánchez Andújar, 2016, p. 9). En occidente, ejemplos de esto lo podemos encontrar en el Reino

⁶⁰ Isid. Hisp. Etym. VIII. 10,1

⁶¹ Prudencio. Perist. I. 94-97

⁶² Isid. Hisp. Etym. VIII. 10,2-3

⁶³ VSPE. V. 2,7

franco, donde se daba el supuesto uso de los maleficios y el empleo de hierbas para usos mágicos y propiciar los embarazos.⁶⁴ El posible miedo que esto generaba se vislumbra en las acusaciones infundadas de hechicería o brujería.⁶⁵ En el Reino de los alamanes también se intuye el uso de hierbas y venenos para provocar la muerte de los nonatos.⁶⁶ Y al igual que en el Reino franco, se producían acusaciones de brujería y envenenamiento.⁶⁷ En el Reino de los lombardos preocupaba el uso de la hechicería, especialmente la realizada por jóvenes brujas.⁶⁸ Y sobre algunas jóvenes que nada tenían que ver con la brujería, en ocasiones caían denuncias injustificadas.⁶⁹ Hierbas de brujas o cosas semejantes aparecen también en el Reino lombardo, usadas supuestamente por parte de los duelistas a la hora del combate.⁷⁰ Así como se puede apreciar en las fuentes, el uso de la adivinación y la supuesta la adoración por parte de los rústicos de árboles sagrados y fuentes.⁷¹ El Reino lombardo contaba con castigos hacia aquellos que, encargados de la persecución de sus practicantes, no llevasen a cabo correctamente sus funciones.⁷² Creencias en las brujas y su poder encontramos entre los sajones.⁷³ Así como ritos de cremación de supuesto origen pagano.⁷⁴ Persecuciones y ataques hacia aquellos que se negaban a bautizarse y pretendían continuar con sus creencias anteriores al cristianismo.⁷⁵ Y sacrificios según las costumbres paganas sajonas.⁷⁶ En el Imperio romano de Oriente se insiste en que, como los Augustos León y Antemio dijeron a Dióscoro, Prefecto del Pretorio, nadie vuelva a llevar a cabo las prácticas prohibidas de la superstición pagana.⁷⁷ Estos ejemplos nos dan una idea de permanencia de prácticas religiosas rurales en los territorios señalados. El Reino visigodo no será una excepción a este fenómeno y al igual que en los ejemplos anteriores, veremos una serie de prácticas y ritos paganos que se mantuvieron aún con la implantación del cristianismo.

Para Jiménez Sánchez, al analizar las fuentes con las que contamos podemos corroborar

⁶⁴ Leg. Sálica. 19

⁶⁵ Leg. Sálica. 64

⁶⁶ Pact. Alamann. 12,1

⁶⁷ Pact. Alamann. 14,1

⁶⁸ Ed. Rot. 198

⁶⁹ Ed. Rot. 199

⁷⁰ Ed. Rot. 373

⁷¹ Ed. Liutp. a.d. 727. 84

⁷² Leg. Liutp. a.d. 727. 85

⁷³ Leg. Saxon. A. 6

⁷⁴ Leg. Saxon. A. 7

⁷⁵ Leg. Saxon. A. 8

⁷⁶ Leg. Saxon. A. 9

⁷⁷ Cod. Iustinianus. I. XI, 8

que la pervivencia de prácticas paganas era una problemática real y cotidiana, como así demuestra su inclusión en los códigos legislativos (Jiménez Sánchez, 2005, p. 47). Existe la hipótesis de que deberíamos descartar que se tratase de prácticas formalizadas, ya que estas hacía tiempo que habían desaparecido, con lo que, en todo caso, podemos hablar de la pervivencia de divinidades menores y de una serie de prácticas, supersticiones y tradiciones de origen ancestral (Díaz Martínez et al., 2007, pp. 559-568). No sabemos en qué grado eran conscientes aquellas personas de que estas prácticas y comportamientos eran de índole supersticiosa e idolátrica (Jiménez Sánchez, 2005, p. 76). En ciertos actos la respuesta es claramente afirmativa, como en las ofrendas a fuentes, árboles o piedras (Jiménez Sánchez, 2005, p. 76). Pero en otros casos es bastante probable que se tratase de herencias culturales adquiridas o supersticiones que sobrevivieron por la costumbre (Jiménez Sánchez, 2005, p. 76).

2.1. Idolatría

2.1.1. Definición

La idolatría es probablemente considerada para el cristianismo como el peor de todos los pecados existentes y el origen de la totalidad de las prácticas supersticiosas y relacionadas con la magia (Jiménez Sánchez, 2005, p. 61). No en vano, ya en el Éxodo se castigaba esta práctica “No tendrás otros dioses frente a mí”.⁷⁸ “No te fabricarás ídolos, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra, o en el agua debajo de la tierra”.⁷⁹ “No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo el pecado de los padres en los hijos, hasta la tercera y la cuarta generación de los que me odian”.⁸⁰

Aún con esta consideración tan negativa, esta es una de las prácticas paganas que menos definida aparece, con lo que pueden abarcar diversas praxis (Sánchez Andújar, 2016, p. 12). Pese a ello, si nos enfocamos en la perspectiva bíblica, las prácticas idolatrías se centran, por un lado, en la utilización de imágenes para la adoración y, por otro, en la celebración de los diversos cultos paganos (Sicre Díaz, 1998, p. 4).

⁷⁸ Ex 20, 3

⁷⁹ Ex 20, 4

⁸⁰ Ex 20, 5

2.1.2. Fuentes

Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* dice que se cuenta que lo que los paganos llamaban dioses, en un principio eran hombres que tras su muerte comenzaron a ser venerados.⁸¹ Algunos fueron hombres poderosos y fundadores de ciudades en cuyo honor se construyeron estatuas, pero por incitación del demonio, sus descendientes los terminaron por considerar dioses y rendirles culto.⁸² El uso de estatuas apareció con el deseo de los difuntos de que se hicieran imágenes y efigies suyas, como si de personas admitidas en el cielo se tratase.⁸³ Pero su lugar fue suplantado por los demonios para ser venerados y que se les rindieran sacrificios.⁸⁴ Para Isidoro la idolatría se traduce como servidumbre o culto a los ídolos.⁸⁵ Un ídolo es una estatua que representa una figura humana y que ha sido consagrada.⁸⁶ Por lo que cualquier figura debería ser denominada como tal y por ello idolatría es toda reverencia y servidumbre a cualquier ídolo.⁸⁷

En las *Etimologías* también advierte Isidoro de Sevilla la relación entre las estrellas y las divinidades gentiles, pues como el hispalense señala, estos las divinizaron con los nombres de sus dioses.⁸⁸ Júpiter, Saturno, Marte, Venus y Mercurio es como los designaron, engañados y según Isidoro, deseosos de engañar, buscaban obtener algo en función de sus propios deseos.⁸⁹ Adulando a sus dioses, señalaban a las estrellas del cielo recitando sus nombres, creándose esta errónea idea que no era otra cosa más que obra del diablo.⁹⁰

Según explica Martín de Braga en *De correctione rusticorum*, tras el diluvio universal los hombres comenzaron a adorar criaturas, olvidándose de Dios nuevamente.⁹¹ Unos adoraban al sol, otros a la luna o las estrellas, al fuego o el agua subterránea y los manantiales, pensando que no eran cosas creadas por Dios, sino dioses en sí mismos.⁹²

⁸¹ Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 1

⁸² Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 4

⁸³ Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 5

⁸⁴ Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 5

⁸⁵ Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 11

⁸⁶ Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 13

⁸⁷ Isid. Hisp. Etym. VIII. 11, 14

⁸⁸ Isid. Hisp. Etym. III. 71 ,21

⁸⁹ Isid. Hisp. Etym. III. 71 ,21

⁹⁰ Isid. Hisp. Etym. III. 71 ,21

⁹¹ Mart. Brac. De corr. rust. 6

⁹² Mart. Brac. De corr. rust. 6

Recoge Martín de Braga posibles prácticas idolátricas en su *De correctione rusticorum*, como la celebración de un día en honor de polillas y ratones para que estos respeten las cosechas mediante una serie de ofrendas.⁹³ Poner velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas.⁹⁴ O prestar atención al pie que se usa.⁹⁵ El autor de *De correctione rusticorum* considera además que la celebración del día de los ídolos era un auténtico culto al mismísimo diablo.⁹⁶ Como por ejemplo, adorar a los ídolos de los demonios honrando el día de Júpiter o de cualquier demonio absteniéndose de trabajar.⁹⁷

La idolatría, como se puede colegir del Concilio XII de Toledo del año 681, se extendía a la adoración de piedras, fuentes, árboles y se relacionaba con el encendido de antorchas.⁹⁸ De la misma manera se referencia a esta práctica en el XVI Concilio de Toledo del 693, que explica cómo las gentes, engañadas por los demonios, se vuelven adoradores de ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas y rinde culto a fuentes y árboles sagrados.⁹⁹

Sobre la idolatría a la naturaleza y concretamente hacia los árboles, escribía Tácito en el siglo I d.C. en su obra *Germania*, en la que decía sobre los suevos que estos gustaban de consagrar un gran número de selvas y bosques.¹⁰⁰ Dentro del grupo de los suevos, los semnones, según relataba Tácito, realizaban ceremonias religiosas en un bosque sagrado donde llevaban a cabo sacrificios.¹⁰¹ Marcial en su obra *Epigrammata* refiere el culto a los árboles en la Hispania Celtíbera, específicamente cuando habla del encinar sagrado de Buradón.¹⁰² En las *Etimologías*, Isidoro habla de los *nemus*, un tipo de bosque cuyo nombre deriva de la palabra *numen* (divinidad), porque los paganos colocaban en los bosques a sus ídolos.¹⁰³ Parece que el culto en los bosques y el encendido de antorchas pudiese estar relacionado, como podemos conjeturar por lo que dice Isidoro sobre los *Lucus*. Estos eran otro tipo de bosque tan poblado de árboles que no permitía que la luz llegase al suelo y que recibía su nombre por antífrasis, precisamente por esa carencia de

⁹³ Mart. Brac. De corr. rust. 11

⁹⁴ Mart. Brac. De corr. rust. 16

⁹⁵ Mart. Brac. De corr. rust. 16

⁹⁶ Mart. Brac. De corr. rust. 16

⁹⁷ Mart. Brac. De corr. rust. 18

⁹⁸ C. XII. Tol. c. XI

⁹⁹ C. XVI. Tol. c. II

¹⁰⁰ Tacitus. Germ. 9

¹⁰¹ Tacitus. Germ. 39

¹⁰² Marcial. Epigrammata. IV, 55

¹⁰³ Isid. Hisp. Etym. XVII. 6,6

luz, o quizás porque en ellos se encendían antorchas o velas para disipar las tinieblas del bosque.¹⁰⁴

Braulio de Zaragoza, en su *Vita Sancti Aemiliani*, habla del monte Distercio, donde le atacó un *nebulonis antiquissimi*, muy probablemente relacionado con el dios Dercetius.¹⁰⁵

Una divinidad que, como veremos en el estado de la cuestión, se relaciona con el culto a las cumbres de las montañas.

Del culto al agua, Isidoro de Sevilla nos habla de los *delubra*, nombre que le daban los “antiguos” a los templos dotados de fuentes antes de entrar y que en sus tiempos designaba a los templos provistos de fuentes sagradas en los que los fieles eran regenerados y purificados.¹⁰⁶ Bajo esta misma idea de baño saludable, en la Regla de San Leandro, este indica a su hermana que solo debe acudir al baño para que este sea usado como un remedio de salud, es decir, como forma de tratar las enfermedades.¹⁰⁷

2.1.3. Estado de la Cuestión

Como pone de manifiesto Sanz Serrano, tenemos constancia de algunos espacios con carácter sagrado en los que se realizaban cultos idolátricos, como podían ser fuentes, piedras o bosques, muy relacionados, como vemos, con la naturaleza, de la que la sociedad de la Antigüedad Tardía dependía en gran medida para su subsistencia (Sanz Serrano, 2003b, pp. 54-55). Jiménez Sánchez explica que los cultos prerromanos celtas e íberos relacionados con elementos de la naturaleza sobrevivieron en los ambientes rurales (Jiménez Sánchez, 2005, p. 76). Su supervivencia, especialmente en zonas rurales y particularmente aquellos relacionados con la naturaleza, ha llevado a que sean puestos en relación con tradiciones íberas y celtas, pero también, en algunos casos, con algunas tradiciones de origen suevo (Jiménez Sánchez, 2005, p. 76). Muchos de los lugares donde la religiosidad rural pagana se va a desarrollar, como comentan López Quiroga y Martínez Tejera, terminarán por ser sacralizados por los propios cristianos, ocasionando con ello una reestructuración religiosa del terreno (López Quiroga y Martínez Tejera, 2006, pp. 141-142).

¹⁰⁴ Isid. Hisp. Etym. XVII. 6,7

¹⁰⁵ Braulio. Vita Aem. IV

¹⁰⁶ Isid. Hisp. Etym. XV. 4,9

¹⁰⁷ Regla de San Leandro. XX

Delgado Correia Dos Santos ha interpretado la referencia de Martín de Braga en su *De correctione rusticorum* acerca de la atención al pie que se usa en relación a los podomorfos (Delgado Correia Dos Santos, 2015, p. 1086). Un tipo de representación rupestre que formaban parte del sistema de pensamiento pagano (González Cordero, 2020, p. 113). Esta teoría cogería fuerza si se tiene en cuenta el registro arqueológico al que aluden Santos Estévez y García Quintela de los petroglifos podomorfos, manteniendo cierta relación pies y rocas en la mente de Martín (Santos Estévez y García Quintela, 2000, p. 6).

Las representaciones podomorfos, según González Cordero, podrían también manifestar el lugar donde apareció un ser luminoso o un personaje mítico conectado a estas huellas a través de las leyendas (González Cordero, 2020, p. 115). Sobre la *Pena da Elección*, un peñasco de gran altura situado en La Coruña, recalcan Santos Estévez y García Quintela que aparecen como folklore, ritos antiguos de investidura de corte céltico que quedan atestiguados por podomorfos encontrados que además encajan con las descripciones de Martín en relación a los gestos rituales sobre rocas (Santos Estévez y García Quintela, 2000, p. 23). La relación con los rituales de coronación real, que podrían tener su origen en la Edad del Hierro, según González Cordero, asimilarían estas representaciones como imágenes y símbolos no solo de una deidad, sino que también de un individuo cuyo pie al desnudo se representó con la intencionalidad de informar su estatus (González Cordero, 2020, p. 115).

Otras interpretaciones, como establece Delgado Correia Dos Santos, aluden a la probabilidad de que Martín de Braga refiriera a la observación ritual del pie, bien fuese a la hora de entrar en una casa, al iniciar un viaje o subir a un templo (Delgado Correia Dos Santos, 2015, p. 1086). Aunque, según mantiene Almagro Gorbea, estas piedras bien podrían ser la encarnación visible de un *Numei Loci*, es decir, del espíritu de un ancestro que ejercía de función de “divinidad” del lugar al que había que conseguir que fuese propicio (Almagro Gorbea et al., 2021, p. 29). En la zona de la actual Galicia, como refleja Alberro, existía además un culto a ciertos tipos de piedras, especialmente a las conocidas como “erráticas”, las cuales se pensaba tenían propiedades capaces de favorecer la fertilidad (Alberro, 2022, p. 35).

Para Sanz Serrano, las referencias que hace en *De correctione rusticorum* Martín de Braga sobre el culto a las polillas y ratones tendría poco de idolátrico, puesto que, enmarcadas dentro de las calendas de enero, actuarían más como un presagio de algunos de los sucesos

de índole negativa que pueden atraer, como plagas, hambrunas y pobreza (Sanz Serrano, 1989, p. 380). Estos animales cobraban una especial relevancia con la llegada de un nuevo año en el que se deberían realizar sacrificios y ofrendas para anular su poder conjuros y encantamientos (Sanz Serrano, 1989, p. 380).

Los bosques sagrados o *nemora* eran el símbolo de la fuerza vegetal, como resalta Solana Sainz, y mediante sus árboles se podían llegar a conocer las enseñanzas de los cielos e incluso los consejos de las divinidades (Solana Sainz, 2023, p. 233). En estos bosques sagrados había lugares dedicados al culto de ciertas deidades que proferían oráculos confiados solo a un grupo de iniciados o a algunos sacerdotes (Solana Sainz, 2023, p. 233). Y en ocasiones, en el claro del bosque, en el *Lucus*, se erigía un templo (Solana Sainz, 2023, p. 233).

Las referencias en la obra de Braulio de Zaragoza sobre San Millán al monte Distercios, según explica Sanz Serrano, pueden referirse al dios Dercetius (Sanz Serrano, 2003b, p. 54). Esta divinidad era reverenciada en el Alto Valle del Ebro, en una zona próxima al lugar donde este Santo llevó a cabo su labor misionera en el siglo VII (Sanz Serrano, 2003b, p. 52). Para Salinas de Frías esta divinidad ha sido analizada con carácter de dios tópico tutelar del *mons Dercetius* (Salinas de Frías, 1984-1985, p. 89). Posiblemente una divinidad uránica localizada en las montañas, común entre pueblos indoeuropeos (Salinas de Frías, 1984-1985, p. 90). A la que se puede relacionar con el culto a las cumbres montañosas y bosques, tan extendido entre la Celtiberia (Salinas de Frías, 1984-1985, p. 91). Para Aznar Martínez el *Nebulo*, que la Vida de San Millán referencia sería precisamente esta divinidad pagana a la que los cristianos del lugar pretendían expulsar (Aznar Martínez, 2021, p. 15).

En cuanto al culto al agua, para Velázquez Soriano y Ripoll López la capacidad curativa y reparadora de las mismas aparece referenciada en prácticas médicas hispanovisigodas, en gran medida herederas del mundo grecorromano, dando pie a la supervivencia de su culto entre los ámbitos más populares, que será adaptado por el cristianismo como referente de propiedades con capacidad curativa y de limpieza de los pecados (Velázquez Soriano y Ripoll López, 1992, pp. 574-575). La importancia de la naturaleza en la religión es algo a lo que Elíade hizo referencia, puesto que al ser esta una obra divina, queda empapada de la sacralidad y en concreto del agua, nos explica que el contacto con esta conlleva una purificación y regeneración (Elíade, 1988, p. 80). Según Alberro, entre las corrientes paganas, el paganismo que más devoción tuvo hacia los ríos fue el paganismo

céltico (Alberro, 2022, p. 22). Por lo que no parece coincidencia que en Hispania uno de los principales ríos de la zona del noroeste mantenga el nombre original de la divinidad Navia, una diosa céltica (Alberro, 2022, p. 24).

La práctica idolátrica, según explica Sanz Serrano, acabó afectando a las iglesias rurales, pues estas veían impedidas su enriquecimiento, dado que los paganos realizaban ofrendas a sus dioses en lugar de a las iglesias rurales, perjudicando por lo tanto de manera colateral a la propia Iglesia (Sanz Serrano, 2003a, p. 30).

2.2. Ritos Paganos

2.2.1. Definición

La represión llevada a cabo por el cristianismo se centró en borrar de manera definitiva cualquier documento escrito relacionado con los cultos paganos, lo que, junto al derrumbamiento de sus templos, impidió a estos dioses mantenerse en la memoria histórica (Sanz Serrano, 2003b, p. 52). Al carecer de muchos de sus nombres y de su mitología asociada, estos dioses, independientemente de su procedencia, acabaron por convertirse en ritos (Sanz Serrano, 2003b, p. 56).

Referente a la destrucción de templos, Sanz Serrano cree ver en un pasaje de las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* una posible reacción contra la destrucción de algunos de estos lugares de culto y símbolos paganos (Sanz Serrano, 2017, pp. 327-328). Concretamente en las *Vidas de los santos Padres de Mérida*, donde se cuenta la historia de un obispo que, tras llegar de África, recibe por parte del rey Leovigildo un dominio fiscal.¹⁰⁸ Pero fue asesinado por los habitantes del lugar que le rompieron el cuello.¹⁰⁹ Aunque según nos narra la fuente, fue por las ropas harapientas y el cabello desaliñado que llevaba.¹¹⁰

2.2.2. Fuentes

Ya en el Concilio de Elvira, a principios del siglo IV, hay referencias a los sacrificios, concretamente a aquellos realizados por los *flamines* que una vez bautizados, seguían

¹⁰⁸ VSPE. III. 8-10

¹⁰⁹ VSPE. III. 11-12

¹¹⁰ VSPE. III. 11-12

llevándolos a cabo.¹¹¹Más alusiones a estas prácticas vemos en el *Liber Iudiciorum*, en el que se especifican sacrificios nocturnos a los demonios con los que se buscaba invocar a estas criaturas.¹¹²

Conocemos gracias a la obra de Martín de Braga *De correctione rusticorum*, los nombres de algunas de las divinidades a las que se rendía culto. Dioses como Júpiter, Juno, Minerva, Venus, Marte, Saturno o Mercurio.¹¹³ Con respecto a Mercurio, Martín de Braga nos detalla que en las encrucijadas algunas personas dejaban montones de piedras como sacrificio.¹¹⁴ Aparece en su obra mencionada la diosa Minerva, a la que invocaban las mujeres al tejer.¹¹⁵ Algo que como se puede extraer del Concilio II de Braga del año 572, parece ser que era llevado a cabo entre algunas mujeres al tejer, efectuando fórmulas supersticiosas mientras llevaban a cabo dicha tarea.¹¹⁶ También comenta Martín de Braga acerca de la costumbre de adornar las mesas con laurel.¹¹⁷ El derramamiento de grano y vino al fuego de un tronco.¹¹⁸ Y supersticiones como elegir el Viernes (día en honor de la diosa Venus) para contraer matrimonio.¹¹⁹

Podemos apreciar ritos relacionados con el culto a los espíritus de los fallecidos. En el Concilio II de Braga del año 572 se alude a las celebraciones de misas en las tumbas de los muertos.¹²⁰Y en el mismo Concilio se recoge la práctica de llevar alimentos a las tumbas de los difuntos.¹²¹ El III Concilio de Toledo del 589 menciona que una serie de cánticos fúnebres se realizaban cuando se llevaba a cabo el enterramiento de los religiosos, junto a golpes en el pecho por parte de familiares y siervos, sin que esto encajase con los ritos de los cristianos.¹²² En el Concilio de Valencia del año 594 se referencia la manera en la que debían de llevarse a cabo los funerales del obispo y como deben ser enterrados.¹²³

¹¹¹ C. elv. c. II

¹¹² Leg. Visig. VI. 2, 4

¹¹³ Mart. Brac. De corr. rust. 7

¹¹⁴ Mart. Brac. De corr. rust. 7

¹¹⁵ Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹¹⁶ C. II. Brac. LXXV

¹¹⁷ Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹¹⁸ Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹¹⁹ Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹²⁰ C. II. Brac. c. LXVIII

¹²¹ C. II. Brac. c. LXIX

¹²² C. III. Tol. c. XXII

¹²³ C. Val. c. IV

Concretamente se resaltaba que no eran enterrados lo antes posible ni se realizaban los sacrificios a Dios para que su alma descansase a tiempo.¹²⁴

Estas prácticas relacionadas con el culto a los difuntos recuerdan a las ofrendas de alimentos que en el mundo grecorromano se hacían a los difuntos. Estacio en su obra referencia esta costumbre de ofrecer manjares y bebidas sagradas.¹²⁵ En este caso a los *manes*. También encontramos ofrendas alimenticias en la Eneida de Virgilio, cuando tras enterrar a Anquises una serpiente viscosa tras deslizarse por los altares, gustó de los manjares ofrecidos.¹²⁶ Lo que llevó a Eneas a pensar que era el genio¹²⁷ de su padre o un espíritu servidor.¹²⁸ Más contemporáneamente a los hechos, los *manes* son nombrados por Isidoro en sus *Etimologías*.¹²⁹

2.2.3. Estado de la Cuestión

Almagro Gorbea pone de manifiesto que las referencias de Martín de Braga en *De correctione rusticorum* al amontonamiento de piedras en las encrucijadas, que se relaciona con una praxis en honor a Mercurio, han sido cuestionada por la historiografía, puesto que el dios Mercurio romano carecía de cualquier tipo de relación con el mundo funerario (Almagro Gorbea, 2015, p. 371). En Hispania, esta divinidad era la *interpretatio* latina del dios Lug, un dios celta psicopompo y polifuncional, más cercano al dios Hermes del Panteón griego, y dada su función como guía de las almas, este Lug terminará por ser asimilado a San Cristóbal (Almagro Gorbea, 2015, p. 371).

Según Almagro Gorbea, contamos en la península con ejemplos de algunos *Sacra Saxa*, es decir, peñas sagradas que se encuentran asociadas a una serie de ritos o mitos de origen ancestral (Almagro Gorbea, 2022, p. 508). En muchos casos estos lugares de culto terminaron destruidos durante el proceso de cristianización, ejemplo de esto encontramos en la Lusitania, donde Martín de Braga siguió el ejemplo de Martín de Tours, llevando a cabo la destrucción de no pocos de estos lugares de culto (Almagro Gorbea, 2015, p. 371). De esta destrucción aún quedan algunos restos arqueológicos, como pueden ser roturas físicas notables en algunas de estas peñas sagradas, como las habidas en la Dehesa de

¹²⁴ C. Val. c. IV

¹²⁵ Stat. Silvas. 19-200

¹²⁶ Verg. Aeneid. V, 85-94

¹²⁷ Del latín *genii*, unos espíritus que se establecían en las sepulturas (Saco López, 2018, p. 38)

¹²⁸ Verg. Aeneid. V, 95-96

¹²⁹ Isid. Hisp. Etym. VIII. 6

Valcorchero, Plasencia (Almagro Gorbea, 2015, p. 371). También tenemos como ejemplo el altar de tipo rupestre del “Cantamento de la Pepina de la Sierra”, situado en Fregenal, o el también altar rupestre de “La Zafrilla de Malpartida” (Almagro Gorbea et al., 2021, p. 30). La cristianización de estos lugares de culto se llevó a cabo mediante el establecimiento de cruces (Almagro Gorbea, 2015, p. 371). El fin de estas cruces era que estas apartasen a los demonios o a las divinidades paganas y tras esto se encomendaban o bien a la Virgen o a alguno de los Santos (Almagro Gorbea et al., 2021, p. 30). Estas cruces podían ser físicas (Almagro Gorbea, 2015, p. 371). Pero también podían ser pintadas o grabadas, como en los casos del *lucus* de Diana en Segobriga, en el de San Alberto de Ribeira situado en la Coruña, La Peña Carnicera de Mata en Alcántara o en el ya mencionado “Canto de los Responsos” (Almagro Gorbea et al., 2021, p. 30).

En Ávila, como han referenciado Almagro Gorbea y Alonso Romero, el nombre de la peña sagrada “Canto de los Responsos” parece aludir, según la cultura popular, a los espíritus de los difuntos que vagaban por el territorio y que podían afectar de manera negativa a los que pasaban por allí si no se les realizaba una ofrenda con el ritual debido, en este caso, arrojar a su cumbre una piedra como “responso” (Almagro Gorbea y Alonso Romero, 2022, p. 64).

Para Barandela Rivero, hasta el siglo VI, o incluso hasta la definitiva y posterior cristianización de las zonas rurales, parece que un elemento presente en todas las villas luso-romanas y en los posteriores casales¹³⁰ en los que se terminaron fragmentando, fue el lugar de culto familiar, el *outeiro* (Barandela Rivero et al., 2005, p. 54). Se piensa que el *outeiro* podría ser una institución socio-religiosa que posiblemente partió de los indoeuropeos, viviendo distintas evoluciones e influencias, mantuvo su vigencia en época romano tardía e incluso algunos de sus vestigios se pueden detectar en la edad media, aunque bastante cristianizados (Barandela Rivero et al., 2005, p. 54). Estos *outeiros* eran habitualmente una colina o zona en altura que destacaba cerca de la villa o casal, en el que se levantaba un altar dedicado a las ofrendas que se entregaban a las divinidades protectoras (Barandela Rivero et al., 2005, p. 54). La llegada del cristianismo llevará a que los ritos pasen a realizarse en la iglesia, pero por las prohibiciones que se ven en los concilios, parece que continuaron realizándose las ofrendas, especialmente en el “campo”,

¹³⁰ “Del lat. tardío *casalia* “límites de una propiedad rústica”, n. pl. de *casālis* “relativo a la granja”.” (Real Academia Española, s.f.).

es decir, en el *outeiro*, y es probable que lo hiciesen a las mismas divinidades paganas pero encubiertas (Barandela Rivero et al., 2005, p. 55).

Sobre el culto a los muertos, dice Saco López que, en general, esta actividad se encuadra dentro del interés que en la religión romana hubo de aplacar los “componentes malignos” de los espíritus (Saco López, 2018, p. 40). Para Sanz Serrano, es posible que la práctica recogida en el IV Concilio de Toledo del año 633, acerca del enterramiento y el funeral de los obispos, estuviese tratando de evitar que se llevasen a cabo rituales relacionados con los tratamientos de los difuntos antes de que estos fuesen enterrados (Sanz Serrano, 2003b, p. 69). Prácticas que la Iglesia pretendía mermar en la población, pues difieren del duelo, la misa, la oración y los cánticos fúnebres que se llevaban a cabo en el interior de los espacios sacros cristianos (Sanz Serrano, 2003b, p. 70). Como explica Arenas Gallego, los anteriormente mencionados *manes* eran espíritus de antepasados que formaron parte del panteón familiar tras morir, ejerciendo como protectores tanto del hogar como de la familia (Arenas Gallego, 2023, p. 36). Su origen es incierto y era desconocido incluso para los mismos romanos (Arenas Gallego, 2023, p. 36). Pero si sabemos que las ceremonias que se realizaban en su honor eran llevadas a cabo principalmente en torno a los sepulcros (Arenas Gallego, 2023, p. 40).

Como pone de manifiesto Ardanaz Arranz, en algunas necrópolis visigodas han sido encontrados elementos relacionados con prácticas rituales vinculados con la religiosidad rural. Tradicionalmente se ha mantenido la afirmación de que, en las necrópolis visigodas, a diferencia de las de origen merovingio o las necrópolis germánicas del norte de las Galias y Europa Central, no se realizaban ningún tipo de ofrendas (Ardanaz Arranz, 2000, p. 238). La realidad es que esta era una costumbre practicada que se vio acrecentada en la Península ibérica con la costumbre de origen romano de alimentar los familiares a sus fallecidos (Ardanaz Arranz, 2000, p. 238).

Como ejemplo tenemos el caso de la necrópolis visigoda de “Cacera de las Ranas”, fechada en torno a finales del siglo V y principios del siglo VI, en la que se han descubierto restos de pequeños animales, más específicamente de roedores o crustáceos, lo cual es un claro ejemplo de actividad cultural (Ardanaz Arranz, 2000, p. 238). Estos restos, junto a otros hallados en esta necrópolis, como pueden ser cenizas, carbones, adobes, huesos quemados, muretes, la oblación de alimentos, ofrendas situadas en el interior de recipientes cerámicos, los restos óseos que se han encontrado agrupados en el interior o fuera de la sepultura, huesos desplazados, cráneos posicionados de maneras específicos, etc. muestran

una compleja simbología con raíces muy profundas, que nos trasmite la idea de unos rituales funerarios ricos y complejos (Ardanaz Arranz, 2000, p. 239).

Unos descubrimientos similares a los que reflejan Galindo San José y Sánchez Sánchez-Moreno que se encontraron en la necrópolis visigoda de “Gerona 4”, situada en Móstoles y fechada en torno a finales del siglo III y principios del siglo VI, considerada como una de las últimas manifestaciones paganas y el anuncio de las primeras de tipo cristiano, donde quedaron evidencias de la práctica del banquete ritual (Galindo San José y Sánchez Sánchez-Moreno, 2005, p. 74).

Igualmente, se han observado, como pone de manifiesto Oñate Baztán, en la necrópolis de “Loranca”, en Fuenlabrada, Madrid, evidencias del mantenimiento de rituales de origen pagano (Oñate Baztán, 2009, p. 216). En concreto, en dos necrópolis situadas a no más de 200 metros de distancia, cuyo uso se dio entre el siglo VI y VII (Oñate Baztán, 2009, p. 211). Al igual que en el caso de la necrópolis de “Cacera de las Ranas”, se trata con casi total probabilidad, de elementos relacionados con banquetes funerarios (Oñate Baztán, 2009, p. 216). Estos restos descubiertos en las sepulturas 22400 y 23500 consisten dos cuencos con formas semiesféricas, uno de ellos posicionado boca arriba y el otro boca abajo, ambos situados a la derecha de la cabeza del inhumado (Oñate Baztán, 2009, p. 216). Más evidencia de este tipo de banquetes se encuentra en la sepultura 12900, consistentes en una mancha con forma circular que contiene residuos de carbones, restos de tipo óseo animal y algunos fragmentos cerámicos (Oñate Baztán, 2009, p. 216). Otro de los hallazgos que ha sido relacionado con el mantenimiento de formas culturales paganas fue descubierto en la sepultura 23500 y constituye una serie de monedas de bronce, un total de 31, las cuales se teoriza que podrían estar vinculadas al mito del óbolo de Caronte (Oñate Baztán, 2009, p. 216).

Hierro Gárate refleja como en la cueva de “Las Penas”, en Cantabria, se encontró un enterramiento múltiple de origen visigodo (Hierro Gárate, 2011, p. 352). Datado entre el último cuarto del siglo VII y todo el VIII (Hierro Gárate, 2011, p. 359). De este enterramiento fueron recuperados, entre otras cosas, granos de trigo carbonizados (Hierro Gárate, 2011, p. 359). Tras la presencia de estos granos en los enterramientos puede ocultarse una práctica de tipo “necrofóbico” (Hierro Gárate, 2011, p. 393). En un inicio se pensó que podía tratarse de una ofrenda de comida o una suerte de viático que formase parte del ajuar (Hierro Gárate, 2011, p. 393). Pero teorías más actuales refieren a que podría relacionarse con una práctica ritual de origen pagano, consistente en la quema de

granos donde repose el cuerno inhumado, con la finalidad de que se garantizase la seguridad y el bienestar de los vivos (Hierro Gárate, 2011, p. 393). El miedo a los muertos podía explicar en parte la elección de algunos lugares de enterramiento, así como el tratamiento *Post mortem* de los cuerpos, como sucede con los cráneos parcialmente destruidos y posteriormente quemados encontrados en las cuevas de “Las Penas” y “La Garma” (Hierro Gárate, 2011, p. 392). Una hipótesis es que estos restos fueron destruidos intencionalmente, con la idea de evitar la posible vuelta de los fallecidos con la voluntad de molestar a los vivos o incluso de matarlos mediante la propagación de enfermedades (Hierro Gárate, 2011, p. 392).

González Romero, Carrasco Rus y Castañeda comentan sobre la decoración de una hebilla de época visigoda encontrada que dió pie a interpretaciones al mantenimiento de ritos paganos. Encontrada en Villanueva de Mesía, Granada, fue datada entre el siglo VII-VIII (González Romero et al., 1975, p. 209). En su decoración se aprecian motivos altamente esquematizados que evocan elementos vegetales como hojas de helecho, con un diseño que degenera hacia lo geométrico, enrollándose los tallos en una suerte de circuitos que pueden albergar antecedentes en la estilización de los ojos del pájaro del dios Odín (González Romero et al., 1975, p. 212). Algunos autores consideraron este como el pájaro de las batallas, un amuleto de buena suerte, aunque es probable que la persona que grabó estos motivos decorativos en la hebilla desconociera el significado que tenía y su relación al culto odínico, pues este hacía mucho que había sido abandonado (González Romero et al., 1975, p. 213). Actualmente, según Barroso Cabrera y Morín de Pablos la viabilidad de la relación entre las representaciones de aves en el arte visigodo con un pasado pagano, sea este godo o romano, no son del todo concluyentes, como en el caso de las famosas “fibulas aquiliformes” (Barroso Cabrera y Morín de Pablos, 2023, p. 359). Puesto que muy posiblemente estas representaciones aviares estaban relacionadas con concepciones de poder imperial (Barroso Cabrera y Morín de Pablos, 2023, p. 364).

2.3. Festividades Paganas

2.3.1. Definición

Las fiestas y la forma de celebración de las mismas son una de las manifestaciones donde confluyen la religiosidad y la cultura, constituyéndose en transmisores de conocimientos tradicionales tras pasados entre las distintas generaciones (Labaca Zabala, 2016, p. 1).

Las festividades paganas, destacan por no adecuarse al calendario cristiano, por lo que el cristianismo terminará por adaptar las festividades oficiales a su calendario, rememorando sus efemérides más relevantes, pero no por esto las festividades paganas desaparecerán, o al menos no se disiparán sin dejar huella estas antiguas costumbres (Morfakidis Filaktos, 1994, p. 150). La manera de celebrar las fiestas era similar al mundo grecorromano, con bailes, banquetes y espectáculos (Sánchez Andújar, 2016, p. 18). Y estas formas de celebración terminaron por conservarse, teniendo cierta continuidad en las ceremonias y festejos cristianos, como podrían ser aquellas dedicadas al culto de los santos (Sánchez Andújar, 2016, p. 18).

2.3.2. Fuentes

Las fuentes nos hablan del mantenimiento de algunas de estas festividades y sobre la manera en la que se celebraban. Ejemplo de estas lo encontramos nuevamente en la obra *De correctione rusticorum*, en la que Martín de Braga reprende a los rústicos la celebración de las Vulcanales.¹³¹ Esta festividad conmemora el quinto día de la semana, honrando al dios romano Júpiter, en el que, según recoge el Concilio de Narbona del año 589, se tomaba el día como festivo.¹³² Igualmente, Martín de Braga recrimina el festejo de las Calendas de enero.¹³³ Reprocha en su obra que los *rústicos* creyeron erróneamente que, estas calendas de enero, eran el momento en el que daba inicio el año.¹³⁴ Una práctica en la que, según podemos extraer del Concilio II de Braga del 572, se entregaban a la diversión y se cubrían las casas con laurel o con el verdor de los propios árboles.¹³⁵ Isidoro de Sevilla, en su obra *De ecclesiasticis officiis*, hace mención a la celebración de las calendas de enero. En esta obra habla sobre la imposición del ayuno en estas fechas, algo impuesto por la Iglesia, animada a corregir el error que cometían los gentiles.¹³⁶ A respecto del ayuno, San Basilio de Cesarea en sus homilías ya puntualizaba que el ayuno verdadero consiste en estar libre de todos los vicios.¹³⁷ Nos sigue explicando Isidoro en *De ecclesiasticis officiis* que Jano, de quien el mes tomaba nombre, era un gerifalte de los paganos al que rendían culto como si de un dios se tratase, y que estos legaron a las siguientes generaciones el religioso honor de la tributación mediante una serie de

¹³¹ Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹³² C. Narb. c. XV

¹³³ Mart. Brac. De corr. rust. 10

¹³⁴ Mart. Brac. De corr. rust. 10

¹³⁵ C. II. Brag. c. LXXIII

¹³⁶ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,1

¹³⁷ Basilius. Caes. Homil. I, 10

espectáculos y actos de lujuria, que dieron el carácter sagrado a este día.¹³⁸ Un día en el que algunos, prosigue Isidoro, imitando a algunas especies monstruosas, actúan como si se hubiesen convertido en animales feroces.¹³⁹ Mientras que otros adoptan gestos femeninos, mostrando afeminado su rostros.¹⁴⁰

A los coetáneos, no sólo les preocupó la celebración de estas festividades paganas, también les inquietó como estas formas de celebración se mantuvieron en los festejos de índole cristiano. Así nos dice Isidoro en *De ecclesiasticis officiis* sobre la celebración de las calendas, en las que los que bailan producían un gran ruido con los pies y los que corean al rito del baile lo hacían con las palmas.¹⁴¹ Y que personas de uno y otro sexo se mezclan los unos con los otros.¹⁴² Otro ejemplo tenemos en el Concilio III de Toledo del 589, que comenta cómo las gentes que debían acudir a los oficios divinos en su lugar se entregaban a los bailes y cánticos de tipo indecoroso, que estorbaban a los oficios religiosos.¹⁴³ En la *Vita Sancti Aemiliani*, se narra que cuando San Millán acude a Cantabria, reúne al Senado local en la festividad de Pascua y les reprocha su comportamiento indecoroso en esas fechas tan señaladas como crímenes, homicidios, hurtos, incestos, violencias y otros vicios.¹⁴⁴

Otra referencia a la manera de celebrar las festividades la podemos ver en el Concilio X de Toledo del año 656, en el que se intuye que algunas fiestas cristianas no eran celebradas de manera ortodoxa y se insta a la celebración del día de la Madre del señor en un mismo día en todo el territorio.¹⁴⁵

2.3.3. Estado de la Cuestión

Las Vulcanales, como explica Sánchez Andújar, estaban muy probablemente vinculadas con el culto al fuego y los metales (Sánchez Andújar, 2016, pp. 18-19). Por su parte, Jiménez Sánchez explica cómo las calendas se situaban dentro del calendario festivo romano (Jiménez Sánchez, 2017a, p. 162). Estas se realizaban en honor al dios *Jano*

¹³⁸ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,1

¹³⁹ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,2

¹⁴⁰ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,2

¹⁴¹ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,2

¹⁴² Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,2

¹⁴³ C. III. Tol. c. XXIII

¹⁴⁴ Braulio. Vita Aem. XXVI

¹⁴⁵ C. X. Tol. c. I

*bifrons*¹⁴⁶, que cerraba y abría el año, por lo que si algo caracterizaba esta festividad era la búsqueda de renovación y regeneración que impulsan la prosperidad (Jiménez Sánchez, 2017a, p. 162). La manera de celebrarlas era con profusos banquetes, decoraciones del hogar, intercambios de regalos, fiestas, etc. y esto preocupaba enormemente a las autoridades eclesiásticas católicas, especialmente la concerniente a la caracterización de los participantes como animales (Jiménez Sánchez, 2017a, pp. 162-163, 166-168). Entre estos animales destacaban ciervos, es decir el *ceruulum facere*, pero también toros, becerros, etc. (Jiménez Sánchez, 2017a, pp. 166-168). Por ello, aunque para los participantes estos disfraces no supusieran nada más que un entretenimiento, sin interés en rituales supersticiosos o idolátricos, fueron prohibidas y duramente castigadas (Jiménez Sánchez, 2017a, pp. 168-170).

Los verdaderos orígenes de la costumbre de encarnar animales, explica Jiménez Sánchez, se podrían rastrear en el antiguo culto celta al dios *Cernunnos* (Jiménez Sánchez, 2017a, pp. 170-171). Algunos aspectos de este culto pudieron sobrevivir en el campo como rituales de fertilidad, mientras que en las ciudades lo hicieron en forma de mascaradas¹⁴⁷ (Jiménez Sánchez, 2017a, p. 171). Este *Cernunnos*, como nos cuentan Reboreda Morillo y Castro Pérez, fue un dios celta caracterizado por su cornamenta de ciervo, a veces representado como tricéfalo, acompañado por una serpiente-carnero, un ciervo, jabalí o perros, dejando claro su papel como Señor de los Animales, que domina la naturaleza, pero también la prosperidad y la regeneración, así como la muerte y la vida más allá de esta (Reboreda Morillo y Castro Pérez, 2003-2004, pp. 144-149). En el nordeste de la Galia se asocia a esta deidad con la serpiente-carnero (Reboreda Morillo y Castro Pérez, 2003-2004, pp. 151-153).

Pese a los diversos intentos por modificar la celebración de las Calendas, explica Jiménez Sánchez, como los que llevó a cabo Martín de Braga y su intención de trasladar la celebración del inicio del año al 25 de marzo, o los de Isidoro de Sevilla, que optó la adaptación de esta festividad al calendario cristiano, lo que transformaría profundamente su significado, pasando a ser un tiempo de moderación y ayuno (Jiménez Sánchez, 2017a, pp. 174-177). No lograron erradicar las prácticas paganas que realizaban, puesto que

¹⁴⁶ Su celebración queda plasmada en la obra de Herodiano, cuando habla sobre la fiesta en honor del dios local más antiguo de Italia Hdn. Ab exc diu Marc. 16,1

¹⁴⁷ “Se trata de fiestas caracterizadas por la inversión de papeles, la anulación de las convenciones sociales y la participación de toda la familia, niños y mayores, señores y esclavos” (Bellido Blanco, 2022, p. 4).

algunas costumbres, como celebrar fiestas e intercambiar regalos, se siguieron llevando a cabo (Jiménez Sánchez, 2017a, p. 184).

Las críticas por parte de la Iglesia no sólo estaban dirigidas hacia la festividad en sí misma, sino que, como aclara Jiménez Sánchez, también se centraron en las formas de celebración, es decir, los bailes y danzas populares. La reprobación se centró en los excesos que se cometían en esas danzas (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 456). Los intelectuales cristianos habían heredado el concepto platónico de *schema*¹⁴⁸, debiendo el buen cristiano de comportarse según esos esquemas (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 457). Danzar de manera desenfrenada alejaba al cristiano del cumplimiento de la *choreia*¹⁴⁹ (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 457). Además, estos bailes no dejaban de ser un hilo conductor hacia la idolatría, la inmoralidad y la alteridad religiosa (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 457). Para los eclesiásticos eran pervivencias del paganismo que contaminaban con idolatría los actos religiosos, incitando la nostalgia por los cultos antiguos (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 458). En cambio, para los fieles cristianos era una forma de religiosidad, experimentando su devoción cristiana de un modo que se alejaba de lo señalado por la Iglesia (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 458).

Muchos de estos bailes, comenta Jiménez Sánchez, se realizaban en el mundo rural, y el que este estuviese tan relacionado con las prácticas paganas derivó en que algunas formas de festejo rural, como la *ballatio*, fuesen vistas por las autoridades eclesiásticas con una óptica despreciativa (Jiménez Sánchez, 2021b, pp. 472-475). Curiosamente, el hecho de que las prácticas paganas se implantasen en celebraciones cristianas favorecerá la cristianización de las mismas, es decir, como expresa, Jiménez Sánchez, “el cristianismo se impuso sobre el paganismo porque él mismo se fue paganizando progresivamente” (Jiménez Sánchez, 2021a, p. 85).

2.4. Magia y Adivinación

2.4.1. Definición

La magia es la “hermana bastarda” de la religión (Jiménez Sánchez, 2015, p. 39). Tanto la una como la otra comparten la idea de existencia de unos seres sobrehumanos capaces de

¹⁴⁸ Códigos de buena conducta (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 457).

¹⁴⁹ Otro tipo de baile, más armonioso, que era parte de la *paideia* (educación) (Jiménez Sánchez, 2021b, p. 457).

actuar en las fuerzas de la naturaleza, en la posibilidad de obtener un favor, en el uso de palabras y fórmulas simbólicas en lenguajes arcaicos, el consumo de sustancias y la existencia de tabúes (Jiménez Sánchez, 2015, p. 40). Pese a estas posibles similitudes, a diferencia de la religión, la magia busca conminar a estos poderes para lograr un beneficio, evitar un perjuicio o provocarlo (Jiménez Sánchez, 2015, p. 41). Para Marco Simón, no es válida la dicotomía que tradicionalmente ha sido establecida entre lo que se considera religión y lo que es considerado como algo mágico y por lo tanto caracterizado como una desviación de la norma social (Marco Simón, 2007, p. 18)

Por otro lado, en la antigüedad tardía, la adivinación es presentada como la capacidad de conocer el presente y el futuro, interpretando signos sobrenaturales mediante seres u objetos que cumplen la función vehicular de comunicación con la divinidad (Sanz Serrano, 1989, p. 369). En esta definición quedaban encuadrados tanto ritos precristianos, como prácticas domésticas y las llamadas artes oscuras (Sanz Serrano, 1989, p. 369).

Sobre la adivinación ya dijo en su momento Cicerón en su obra *De divinatione* que esta era una creencia vieja, que se había mantenido desde el tiempo de los héroes y que había sido ratificada por el asentimiento del pueblo romano al resto de los pueblos.¹⁵⁰ También decía que no había pueblo, por muy sofisticado o muy salvaje que fuese, que no creyese que el futuro puede manifestarse a través de diversos signos, así como ser captado por algunas personas.¹⁵¹ Con lo que nos hacemos una idea de lo extendido y antiguo de esta praxis.

Estas prácticas relacionadas con el paganismo y con los demonios son ya criticadas en la apología de Tertuliano, en la que se decía que los charlatanes, con ayuda de ángeles y demonios, logran que hasta “cabras” y “mesas” profeticen.¹⁵² Algo parecido hace Orígenes, en su apologética contra Celso donde habla de la adivinación como una obra demoníaca.¹⁵³

¹⁵⁰ Cic. *De adivina*. I.1

¹⁵¹ Cic. *De adivina*. I.1

¹⁵² Tert. *Apol.* I. 23, 1

¹⁵³ Orig. *Contr Cel.* IV. 92

2.4.2. Fuentes

Para Isidoro de Sevilla, el inventor de la magia, según así lo establece en su obra *Chronica mundi*, fue el mismísimo Zoroastro.¹⁵⁴ En sus *Etimologías* podemos apreciar la connotación negativa que podían llegar a tener estos magos y su relación con los maleficios, pues para Isidoro de Sevilla, el poder de los magos emanaba directamente de los ángeles perversos.¹⁵⁵ Isidoro define a los magos como aquellos a los que las personas han otorgado el nombre de “maléficos”, dada la dimensión de sus crímenes.¹⁵⁶ En las pizarras visigodas encontramos ejemplos de los maleficios que se podían llevar a cabo. En concreto en la Piz. Vis nº151 aparece un maleficio en contra de un personaje llamado *Serpentius* que sirve a Rufina, donde se le desea que un cáncer le persiga.¹⁵⁷ También la Piz. Vis nº 152 parece apuntar en la misma dirección, maldiciendo a alguien con esta enfermedad, aunque no aparece el nombre del maldecido.¹⁵⁸ Uso de magia con fines perversos parecían también hacer uso algunos eclesiásticos, como se extrae del Concilio II de Braga del año 572, en concreto de encantamientos y ligaduras.¹⁵⁹

Otra práctica que se engloba en la categoría de la magia es el exorcismo, pues esta la llevaban a cabo los sortílegos y adivinos, al menos según nos hace ver el Concilio II de Braga del año 572, ya que eran estas personas quienes podían conseguir que los espíritus malos abandonaran las casas.¹⁶⁰ En el Cronicón, se dice que el emperador Justino II (565-578) está aquejado de una enfermedad que algunos consideran un ataque cerebral, mientras que otros una posesión demoníaca.¹⁶¹

Ya en su momento Tertuliano, en su apología, resaltó la capacidad de los demonios de enfermar a las personas.¹⁶² Y Orígenes replicaba a Celso, en su obra *Contra Celso*, que a diferencia de las artes de los paganos, no era mediante el nombramiento de demonios ni encantamientos como los cristianos conjuraban y expulsaban a los demonios, sino por el nombre de Jesús.¹⁶³ San Millán aparece como un ejemplo de esto ya que, según la *Vita Sancti Aemiliani*, era capaz de exorcizar demonios, puesto que sanó a un diácono

¹⁵⁴ Isid. *Hisp. Chron. mundi*. 3184

¹⁵⁵ Isid. *Hisp. Etym.* VIII. 9, 3

¹⁵⁶ Isid. *Hisp. Etym.* VIII. 9, 9

¹⁵⁷ Piz. Vis, n 151

¹⁵⁸ Piz. Vis, n 152

¹⁵⁹ C. II. Brag. c. LIX

¹⁶⁰ C. II. Brac. c. LXXI

¹⁶¹ Bic. Chr a. 573, 3

¹⁶² Tert. *Apol.* I. 23, 1

¹⁶³ Orig. *Contr Cel.* IV. 92

endemoniado.¹⁶⁴ También ayudó al siervo de un tal Tucencio, al que libró del demonio.¹⁶⁵ De igual manera hizo con el siervo del conde Eugenio.¹⁶⁶ Al senador Nepociano y su mujer Proseria.¹⁶⁷ Con la hija del curial Máximo.¹⁶⁸ Y con la casa del senador de Parpalinas, Honorio, de la que exorcizó al demonio.¹⁶⁹

Supersticiones y encantamientos sustituían, según el Concilio II de Braga del año 572, la adoración a Dios.¹⁷⁰ Martín de Braga, en *De correctione rusticorum*, arremete contra la atención hacia los signos del diablo mediante pájaros, estornudos y otras cosas.¹⁷¹ Y contra la conservación de diabólicos sortilegios y fórmulas mágicas inventadas por brujos y hechiceros.¹⁷²

Se nos habla de los agoreros en el IV Concilio de Toledo del 633.¹⁷³ Mención a los encantadores tenemos en el Concilio XVI de Toledo del año 693, en el que se explica cómo las personas engañadas por el “enemigo del género humano” se acaban convirtiendo.¹⁷⁴

El temor a la magia dentro del cuerpo episcopal nos lo esclarece el Concilio de Mérida del año 666, en el que se acusa a algunos obispos que, tras enfermar, culpaban de sus males a algunos de sus siervos, a los que incriminaban el uso de maleficios contra ellos.¹⁷⁵ Bajo una idea similar a los maleficios se sitúan las “misas a los vivos”, que son mencionadas en el XVII Concilio de Toledo del 694, encaminadas, como dice su canon, no al descanso del alma de un difunto sino a que aquel por el cual se ofrecía ese sacrificio terminase cayendo en un trance mortal, dada la eficacia de la oblación.¹⁷⁶ Y alusiones al uso de pociones y maleficio por parte de algunas mujeres con sus maridos, con el propósito de confundir sus mentes cuando estas habían cometido adulterio y no ser así juzgadas por ello en el *Liber Iudiciorum*.¹⁷⁷

¹⁶⁴ Braulio. Vita Aem. XII

¹⁶⁵ Braulio. Vita Aem. XIII

¹⁶⁶ Braulio. Vita Aem. XIV

¹⁶⁷ Braulio. Vita Aem. XV

¹⁶⁸ Braulio. Vita Aem. XVI

¹⁶⁹ Braulio. Vita Aem. XVII

¹⁷⁰ C. II. Brag. c. LXXIV

¹⁷¹ Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹⁷² Mart. Brac. De corr. rust. 16

¹⁷³ C. IV. Tol. c. XXIX

¹⁷⁴ C. XVI. Tol. c. II

¹⁷⁵ C. Emer. c. XV

¹⁷⁶ C. XVII. Tol. c. V

¹⁷⁷ Leg. Vis. III. 4, 13

Refiere Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* el uso que, de la sangre, las víctimas y sus cuerpos hacían los magos.¹⁷⁸ También a los Nigromantes, magos capaces de resucitar a los muertos, y a los hidromantes, capaces de invocar demonios con el agua.¹⁷⁹ Podían los magos además crear venenos, como apreciamos en los envenenadores o *veneficis* nombrados en el *Liber Iudiciorum*.¹⁸⁰ Los maleficios, según aparece en esta fuente, podían realizarse no solo contra las personas, sino que también eran blanco de este tipo de magia las bestias, los campos o incluso los árboles.¹⁸¹

Parece ser que se daban violaciones de sepulcros, según nos dice el *Liber Iudiciorum*, con intenciones que van desde el robo de joyas o vestidos.¹⁸² Hasta la creación de remedios (*remedium*) con los restos del fallecido en cuestión.¹⁸³

Referencias a la creencia en la astrología y en las matemáticas, seguramente usadas con fines adivinatorios, aparecen ya en el Concilio I de Toledo, entre los años 397-400.¹⁸⁴ Isidoro en las *Etimologías* diferencia entre la astronomía, que consiste en el estudio del movimiento del cielo, el orto, los astros, etc. y la astrología, la cual tiene una parte supersticiosa.¹⁸⁵ Esta parte supersticiosa consiste en los intentos de los astrólogos de encontrar augurios en las estrellas, así como descubrir lo que los signos zodiacales tienen preparado para las personas y predecir, mediante los astros, como será el nacimiento y el carácter de alguien.¹⁸⁶ Y pese a que el hispalense reconoce que los cometas cuando aparecen pueden presagiar la llegada de la peste, el hambre o la guerra.¹⁸⁷ Se posiciona totalmente en contra de la observación de los signos estelares, así como del horóscopo y otras supersticiones relacionadas con el conocimiento hacia los astros, que, como puntualiza, están relacionados con los hados, pues esto era algo que iba claramente en contra de la fe cristiana.¹⁸⁸ Aun con la contrariedad que suponía con respecto a la fe

¹⁷⁸ Isid. Hisp. Etym. VIII.9, 10

¹⁷⁹ Isid. Hisp. Etym. VIII.9, 11-12

¹⁸⁰ Leg. Vis. VI. 2, 3

¹⁸¹ Leg. Vis. VI. 2, 5

¹⁸² Leg. Vis. XI. 2, 1

¹⁸³ Leg. Vis. XI. 2, 2

¹⁸⁴ C. I. Tol. c. XV

¹⁸⁵ Isid. Hisp. Etym. III. 27, 1

¹⁸⁶ Isid. Hisp. Etym. III. 27, 2

¹⁸⁷ Isid. Hisp. Etym. III. 71 ,16

¹⁸⁸ Isid. Hisp. Etym. III. 71 ,38

cristiana este tipo de convicciones, insiste Isidoro en que algunos creyeron poder predecir el futuro mediante “falsos cálculos” que recibían el nombre de astrología.¹⁸⁹

Isidoro, en *Etimologías*, diferencia entre los encantadores, que utilizan la palabra, los ariolos, formuladores de terribles plegarias, los arúspices, que observan las horas y las entrañas de los animales, los augures, que observan el vuelo y el canto de las aves, pitonisas, astrólogos, genetliacos, que prestaban atención al día del nacimiento, sortílegos y salisatores.¹⁹⁰ En *De ecclesiasticis officiis*, cuando habla sobre las calendas de enero, Isidoro de Sevilla explica cómo algunas personas profanan ese día mediante la práctica de augurios.¹⁹¹ El *Liber Iudiciorum* menciona a los ariolos, los arúspices y a los vaticinadores, que aparecen referenciados como otro tipo de adivinos.¹⁹² En estos “engaños” podían caer todo tipo de personas, incluidos los jueces, de los que sabemos por el *Liber Iudiciorum*, algunos de ellos, “vacíos de espíritu”, recurrían a sus servicios cuando necesitaban conocer la verdad a la hora de emitir un veredicto.¹⁹³

El uso de la magia se manifiesta así mismo en los intentos por intentar controlar el clima. Esta praxis se ejecutaba mediante el uso de amuletos, que como nos especifica Isidoro de Sevilla en las *Etimologías*, eran sortilegios que se realizaban en marcas u objetos y que debían de llevarse colgados o atados.¹⁹⁴ Y de igual manera con el empleo de filacterias¹⁹⁵. Los conjuros que acompañaban a los amuletos y filacterias podían incluir pasiones de mártires y fórmulas litúrgicas que aumentaban su poder y eficacia. Como ejemplos de esto tenemos la Piz.Vis nº 3, una posible filacteria, en la que se aprecian los nombres de los arcángeles Uriel y Gabriel.¹⁹⁶ La Piz.Vis nº 104, en la que encontramos similitudes con las pasiones de San Cristóbal y San Bartolomé.¹⁹⁷ La Piz.Vis nº123, en la que se aprecian también menciones a Gabriel y a otros arcángeles como Virel y Rafael.¹⁹⁸ Y la Piz.Vis nº 149, en la que se puede contemplar un conjuro contra el granizo para que los cultivos estuviesen protegidos del mismo.¹⁹⁹ El nombre que en el *Liber Iudiciorum* se les otorga a

¹⁸⁹ Isid. Hisp. Etym. III. 71 ,39

¹⁹⁰ Isid. Hisp. Etym. VIII. 9,15-29

¹⁹¹ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 41,2

¹⁹² Leg. Vis. VI. 2, 1

¹⁹³ Leg. Vis. VI. 2, 2

¹⁹⁴ Isid. Etym. VIII. 9, 30

¹⁹⁵ “Amuleto o talismán que usaban los antiguos.” (Real Academia Española, s.f., definición 1).

¹⁹⁶ Piz. Vi., n 3

¹⁹⁷ Piz. Vis. n 104

¹⁹⁸ Piz. Vis. n 123

¹⁹⁹ Piz. Vis. n 149

aquellos culpables de crear granizos es el de *gardines*.²⁰⁰ Estos se dedicaban a realizar hechizos con la intención de que el granizo cayese sobre viñas y las mieses.²⁰¹

Según se extrae de *Las Vidas de los Santos Padres Emeritenses* Masona, aparece como protector de Mérida y evita que tanto allí como en Lusitania se produzca el azote de las enfermedades.²⁰² Su sucesor, el obispo Inocencio, era capaz de invocar lluvias cuando había sequías, recorriendo junto a los feligreses las basílicas mientras rezaban súplicas a Dios.²⁰³ San Millán, según narra Valerio del Bierzo en su *Vita Sancti Aemiliani*, es otro modelo ejemplificador de hombre santo capaz de realizar curaciones. Así pues, curó a un monje de una hinchazón en el vientre.²⁰⁴ A una mujer llamada Bárbara de parálisis.²⁰⁵ Sanó a una mujer coja que en las fechas de Cuaresma, al no querer el santo ver a nadie, le pidió al menos besar su báculo y acabó sanada.²⁰⁶ Devolvió la vista a la criada del senador Sicario, orando y tocándole los ojos.²⁰⁷ Hizo crecer un madero mediante oraciones para que fuese trabajado por carpinteros y que según la narración, se convirtió en un remedio para los devotos enfermos.²⁰⁸ Sació la sed de una multitud solo con un poco de vino.²⁰⁹ E incluso tras su muerte sucedían más milagros y curaciones, como el restablecimiento de la vista de unos ciegos que se acercaron a su sepulcro.²¹⁰ Se encontró una lámpara llena de aceite en las fiestas de San Julián, que se usó como remedio para la ceguera y cojera de una mujer llamada Eufrosia, untando este aceite en sus ojos y pies.²¹¹ Inclusive nos cuentan que una niña resucitó al ser llevada a su oratorio.²¹² Es decir, en todos estos casos, prácticas o poderes que podrían catalogarse “mágicos”, pero llevadas a cabo por un hombre de la Iglesia o Santo y siempre por la gracia de Dios.

Es interesante a este respecto citar como ejemplo la homilía de Juan Crisóstomo *Contra circenses ludos et theatra*, en la que ya aparecían las fórmulas adecuadas para acabar con las inclemencias del tiempo, como fueron las letanías y súplicas de la ciudad a los

²⁰⁰ Leg. Vis. VI. 2, 4

²⁰¹ Leg. Vis. VI. 2, 4

²⁰² VSPE. V. 2,3

²⁰³ VSPE. V. 14, 2

²⁰⁴ Braulio. Vita Aem. VIII

²⁰⁵ Braulio. Vita Aem. IX

²⁰⁶ Braulio. Vita Aem. X

²⁰⁷ Braulio. Vita Aem. XI

²⁰⁸ Braulio. Vita Aem. XIX

²⁰⁹ Braulio. Vita Aem. XXI

²¹⁰ Braulio. Vita Aem. XXVIII

²¹¹ Braulio. Vita Aem. XXX

²¹² Braulio. Vita Aem. XXXI

Apóstoles (Pedro, Andrés, Pablo y Timoteo) que aplacaron las tormentas y lluvias.²¹³ Sobre estos fenómenos meteorológicos, Isidoro de Sevilla otorga toda una explicación lógica en su obra *De natura Rerum* y en concreto, para el caso que nos atañe, explica cómo se forman los truenos, los rayos, los arcoíris, las nubes, las lluvias, la nieve, el granizo, los vientos y sus nombres y que signos presentan la tempestad y el buen tiempo.²¹⁴

Así mismo, podemos apreciar el uso de la magia en las poblaciones rústicas que al recoger hierbas en los montes recitaban ensalmos que con la intención de que incrementasen sus propiedades, como también reprochaba Martín de Braga a los rústicos.²¹⁵ Isidoro de Sevilla nos cuenta en *Etimologías* sobre el uso que de hierbas y encantamientos mágicos hacían algunos criminales para transformarse en fieras y para cometer sus fechorías.²¹⁶

2.4.3. Estado de la Cuestión

Castillo Maldonado comenta que este tipo de praxis aparece en el acervo popular, con lo que afectarían no solo a los paganos, sino también a los cristianos, incluidos miembros de la jerarquía eclesiástica (Castillo Maldonado, 2007, p. 264). De igual forma, para Sanz Serrano, la adivinación se enmarca dentro de aquellas prácticas que, al conservar un valor práctico, se mantuvieron incluso entre los primeros conversos al cristianismo (Sanz Serrano, 1989, pp. 366-367).

Aquellos capaces de emplear el extraordinario poder que suponía la magia, como alude Jiménez Sánchez, eran los magos, que aparecen a ojos del cristianismo coaligados a los demonios (Jiménez Sánchez, 2013, p. 120). Al igual que la adivinación, la magia inquietó a las altas esferas del poder (Jiménez Sánchez, 2013, p. 123). Entre las actividades mágicas consideradas como especialmente peligrosas tenemos la magia maléfica, cuyo fin es damnificar a un tercero mediante los *malefici*²¹⁷ (Jiménez Sánchez, 2013, p. 124). Otras preocupaciones que causaron estos magos fueron el supuesto uso de cuerpos profanados y objetos de los difuntos (ropas, adornos) para algunos de sus rituales (Jiménez Sánchez, 2013, pp. 129-130).

²¹³ Iohannes. Chrys. Contr. lud. et theatr. 1,265

²¹⁴ Isid. Hisp. De nat. Rer. XXIX-XXXVIII

²¹⁵ Mart. Brac. De corr. rustic. 16

²¹⁶ Isid. Hisp. Etym. XI. IV, 2-3

²¹⁷ En castellano “maleficio”, “Daño causado por arte de hechicería” (Real Academia Española, s.f., definición 1).

Continúa Jiménez Sánchez comentando la teórica existencia del empleo de venenos y pociones estrechamente relacionados con la magia, ya que los hechiceros recurrían con frecuencia a los venenos para garantizar el resultado de sus maleficios (Jiménez Sánchez, 2013, pp. 129-130). También había la creencia de que recurrían a este tipo de creaciones algunas mujeres, que usaban pociones y maleficios con sus esposos, para no ser acusadas de adúlteras, con fines abortivos o procreadores (Jiménez Sánchez, 2013, pp. 130-131).

Entre aquellas personas que eran capaces de usar la magia, como nos cuenta Jiménez Sánchez, tenemos a los *inmissores tempestatum* o *tempestarii* (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 619). Estos eran personas que, usando la palabra y rituales, eran capaces de invocar determinados fenómenos climáticos como las tormentas o los granizos, que producían efectos devastadores en las cosechas (Jiménez Sánchez, 2017b, pp. 619-620). Las supersticiones vinculadas con los fenómenos meteorológicos y a la agricultura, que junto a la ganadería son la base de cualquier economía preindustrial, constituyen una de las mejores formas de acercarse a la religiosidad popular rural (Jiménez Sánchez, 2017b, pp. 618-619). Según Jiménez Sánchez, es probable que los *inmissores tempestatum* nunca existiesen y que fueran una creación popular que ayudaba a paliar la decepción de los agricultores ante la pérdida de sus cultivos, producida por estos fenómenos previamente mencionados (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 619). Sin embargo, la población rural visigoda los consideraba reales y la preocupación que generaban, al depender tanto la economía y la producción agrícola del clima que atañía al pueblo y a las élites, era manifiesta (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 619).

Según explica Jiménez Sánchez, había personas que, si bien no podían crear tormentas o granizos, trataban de evitarlas, los denominados como *defensores*, que exigían un pago por sus servicios como una parte de las cosechas (Jiménez Sánchez, 2017b, pp. 624-625). Podemos ver como en la religión popular rural la persistencia de las creencias precristianas llevó a un reacondicionamiento de antiguas creencias (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 620). Ejemplo de esto son los conjuros que acompañaban a los amuletos y filacterias, a los que se les incluían pasiones de mártires o fórmulas litúrgicas para reforzar su poder mágico, o la adaptación de antiguos dioses que fueron identificados con ángeles y santos, mientras que los espíritus malignos eran equiparados con el Diablo y sus demonios serán ahora los culpables de las inclemencias meteorológicas (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 621). También se adecuaron por parte de la Iglesia fórmulas que propiciaban u obstaculizaban los

fenómenos meteorológicos, mediante la intercesión de los obispos y hombres santos (Jiménez Sánchez, 2017b, pp. 636-639).

Estas creencias, continúa Jiménez Sánchez serán condenadas por la Iglesia por estar cargadas de paganismo (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 621). Para combatir las, la Iglesia en Hispania intentó aleccionar a sus feligreses otorgándoles una explicación racional a los fenómenos meteorológicos (Jiménez Sánchez, 2017b, p. 635).

Como declara Martínez Maza, la magia era una de las praxis más antiguas y no podía desaparecer por lo tanto de una manera fulminante, así como tampoco podía continuar sin modificarse bajo fórmulas aceptables para el dogma cristiano (Martínez Maza, 2014, p. 20). Estas tradiciones, que eran reconocidas y utilizadas por el común, fueron adaptadas al cristianismo, con obispos, ascetas y monjes como nuevos agentes mediadores que se encargaron de satisfacer las necesidades que la magia procuraba, tanto en el cuidado de las cosechas como a la hora de ayudar con la sanación de las enfermedades (Martínez Maza, 2014, pp. 20-23).

La magia curativa, explica Jiménez Sánchez, era usada también por los paganos, como ejemplo tenemos la *theurgia*, una antigua magia benéfica (Jiménez Sánchez, 2013, p. 132). Dentro de la Iglesia existían igualmente prácticas curativas que podemos denominar como mágicas. Este es el caso de los taumaturgos²¹⁸, cuya capacidad curativa, a diferencia de la que se podía conseguir mediante las prácticas mágicas paganas, profundamente ligadas con los demonios, procedía de la gracia divina, con la que realizaban las curaciones (Jiménez Sánchez, 2013, p. 132; Jiménez Sánchez, 2015, p. 41). Los paganos, argumenta Castillo Maldonado, entendían como mágico algo que, en la mentalidad de los intelectuales cristianos, era el poder de Dios, que superaba con creces al poder de los hombres (Castillo Maldonado, 2007, p. 268). Una actitud que, si bien puede parecer contradictoria, Martínez Maza denota como reveladora del complicado transcurso que tuvo que pasar la cristianización de los rituales, que no fue siempre protagonizada por el discurso agresivo entre la Iglesia y los devotos que llevaban a cabo este tipo de prácticas (Martínez Maza, 2014, pp. 19-20).

²¹⁸ Aquel capaz de realizar taumaturgia, es decir “la Facultad de realizar prodigios.” (Real Academia Española, s.f., definición 3). En el caso que nos atañe, estos prodigios corresponden a curaciones mediante el poder de Dios (Jiménez Sánchez, 2013, p. 132)

Castillo Maldonado alude a otra práctica de la que la Iglesia terminó por adueñarse y que acabó siendo prohibida a los paganos fue el exorcismo de los demonios (Castillo Maldonado, 2007, p. 272). La posesión demoníaca podía darse tanto en objetos como a personas (Castillo Maldonado, 2007, p. 272). Además, en esta época había cierta tendencia a relacionar la enfermedad con las posesiones, dificultando su distinción (Castillo Maldonado, 2007, p. 272-273). Sabemos también que se realizaban actos exorcistas y una renuncia al Diablo previo paso al bautismo, con lo que es probable que algunas de estas acciones estuviesen encaminadas a reintegrar a los cristianos de territorios apartados y en gran medida ruralizados, y acabar así con las prácticas y cultos que aún realizaban (Castillo Maldonado, 2007, pp. 273-274). Pues, como añade Teja Casuso, los mismos “prodigios” que son atribuidos a los magos en las fuentes de origen pagana y los “hombres divinos”, aparecen después como una serie de milagros perpetrados por los monjes, representación cristiana de esos mismos “hombres divinos” (Teja Casuso, 2016-2017, p. 384).

Como expone Sanz Serrano, la adivinación acabará siendo un verdadero tema de Estado, dados los peligros que su práctica podría ocasionar, especialmente cuando se usaba en contra de las autoridades o del propio monarca, estando su praxis penada con duros castigos y excomuniones, derivando su persecución en la clandestinidad de la misma (Sanz Serrano, 1989, pp. 384-386). La Iglesia acabará persiguiéndola y esta será condenada como pagana, ligada a la presencia del diablo, las artes mágicas y el ocultismo, presentándose ante sus ojos como actos totalmente deplorables (Sanz Serrano, 1989, pp. 382-383).

Mantiene también Sanz Serrano que gran parte de los especialistas que son presentados en las diversas fuentes como magos y adivinos, fueron en su mayoría los últimos reductos de un sacerdocio pagano, interpretado así por las fuentes de origen cristiano, y solo en algunas circunstancias se trató de personas que buscaban encandilar al vulgo o de hechiceros como tal (Sanz Serrano, 2003c, p. 129). El motivo que alude para dar esta afirmación reside en el énfasis que concilios y leyes ponían en su persecución y la profunda relación con las costumbres paganas que le atribuían (Sanz Serrano, 2003c, p. 129).

3. Control/Regulación de las Prácticas Rurales en la Sociedad

En este punto se van a tratar los intentos de controlar y regular las prácticas religiosas rurales en la sociedad. Para este propósito es importante resaltar, además de la Iglesia, el papel del Estado y de los *doimini*. No en vano, es en el ámbito de la lucha contra las

pervivencias paganas donde se producirá una mayor colaboración entre preladados y autoridades civiles, puesto que supuestamente las prácticas paganas estaban asolando los territorios que conformaban el Reino visigodo (Castellanos García ,2007, pp. 264-267).

El control sobre las prácticas relacionadas con el paganismo comenzaba ya por el dominio sobre sus escritos. Los paganos contaban con una rica tradición literaria que, en muchas ocasiones, no era bien vista debido al peligro que podía conllevar la lectura de sus ideas.²¹⁹ Al arrebatárles la capacidad propagandística que otorgaba la cultura y la escritura, junto a la destrucción de templos y una persecución legal, se lograban dar grandes pasos en los intentos por enterrar estas prácticas (Sanz Serrano, 2003c, p. 167). También se intentó controlar el matrimonio de mujeres cristianas con los gentiles, alegando que, dada su juventud, estas podrían incurrir en el “adulterio del alma”.²²⁰ Al igual que trataron de evitar que se casasen con sacerdotes gentiles, amenazando con no darles la comunión.²²¹

Claramente, la forma más rápida y eficaz de imponer una religión que resulta ajena a las raíces de los pueblos es mediante el ejercicio de la violencia, sea esta religiosa, social o político-jurídica (Sanz Serrano, 2003c, p. 97). La variedad de lugares de culto afectó a la efectividad en la persecución religiosa, puesto que no era lo mismo el intentar controlar espacios sacros situados en bosques como los *nemus* o *lucus*, una zona aislada en unas montañas o una cueva, con construcciones que resultaban poco visibles o simples, a las que acudían gentes de los *pagi* y villas más próximas, que aquellos espacios de mayor tamaño y visibilidad en las ciudades o grandes santuarios rurales (Sanz Serrano, 2003c, pp. 121-122). Por lo que el control se hará más complicado en zonas rurales, donde sobrevivieron incluso prácticas culturales, así como en las villas de carácter privado, dado que la supervivencia de las mismas dependía de la decisión de los *domini* (Sanz Serrano, 2003c, pp. 122-123).

3.1. Religioso

Los Concilios visigodos son una importante fuente para el estudio de las prácticas religiosas rurales, puesto que en ellos se relatan algunas de las prohibiciones que sobre estas caían y su castigo. Si bien estos en la mayoría de ocasiones no entraban en grandes detalles sobre cómo se llevaban a cabo, nos pueden dar una idea de las preocupaciones

²¹⁹ Regla de San Isidoro. VIII

²²⁰ C. elv. c. XV

²²¹ C. elv. c. XVII

que la Iglesia tenía sobre ellas, así como las penas impuestas a aquellos que las llevaran a cabo. Agruparé los cánones de los distintos concilios dentro de las distintas prácticas que en el apartado anterior hemos tratado.

3.1.1. Idolatría

En lo que a la idolatría respecta, su persecución aparece ya en el Concilio de Elvira, a principios del siglo IV, en el que se niega la comunión a cualquiera, una vez haya sido bautizado, vuelva a algún templo “de los ídolos” a cometer idolatría.²²²

En el Concilio II de Braga del año 572, aparece una referencia a que las mujeres cuando tejen, deben abstenerse de usar fórmulas supersticiosas durante el proceso.²²³ Es interesante ver en este mismo Concilio las prohibiciones referidas a la práctica de tomar en cuenta los elementos, la luna o las estrellas, para llevar a cabo ciertas actividades o proyectos, como la construcción de sus casas, plantaciones de árboles o para los matrimonios.²²⁴ En el Concilio III de Toledo del 589, se insistía en la obligatoriedad de obispos, jueces y señores de erradicar las prácticas idolátricas que, según se expone, seguían teniendo una profunda raigambre en España y la Galia.²²⁵ Se penaba en este concilio la negligencia en dichas funciones con la excomunión.²²⁶

En el Concilio XII de Toledo del año 681, se avisaba a aquellos que adorasen piedras, fuentes, árboles y a los que encienden antorchas, que se condenaban a muerte por el diablo aquellos que hacían sacrificios al mismo.²²⁷ Se apremiaba a los obispos y jueces que “arrancasen de raíz” estas prácticas allí donde las encontrasen y se impusieran los castigos correspondientes, a saber, azotes y la entrega de los siervos responsables encadenados a sus señores, siempre que estos jurasen vigilarlos.²²⁸ En caso contrario serían presentados ante el rey.²²⁹ De no castigarse o de diferir en la condena, los señores sufrían la excomunión y la pérdida de derechos sobre el siervo.²³⁰ Si los culpables eran personas

²²² C. elv. c. I

²²³ C. II. Brac. c. LXXV

²²⁴ C. II. Brac. c. LXXII

²²⁵ C. III. Tol. c. XVI

²²⁶ C. III. Tol. c. XVI

²²⁷ C. XII. Tol. c. XI

²²⁸ C. XII. Tol. c. XI

²²⁹ C. XII. Tol. c. XI

²³⁰ C. XII. Tol. c. XI

libres, serían excomulgados y desterrados.²³¹ El XIII Concilio toledano del año 683, terminó por confirmar las medidas contra de los adoradores de los ídolos tomadas en el anterior XII Concilio de Toledo del 681.²³² En el XVI Concilio de Toledo del año 694, para extirpar los sacrilegios, decretaron que se debían de vigilar los obispos y presbíteros, así como los jueces con más esmero a aquellos que encontrasen practicando, adorando o llevando a cabo cualquiera de los sacrilegios.²³³ El castigo debía de aplicarse sin importar el género o la condición, sin retrasar su corrección y extirpación, y además se debían de presentar los dones ofrecidos en dicho sacrilegio a las iglesias vecinas.²³⁴ Si el obispo o juez encargado se descuidaba a la hora de corregir dichas faltas, debían de ser privados de su puesto y sometidos a penitencia durante un año.²³⁵ Y si alguien saliese en defensa de los acusados, interponiéndose en la investigación, sería anatema, multado con tres libras de oro si era un noble, y si era persona de rango inferior, azotado cien veces y requisados la mitad de sus bienes.²³⁶

3.1.2. Ritos Paganos

Ya en el Concilio de Elvira, a principios del siglo IV, se atacan este tipo de prácticas realizadas por los *flamines*²³⁷ que, una vez bautizados, sigan realizando sacrificios.²³⁸ La condena aumenta si además de esto llevan a cabo homicidio o adulterio.²³⁹ Y al igual que a cualquier cristiano bautizado, se les niega la comunión por sus actos, incluso durante los últimos momentos de sus vidas.²⁴⁰ Sin embargo, si estos *flamines* se limitan a realizar alguna ofrenda, se les está permitida la comunión en sus últimos momentos de vida, siempre que se haya realizado la penitencia oportuna.²⁴¹ No obstante, la penitencia no les eximía de mantener el decoro, puesto que tras esta, si cometían fornicación, se les negaba nuevamente la comunión.²⁴² Los *flamines* catecúmenos²⁴³, siempre que se hubiesen

²³¹ C. XII. Tol. c. XI

²³² C. XIII. Tol. c. XI

²³³ C. XVI. Tol. c. II

²³⁴ C. XVI. Tol. c. II

²³⁵ C. XVI. Tol. c. II

²³⁶ C. XVI. Tol. c. II

²³⁷ Antiguo cargo sacerdotal romano.

²³⁸ C. elv. c. II

²³⁹ C. elv. c. II

²⁴⁰ C. elv. c. II

²⁴¹ C. elv. c. III

²⁴² C. elv. c. III

²⁴³ “Persona que se está instruyendo en la doctrina y misterios de la fe católica, con el fin de recibir el bautismo.” (Real Academia Española, s.f., definición 1).

abstenido de sacrificar, podían ser admitidos al bautismo tras el paso de tres años.²⁴⁴ Y los sacerdotes gentiles que no sacrificaban ni hacían contribuciones a los ídolos, podían recibir la comunión tras dos años.²⁴⁵ Como es lógico, el rechazo se extendía también a aquello que fuese entregado como ofrenda a los ídolos, como se concluye en el Concilio de Elvira.²⁴⁶ Se prohibía categóricamente que los cristianos realizasen sacrificios en el capitolio, con una pena de diez años de penitencia, para que puedan volver a recibir la comunión.²⁴⁷

Como hemos visto, el Concilio II de Braga del 572 registraba la prohibición de celebrar misas en las tumbas de los muertos.²⁴⁸ Y vemos en el mismo concilio como se siguió intentando controlar la manera en la que se daba culto a los muertos, prohibiendo llevar alimentos a las tumbas de los difuntos.²⁴⁹

En el III Concilio de Toledo del año 589, se establecía una prohibición de establecer los cánticos fúnebres que se realizaban durante la inhumación de los religiosos, que iban además acompañados de golpes en el pecho.²⁵⁰ Y, en el Concilio de Valencia del año 594, se trató de controlar la forma en la que debía darse entierro a los obispos y cómo realizar sus funerales.²⁵¹

3.1.3. Festividades Paganas

El mantenimiento y la celebración de las festividades de origen gentil o pagano no estaba permitido para los cristianos, como aparece en el Concilio II de Braga del 572.²⁵² Así pues, la celebración de las Calendas fue considerada ilícita, como queda reflejado también en este mismo Concilio.²⁵³

En el caso específico de las festividades de los santos, según nos muestra el Concilio III de Toledo del año 589, las gentes que debían acudir a los oficios divinos, en su lugar se entregaban a los bailes y cánticos de tipo indecoroso, que estorbaban a los oficios

²⁴⁴ C. elv. c. IV

²⁴⁵ C. elv. c. LV

²⁴⁶ C. elv. c. XL

²⁴⁷ C. elv. c. LIX

²⁴⁸ C. II. Brac. c. LXVIII

²⁴⁹ C. II. Brac. c. LXIX

²⁵⁰ C. III. Tol. c. XXII

²⁵¹ C. Val. c. IV

²⁵² C. II. Brac. c. LXXII

²⁵³ C. II. Brac. c. LXXIII

religiosos.²⁵⁴ También se hubo de fijar una prohibición a la hora de cantar el “Aleluya”, que como cántico, suponemos por el IV Concilio de Toledo del 633, algunos llevaban a cabo en la conmemoración de las calendas de enero.²⁵⁵ Se restringió la comida en estas fechas a pescado y legumbres, al igual que ocurría en la cuaresma, absteniéndose del consumo de carnes y vino.²⁵⁶ Sobre esto ya dijo Isidoro en *De ecclesiasticis officiis* que no es que se prohibieran las carnes porque fueran malas per se, sino porque su consumo engendra lujuria y vicios.²⁵⁷ No así el pescado, que se puede consumir sin peligro alguno, puesto que hasta el mismo Señor lo comió tras resucitar.²⁵⁸ Continúa el IV Concilio de Toledo del año 633 diciendo que de ser hallado algún obispo, presbítero, diácono o cualquier persona miembro del orden clerical que decidiese seguir su propio juicio, antes que estas medidas, deberá abandonar el oficio y será privado de la comunión de la Pascua.²⁵⁹

Se hubieron de tomar medidas con otras festividades religiosas que no se llevaban a cabo correctamente en tiempo, como era el día de la Madre del Señor, que acabó siendo fijada el 18 de diciembre en el X Concilio de Toledo del 656.²⁶⁰ Y se fijó una mayor observancia en los ritos y oficios de las distintas provincias del reino, para evitar la heterodoxia, a partir del XI Concilio toledano del año 675.²⁶¹ Como ejemplo de esta observancia, se vigiló que solo se ofreciera en la misa pan y vino mezclado con agua, puesto que, según se extrae del III Concilio de Braga, acaecido en el mismo año, algunos daban leche en lugar de vino, mojaban la eucaristía en el vino u ofrecían las uvas directamente.²⁶²

3.1.4. Magia y Adivinación

El posible peligro que podía conllevar este tipo de prácticas mágicas, junto a su relación con el paganismo, llevó a que fuesen perseguidas y castigadas. En el Concilio de Elvira, a principios del siglo IV, se estipula que se excomulgará al inculpado de llevar a cabo maleficios con los que matase a otro, sin posibilidad alguna de ser admitido de nuevo en

²⁵⁴ C. III. Tol. c. XXIII

²⁵⁵ C. IV. Tol. c. XI

²⁵⁶ C. IV. Tol. c. XI

²⁵⁷ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 65,2

²⁵⁸ Isid. Hisp. De eccl. off. I. 65,2

²⁵⁹ C. IV. Tol. c. XI

²⁶⁰ C. X. Tol. c. I

²⁶¹ C. XI. Tol. c. III

²⁶² C. III. Brac. c. I

la comunión.²⁶³ Se persiguió también las posibles prácticas mágicas dentro de la Iglesia, por lo que no se les permitía a los clérigos ni a los obispos llevar a cabo encantamientos ni ligaduras (unión de almas), bajo pena de expulsión de la Iglesia.²⁶⁴ También se intentó controlar la creencia en la astrología, motivo por el que en el Concilio I de Toledo, entre los años 397-400, se anatematiza a todos aquellos que crean en la misma, dado su influjo pagano.²⁶⁵ Quedó prohibido, mediante el Concilio II de Braga del año 572, que nadie metiese adivinos en sus casas.²⁶⁶ Tampoco permitía este Concilio los exorcismos, recayendo la prohibición sobre los sortilegios y su capacidad para expulsar espíritus y la realización de purificaciones paganas, que fue penada con una condena de hasta cinco años de penitencia.²⁶⁷

En lo que a hierbas y magia se trata, la recogida de las mismas, mientras que recitaban supersticiones y encantamientos, al ser considerada como práctica de connotaciones paganas, también será proscrita y perseguida en el Concilio II de Braga del 572.²⁶⁸ El Concilio de Narbona del año 589 volvía a vetar la presencia en las casas de las personas, independientemente de si eran de origen godo, romano, sirio, griego o judío, tanto de hombres o mujeres adivinos, agoreros o sortílegos, quedaba vetada su consulta y penadas las adivinaciones, así como el “echar suertes”.²⁶⁹ Y si alguien decidiese no acusarles públicamente, sería separado de la Iglesia y condenado a pagar al conde de la ciudad una suma de seis onzas de oro.²⁷⁰ Mientras que aquellos que echaban suertes y hacían adivinaciones, independientemente de su estatus, fuesen azotados y vendidos como esclavos.²⁷¹

Dentro del mundo eclesiástico también se daban casos de servicios y consultas relacionadas con la magia y la adivinación, como podemos intuir por el IV Concilio de Toledo del año 633, en el que se castiga esta práctica.²⁷² Así, los clérigos que recurriesen a magos, hechiceros, adivinos, agoreros, sortílegos o a cualquiera que practique las

²⁶³ C. elv. c. VI

²⁶⁴ C. II. Brac. c. LIX

²⁶⁵ C. I. Tol. c. XX, 15

²⁶⁶ C. II. Brac. c. LXXI

²⁶⁷ C. II. Brac. c. LXXI

²⁶⁸ C. II. Brac. c. LXXIV

²⁶⁹ C. Narb. c. XIV

²⁷⁰ C. Narb. c. XIV

²⁷¹ C. Narb. c. XIV

²⁷² C. IV. Tol. c. XXIX

conocidas como artes ocultas, tampoco se libraban de la condena, que consistía en su apuramiento en un monasterio como cadena perpetua.²⁷³

El temor a este tipo de magia era compartida por la realeza, así pues, se intentó prohibir, en el V Concilio de Toledo del año 636, que se hiciera uso de la misma en contra del príncipe, bajo pena de excomuni3n.²⁷⁴ La consideraci3n como elemento de riesgo que sobre estas pr3cticas, a la vez que peligrosa, fue tal que en este Concilio se fij3 que cualquiera que fuese culpado de intentar conocer el futuro del rey era castigado con la excomuni3n.²⁷⁵ No obstante, las acusaciones infundadas fueron perseguidas, como así dictamin3 el Concilio de Mérida del 666, con el que se intent3 poner fin a los castigos que algunos obispos y presbíteros llevaban a cabo contra los siervos, a los que acusaban de realizarles maleficios.²⁷⁶ Se recomendaba que si algú n miembro de la jerarquía eclesiástica pensaba que estaba siendo o había sido víctima de maleficios, debía de acudir al juez para que lo investigase.²⁷⁷ De encontrarse evidencias del crimen, debían de ponerlo en conocimiento del obispo y entonces este debería de impartir sentencia.²⁷⁸ Pero de no ajustarse a este proceso y castigar por su cuenta sin la investigaci3n del juez, serían excomulgados y expulsados del clero.²⁷⁹ También se castigaron, como aparece en el XII Concilio de Toledo del año 681, las “misas de vivos” que realizaban algunos eclesiásticos con la prisi3n y el exilio perpetuo y la negaci3n de la comuni3n, excepto en el último trance de la vida.²⁸⁰

3.2. Estatal (Legislaci3n)

Otra fuente de gran interés para el estudio de la religiosidad rural y sus pr3cticas es la legislaci3n. Concretamente, las leyes visigodas recogidas en el *Liber Iudiciorum* referencian una buena cantidad de ellas. Al igual que en el subapartado anterior, donde vimos los intentos por parte de la Iglesia por controlar y erradicar estas pr3cticas, englobaremos las restricciones que se observan sobre las mismas en el *Liber Iudiciorum*, agrupadas en dos categorías, en este caso los ritos paganos y la magia y adivinaci3n.

²⁷³ C. IV. Tol. c. XXIX

²⁷⁴ C. V. Tol. c. V

²⁷⁵ C. V. Tol. c. IV

²⁷⁶ C. Emer. c. XV

²⁷⁷ C. Emer. c. XV

²⁷⁸ C. Emer. c. XV

²⁷⁹ C. Emer. c. XV

²⁸⁰ C. XII. Tol. c. V

3.2.1. Ritos Paganos

No son muchas las referencias a los ritos paganos en el *Liber Iudiciorum*, pero las que aparecen reflejan lo duramente castigadas que eran. Aquellos que son descubiertos llevando a cabo sacrificios nocturnos en honor a los demonios, nada más ser descubiertos, eran castigados con una flagelación pública de doscientos azotes, deformemente rapados y obligados a dar la vuelta por diez posesiones vecinas.²⁸¹ Tras esto debían de permanecer en reclusión para que no pudiesen volver a hacer ningún tipo de mal.²⁸²

3.2.2. Magia y Adivinación

En lo que a la magia se refiere, observamos en el *Liber Iudiciorum* alusiones específicas a cómo las mujeres algunas veces hacían uso de pociones y maleficios para confundir la mente de sus maridos, una vez estas habían cometido adulterio.²⁸³

Sobre la consulta a los ariolos, los arúspices o los vaticinadores, acerca de la vida o la muerte del príncipe o de cualquier otra persona, si estos eran libres, estos serían azotados como castigo y sus bienes serían entregados al fisco, junto con los de las personas que respondieron a sus consultas.²⁸⁴ O, si el rey así lo estimaba, podían ser dados como esclavos a quien su majestad considerase oportuno.²⁸⁵ Si los hijos fueron cómplices, serán igualmente castigados, pero si no, estos podrán disfrutar de la posesión de los bienes paternos, así como mantener su dignidad.²⁸⁶ Los siervos, sin embargo, tras ser castigados, serán vendidos y trasladados a las regiones de ultramar.²⁸⁷

No se libran tampoco de la condena los jueces que recurran a la consulta de los adivinos o los augurios.²⁸⁸ Por esto, cualquier juez o persona que acudiese a este tipo de consultas, serían sometidos a las mismas penas que en el capítulo segundo del libro sexto.²⁸⁹ Solo quedan exentos del castigo aquellos jueces que recurren a los adivinos y semejantes con la intención de castigarlos interrogándoles.²⁹⁰ Los propios augures o cualquiera que se dedicase a la observación de los augurios debían ser castigados con cincuenta azotes

²⁸¹ Leg. Vis. VI. 2, 4

²⁸² Leg. Vis. VI. 2, 4

²⁸³ Leg. Vis. III. 4, 13

²⁸⁴ Leg. Vis. VI. 2, 1

²⁸⁵ Leg. Vis. VI. 2, 1

²⁸⁶ Leg. Vis. VI. 2, 1

²⁸⁷ Leg. Vis. VI. 2, 1

²⁸⁸ Leg. Vis. VI. 2, 2

²⁸⁹ Leg. Vis. VI. 2, 2

²⁹⁰ Leg. Vis. VI. 2, 2

públicamente, y si tras esto volvían a incurrir en el mismo delito, pierden el derecho a testificar y se les volvía a imponer la misma pena.²⁹¹

Los *veneficis*, es decir, aquellos que se dedicaban a la fabricación de venenos, eran castigados de distintas formas en función de su crimen.²⁹² Los propios envenenadores, tanto si eran hombres libres como siervos, en el momento en el que diesen a alguien una poción venenosa y muriese la víctima, debían de ser castigados con una muerte deshonrosa (“*turpissima*”).²⁹³ Si la víctima conseguía sobrevivir, el envenenador era entregado al afectado, pudiendo hacer este lo que le pareciese más conveniente con el acusado.²⁹⁴

Los *gradines*, aquellos que se dedicaban a crear granizadas para perjudicar las cosechas y en general cualquier hechicero o persona que provocase tempestades, eran castigados de la misma manera que los que realizaban los sacrificios nocturnos.²⁹⁵ Y aquellas personas que fuesen descubiertas aprovechándose de sus los servicios de estas personas, recibirían doscientos latigazos en presencia del pueblo.²⁹⁶

En general, cualquiera que llevase a cabo algún maleficio contra hombres o animales, independientemente de su sexo y de la forma en la que lo haya realizado, es decir, mediante trabas diversas, fórmulas escritas, tanto a personas como animales, campos o árboles, intentando hacer que mueran o que enmudezcan, eran castigados de la misma forma que lo eran los hechiceros, los *gardines* y los que perpetraban los sacrificios nocturnos.²⁹⁷

También aparece el castigo que se debe de aplicar a quien diese un brebaje a una embarazada para que esta sufriese un aborto, aunque el castigo variaba dependiendo de si la persona era sierva con doscientos latigazos o libre, con la pérdida de la dignidad y su entrega como sierva.²⁹⁸

Los magos, como hemos visto, podían hacer uso de los restos de un fallecido y para conseguirlos estos debían de violar sus sepulcros. Si quienes eran atrapados robando joyas y vestidos de los sepulcros violados eran personas libres, eran castigados con una multa de una libra de oro a pagar a los herederos del difunto, así como a restituir lo que hubiesen

²⁹¹ Leg. Vis. VI. 2, 2

²⁹² Leg. Vis. VI. 2, 3

²⁹³ Leg. Vis. VI. 2, 3

²⁹⁴ Leg. Vis. VI. 2, 3

²⁹⁵ Leg. Vis. VI. 2, 4

²⁹⁶ Leg. Vis. VI. 2, 4

²⁹⁷ Leg. Vis. VI. 2, 5

²⁹⁸ Leg. Vis. VI. 3, 1

sustraído.²⁹⁹ De no haber herederos, la multa era pagada al fisco y además se añadían cien azotes como castigo.³⁰⁰ De ser un siervo el que cometiese este crimen, la pena asciende a doscientos azotes y además sería quemado vivo en una hoguera tras devolver lo robado.³⁰¹ Ahora bien, si la intención a la hora de violar la tumba del fallecido era la de conseguir recursos para fabricar un remedio, si lo hiciese una persona libre, la pena es de un pago de doce sueldos a los herederos del difunto.³⁰² Si lo hace un siervo, pero a instancias de su amo, este debe de pagar la compensación por el acto de su siervo.³⁰³ Pero si el siervo lo hace por iniciativa propia, recibirá cien azotes y deberá restituir todo lo robado.³⁰⁴

3.3. Los *Domini*

Los *domini* son otro agente social que tuvo importancia en el control y regulación de las prácticas religiosas rurales en la Hispania visigoda. Dentro de sus grandes dominios, en los ambientes de tipo rural, se encontraban lugares dedicados a dioses en los que acudían a llevar a cabo oración, sanación o simplemente en búsqueda de consuelo y a entregar sus ofrendas (Sanz Serrano, 2017, p. 325).

3.3.1. Fuentes

El papel de los *domini* en las fuentes que hemos manejado se puede observar en el Concilio de Elvira a principios del siglo IV, en el que, si bien se alienta a los señores para que prohíban a sus siervos la posesión de ídolos, en caso de que estos teman una posible respuesta violenta, se mantengan ellos mismos puros.³⁰⁵

También su papel en la construcción de monasterios se refleja en las fuentes que nos dicen que estos no debían ser ni siquiera considerados como tales, sino como “perdición de almas y subversión de la Iglesia”, tal y como explica la *Regla Común*.³⁰⁶ Y como establecía el Concilio II de Braga del 572, los oratorios construidos con fines lucrativos no debían ser consagrados.³⁰⁷

²⁹⁹ Leg. Vis. XI. 2, 1

³⁰⁰ Leg. Vis. XI. 2, 1

³⁰¹ Leg. Vis. XI. 2, 1

³⁰² Leg. Vis. XI. 2, 2

³⁰³ Leg. Vis. XI. 2, 2

³⁰⁴ Leg. Vis. XI. 2, 2

³⁰⁵ C. elv. c. XLI

³⁰⁶ Regla Común. I

³⁰⁷ C. II. Brac. c. VI

Si no castigaban las prácticas religiosas rurales, los *domini* recibían un duro escarmiento. Esto aparece en el III Concilio de Toledo del año 589. en el que se sanciona a los señores que se descuidan en sus funciones contra las prácticas paganas, privándoles a ellos también de comunión por parte del obispo.³⁰⁸ También aparece en el XII Concilio de Toledo del 681, sufriendo la pena de excomunión, además de una pérdida de sus derechos sobre el siervo acusado de tales actos.³⁰⁹ Además, el Concilio XVI de Toledo, del año 693, aquellos nobles que intervienen contra en el proceso de investigación contra la idolatría o los sacrilegios eran anatema y como hemos visto, multados con un pago de tres libras de oro.³¹⁰

3.3.2. Estado de la Cuestión

Para Jiménez Sánchez, la supervisión de las prácticas religiosas rurales por parte de los señores, les comprometía a interferir en las vidas de las personas que habitaban sus territorios (Jiménez Sánchez, 2020, p. 1266). Si estos decidían mantenerse firmes en sus convicciones, sería necesario recurrir a la represión y por lo tanto se podrían ocasionar altercados, algo que no interesaría en demasía a los *domini*, lo que explicaría que se produjese cierta permisividad (Jiménez Sánchez, 2020, p. 1266). Añade Sanz Serrano que es hacia los centros de culto que se podían encontrar en los dominios de los *domini* y contra los que allí acudiesen, amenazados por la persecución, a los que se refieren en su mayoría los cánones conciliares que perseguían las prácticas paganas (Sanz Serrano, 2017, p. 325). Tanto si era centros que se encontraban adscritos a una villa o de los “dominios de los dioses”, en los que siervos, dependientes y los sacerdotes pertenecientes a distintas divinidades acabaron sufriendo la persecución legislativa y las disposiciones eclesiásticas (Sanz Serrano, 2017, p. 325).

Como expresa Fernández Cadenas, en unos momentos en los que se estaba produciendo una descentralización del control por parte de las aristocracias rurales, que miraban ahora a las ciudades como un foco de interés a la hora de conseguir un ascenso social (Fernández Cadenas, 2019, p. 152). Siendo especialmente interesante para este fin emplazar allí donde estaba la corte, y si bien las élites mantuvieron el control de sus propiedades, este se tornó indirecto y sin regulación social (Fernández Cadenas, 2019, pp. 152,158). Para Sanz Serrano, la falta de regulación social pudo dar pie a una mayor pervivencia de prácticas

³⁰⁸ C. III. Tol. c. XVI

³⁰⁹ C. XII. Tol. c. XI

³¹⁰ C. XVI. Tol. c. II

religiosas populares (Sanz Serrano, 2007, p. 450). Además, el Reino visigodo había heredado la idea de la “estabilidad de las provincias” mediante la colaboración Iglesia-Estado (Sanz Serrano, 2007, p. 450). En un Estado cristiano, sus territorios solo debían de estar habitados por cristianos, mostrándose el paganismo como un arraigado peligro a esta unidad (Sanz Serrano, 2007, p. 463). Una unidad que se podía ver alarmantemente comprometida cuando se trataba de señores que no tuviesen intención alguna de corregir este paganismo aún latente o que directamente lo promovían, y que, por añadido, podrían erigirse como una opción regional y religiosa que hiciese frente a la unidad territorial (Sanz Serrano, 2007, pp. 465-467). Así, los paganismos se presentaban como un problema en el centralismo tanto suevo como visigodo, que vieron en la afinidad religiosa una posible garantía de subordinación política (Sanz Serrano, 2003c, p. 115).

El importante papel en la religiosidad rural de los *domini* es igualmente observable, como comenta Martínez Maza, en la pretensión de fundar de iglesias por parte de los señores laicos que pretendían escapar del poder episcopal bajo la apariencia de monasterios, que fue rechazada de pleno por la jerarquía eclesiástica (Martínez Maza, 2021, p. 36). Entre los ritos que realizaban estos laicos en sus *loca* privados encontramos el bautismo, la eucaristía, antífonas³¹¹, reuniones durante la Cuaresma, etc. (Martínez Maza, 2021, p. 36).

La forma en la que los *domini* expresaban su religiosidad, continúa Martínez Maza, podía incluir formas tradicionales de organización de devociones familiares, encuadradas dentro de prácticas paganas, y estas dejaron huella en las particularidades del culto cristiano en áreas rurales, donde ejercieron como agentes religiosos locales (Martínez Maza, 2021, pp. 36-38).

Sanz Serrano ha propuesto que algunas representaciones de dioses paganos encontradas en mosaicos, que tradicionalmente han sido fechados en torno al siglo IV, deberían ser llevados cronológicamente hacia el siglo VI (Sanz Serrano, 2003b, p. 51). Como son los descubiertos en las villas de Marroquíes Altos en Jaén, donde aparecen los dioses Tellus, Océanos y Tetis, Santisteban del puerto, también en Jaén, con la representación de Aquiles (Sanz Serrano, 2003b, p. 51). Arróniz en Navarra con sus Musas; El Llano, en La Alberca, localizado en Murcia, donde se aprecian escenas órficas, o las escenas báquicas de los de Alcalá de Henares, etc. (Sanz Serrano, 2003b, p. 51). Según defiende esta autora, el siglo

³¹¹ “Breve pasaje tomado por lo común de la Sagrada Escritura, que se canta o reza antes y después de los salmos y de los cánticos en las horas canónicas, y guarda relación con el oficio propio del día.” (Real Academia Española, s.f., definición 1).

IV fue un siglo de conflictos religiosos y de duras penas contra los paganos, por lo que la creación de estos mosaicos no hubiera sido posible (Sanz Serrano, 2003b, p. 51). Estos mosaicos son propiedad de una nobleza que conoce la cultura de la que partía y que, aún con las prohibiciones, se esmeraba en continuar con unas formas de vida que conservaban, hasta cierto punto, modelos paganos (Sanz Serrano, 2003b, p. 52). Una nobleza que no siempre se ha demostrado que pueda tratarse como cristiana (Sanz Serrano, 2003b, p. 52).

Conclusiones

En el Reino Visigodo, entre los siglos VI-VIII, convivieron, por un lado, la religión oficial, que por estas fechas pasó del cristianismo arriano al catolicismo, con formas de religiosidad rurales que practicaban aquellos que Martín de Braga denominó como los rústicos. Se refería a los que vivían en el *pagus*, los *pagi* o paganos, de manera despectiva, que mantenían formas religiosas, supersticiones, ritos y algunas divinidades precristianas. Pero como hemos visto, este tipo de praxis no se limitaron exclusivamente a las zonas rurales o a las más alejadas y recónditas del reino, sino que también fueron llevadas a cabo en las villas y ciudades, e incluso eran practicadas por miembros de la jerarquía tanto civil como eclesiástica.

Los cultos oficiales precristianos desaparecieron con el tiempo, pero sobrevivieron ciertas prácticas, ritos y puede que algunas divinidades menores, aunque dada la ambigüedad de la mayoría de fuentes que nos han llegado, es complicado identificar en algunas ocasiones el tipo de culto que realizaban y la procedencia de la divinidad en cuestión. Es difícil saber hasta qué grado eran estas personas conscientes de la relación que tenían estas prácticas con el paganismo o si, por el contrario, se trataba de comportamientos heredados de generación en generación que se mantenían en la cultura popular. Por añadido, las fuentes escritas con las que contamos tienen un marcado filtro cristiano, haciendo más complicada su identificación.

La idolatría es de las prácticas menos detalladas. Algunas prácticas de esta índole están fuertemente relacionadas con elementos de la naturaleza como piedras, cumbres de las montañas, bosques, fuentes, el agua y con los animales. Y como hemos visto, pudieron afectar a la economía de las iglesias rurales, dada la disminución de ofrendas que tuvieron y por ende afectaron a los beneficios de la propia Iglesia.

Los ritos sobrevivieron a la desaparición del sacerdocio que les rendía culto y a la destrucción de los templos y lugares de culto. Se mantuvieron vivos ciertos lugares donde se llevaron a cabo posiblemente algunos ritos, que han dejado restos de tipo arqueológico, como lugares de culto en la naturaleza, y se han hallado algunos restos en diversas necrópolis y tumbas que presuponen el mantenimiento de ritos paganos, así como algunos vestigios toponímicos. Todo esto pese a la progresiva cristianización de los espacios de culto, que fue pareja a la destrucción de los elementos precristianos.

Algo más detalladas aparecen las fiestas y la forma en la que se celebraban algunas de estas que mantuvieron costumbres anteriores al cristianismo. Si bien estas festividades podían no estar dirigidas a honrar a ninguna divinidad por parte de los que las llevaban a cabo y simplemente constituir una manifestación popular, no por esto dejaron de preocupar a los cristianos, que si las contemplaban como una forma de paganismo como fueron las Vulcanales o las Calendas de enero. Estos modos de festejar podían “contaminar” las celebraciones y ritos cristianos, por lo que se puso mucho énfasis por parte de la legislación civil y eclesiástica en frenar estas costumbres, aunque como vemos, en muchas ocasiones sin un éxito rotundo.

Por otro lado, la magia y la adivinación, que tanto preocuparon a las élites, son las que mejor representadas aparecen en las fuentes. La magia se podía dividir en benéfica y maléfica, es decir, la capacitada para dañar a personas, animales, lugares o cosas, que englobaba desde enfermedades que mermasen la salud de un tercero, encantamientos y ligaduras, uso de plantas, venenos y pócimas con diversos fines, así como la invocación de fenómenos meteorológicos que podían llegar a arrasar las cosechas, algo que hemos visto ejemplificado en las pizarras visigodas. La profanación de tumbas y el uso de los restos de los fallecidos son también considerados como actos realizados por aquellos que practicaban la magia. También la expulsión de demonios mediante exorcismos, con cuyo monopolio se hizo la Iglesia, así como del control de los milagros que, mediante la intercesión de Dios, ahora realizaban los obispos y hombres santos.

El uso de augurios y la adivinación no fueron menos abundantes, pues en las fuentes son frecuentes las referencias a los intentos por averiguar la suerte, el futuro y la fortuna mediante la observancia de astros, las matemáticas, y por supuesto, la consulta a los distintos adivinos que las fuentes nos mencionan. Dado el poder que podían albergar, su persecución fue total desde un primer momento por parte de las autoridades, como nos

explican las fuentes, aunque parece que su consulta continuó con el paso del tiempo, incluso entre las altas esferas del poder.

Por lo que, como hemos podido ver, dentro de la religiosidad rural se mantuvieron prácticas que estaban conectadas con lo que el cristianismo definió como paganismo. Conocer claramente de qué culto o rito se trataba es en muchas ocasiones difícil, aunque la investigación avanza en el intento de esclarecer las referencias y alusiones, que en su mayoría son bastante sucintas, a estas prácticas en las fuentes. La combinación de las fuentes escritas con los hallazgos de restos arqueológicos y la toponimia de los lugares puede ser una buena forma de completar este entramado plural que es la religiosidad rural, puesto que en muchas ocasiones estas fuentes se complementan, ayudando a mejorar y completar la comprensión de unas prácticas de cuyos registros escritos, que en su mayoría estaban enfocados a su persecución y desaparición y no a la trasmisión de las mismas o de sus conocimientos.

Referencias

Fuentes Primarias

Basilio de Cesarea. Homiliae. En Puech, A. (1918). Obras escogidas de patrología griega. Tomo I, Doctrina de los doce Apóstoles. — Homilias de San Basilio, San Gregorio Nacianceno San Gregorio Niceno y San Juan Crisostomo. — Silogismos de Didimo el Ciego. En *Revue des Études Grecques* (Vol. 31, pp. 31-141). Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Braulio de Zaragoza. Vita Sancti Aemiliani. En Reta Oroz, J. (1978). Sancti Bravlionis Caesaravgystani Episcopi Vita Sancti Aemiliani. *Perficit Publicación mensual de Estudios Clásicos Textos y Estudios*, 9 (119-120), 195-227.

Cicerón. De adivina. En Escobar Chico, A. (2016). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Gredos.

Codex Iustinianus. En Krueger, P (ed). (1970). *Corpus Iuris Civilis*. (15ª. ed., Vol. 2, Codex Iustinianus). Apud Weidmannos.

Codex Theodosianus. En Pharr, C. Davidson, T. S; Pharr, M. B. y Williams. (1952). *The Theodosian code and novels and the sirmondian constitutions*. Phe Lawbook Exchange.

Concilios visigóticos e hispanorromanos. En Vives, J; Marín Martínez, T. y Martínez Diez, G. (1963). *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*. CSIC, Instituto Enrique Flórez.

Estacio. Silvas. En Laguna Mariscal, G. y Torrent Rodríguez, F. (2018). *Publio Papinio Estacio, Silvas*. Biblioteca Clásica Gredos.

Herodiano. Ab exc diu Marc. En Torres Esbarranch, J.J. (1985). *Herodiano, Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Gredos.

Isidoro de Sevilla. Chronicon mundi En Iglesias Martín, J.C. (2004). La Crónica Universal de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma *Iberia: Revista de la Antigüedad*, (4), 199-236.

- Isidoro de Sevilla. De Ecclesiasticis Officiis. En Josep Urdeix, D. (2011). *Los oficios eclesiásticos: (De Ecclesiasticis Officiis)*. Centro de Pastoral Litúrgica.
- Isidoro de Sevilla. De natura Rerum. En Posada Soto, G. (2019). De natura rerum, Isidoro de Sevilla. *Escritos*, 27 (58), 143-197. <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v27n58.a08>
- Isidoro de Sevilla. Etymologiae. En Oroz Reta, J; Marcos Casquero, M.A; Díaz. y Díaz, M.C. (2004). *San Isidoro de Sevilla, Etimologías, edición bilingüe*. Biblioteca de autores cristianos.
- Jordanes. Gética. En Sánchez Martín, J.M^a. (2001). *Origen y gestas de los godos*. Ediciones Cátedra.
- Juan de Biclario. Chronicon. En Campos Ruíz, J (1960). *Juan de Biclario obispo de Gerona, su vida y su obra*. CSIC.
- Juan Crisóstomo. Contr. lud. et theatr. En Delgado Jara, I. (2023). Contra los juegos circenses y el teatro de San Juan Crisóstomo (PG 56, 263-270). Texto bilingüe. Estudio, edición, traducción y notas. *Salmanticensis*, 70 (1), 39-68.
- Leg. Sálica. En Asla, A. y Rodríguez, G. (Eds.). (2017). *Leyes de los francos sálicos y Ley sálica carolina* (C. Domínguez, Trad.; 1^a ed.). Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, GIEM.
- Leg. Saxon. En Asla, A. (Ed.). (2019a). *Leyes de los sajones y los turingios* (C. Domínguez, Trad.; 1^a ed.). Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, GIEM.
- Leg. Visigothorum. En Ramis Barceló, R. y Ramis Serra, P. (2015). *El libro de los juicios, Liber Iudiciorum*. Agencia estatal boletín oficial del estado.
- Leyes de los longobardos. En Asla, A. (Ed.). (2018). *Leyes de los longobardos* (C. Domínguez, Trad.; 1.ª ed.). Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, GIEM.
- Marcial. Epigrammata. En Marina Castillo, A. y Moreno Soldevila, R. (2019). *Marcial, Epigramas*. Akal.

- Martín de Braga. De correctione rusticorum. En Jové Clols, R. (1981). *Sermón contra las supersticiones rurales*. El Albir.
- Orígenes. Contra Celsum. En Ruiz Bueno, D. (1967). *Orígenes Contra Celso*. Biblioteca de autores cristianos.
- Pactum. Alamannus*. En Asla, A. (Ed.). (2019b). *Leyes de los alamanes* (C. Domínguez, Trad.; 1ª ed.). Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, GIEM.
- Pasionario hispánico. En Riesco Chueca, P. (1995). *Pasionario hispánico*. Universidad de Sevilla.
- Prudencio. Peristéphanon. En Rivero García, L. (1997). *Prudencio, Obras II*. Biblioteca Clásica Gredos.
- Pizarras visigodas. En Velázquez Soriano, I. (2000). Las pizarras visigodas, entre el latín y su disgregación, la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII. *Real academia española*.
- Reglas monásticas de la España visigoda. Isidoro de Sevilla, Fructuoso de Braga, Leandro de Sevilla. En Campos Ruiz, J. y Roca Meliá, I. (1971). *Santos Padres españoles. II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso: reglas monásticas de la España visigoda: los tres libros de las "Sentencias."* La Editorial Católica.
- Sagrada Biblia. En *Sagrada Biblia Versión Oficial de la Conferencia Episcopal Española*. (2011). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tácito. Germania. En De Barrientos, B.A; Sixto, C. y Ezquerro, J. (2006). *Germania, Cayo Cornelio Tácito*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Tertuliano. Apologeticum. En Castillo García, C. (2001). *Tertuliano. Apologético a los Gentiles*. Gredos.
- Virgilio. *Aeneid*. En Libran Moreno, M. (2019). *Eneida*, CSIC.
- Vidas de los Santos Padres de Mérida. En Velázquez Soriano, I. (2008). *Vidas de los santos Padres de Mérida*. Trotta.

Fuentes Secundarias

- Aguirre Durán, M. (2013). San Martín de Braga: Un Pastor del siglo VI. *La Revista Católica*, 63-76.
- Alberro, M. (2022). El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo. *Anuario brigantino*, (25), 11-38.
- Almagro Gorbea, M. (2015). “Peñas sacras” Propiciatorias y de adivinación de la Hispania céltica. *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, (22), 329-410.
- Almagro Gorbea, M. (2022). Las “Peñas Sacras” de la Península Ibérica. *Complutum*, 33 (2), 507-542. <https://doi.org/10.5209/cmpl.84160>
- Almagro Gorbea, M. y Alonso Romero, F. (2022). *Peñas sacras de Galicia*. Fundación L. Monteagudo.
- Almagro Gobrbea, M; Esteban Ortega, J; Ramos Rubio, J.A. y De San Marcario Sánchez, O. (2021). *Berrocales sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular de la Hispania Céltica*. Fondo de Educación y Promoción de Caja Rural de Extremadura.
- Alvar Nuño, A. y Martínez Maza, C. (2021). Religiones rurales durante la Antigüedad Tardía. Cambiando las reglas del juego. *Arys*, (19), 329-352. <https://doi.org/10.20318/Arys.2021.5942>
- Arce Martínez, J. (2017). *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania* (507-711). Marcial Pons.
- Ardanaz Arranz, F. (2000). La necrópolis visigoda de Cacera de las Ranas (Aranjuez, Madrid) (7). *Arqueología, paleontología y etnografía*, 1-319.
- Arenas Gallego, L.M. (2023). El culto a los di Manes. *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, (31), 35-68. <https://doi.org/10.15581/012.31.005>
- Aznar Martínez, E. (2021). Acerca del teónimo “Dercetio”. *Berceo*, (181), 11-50.
- Barandela Rivero, I; Castro Pérez, L; Lorenzo Rodríguez, J.M. y Otero Janeiro, R. (2005).

- Notas sobre los santuarios rupestres de la Gallaecia. *Minus: Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía*, (13), 47-68.
- Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J. (2023). Insignia de poder imperial, signo de identidad gótica, sobre el origen y significado de las llamadas fíbulas «aquiliformes» visigodas. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, (42), 351-366.
- Brown, P. (2021). Religión: la conversión al cristianismo, 300-363. En P. Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma* (2º ed., pp. 108-123). Taurus.
- Castellanos García, S. (1996). Las reliquias de santos y su papel social. *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, (8), 5-21.
- Castellanos García, S. (2000). Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, (3), 129-149.
- Castellanos García, S. (2007). *Los godos y la cruz, Recaredo y la unidad de Spania*. Alianza Editorial.
- Castellanos García, S. (2020). *The Visigothic kingdom in Iberia: construction and invention*. University of Pennsylvania Press.
- Castillo Maldonado, P. (2007). Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (18), 247-284.
- Castillo Maldonado, P. (2004). Inventiones reliquiarvm en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores. *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, (16), 33-60.
- Delgado Correia Dos Santos, M^a.J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* [Tesis de doctorado, Universidad de Zaragoza]. ZAGUAN Repositorio Institucional de Documentos.
- Dell'Ecline, E. (2018). ¿Pervivencia o reconfiguración de saberes? Prácticas adivinatorias, idolatría y producción jurídica en el reino visigodo de Toledo (589-711). *En la*

- Dell'Ecline, E. (2023). La construcción de una minoría religiosa. El caso de los arrianos en la Península Ibérica (siglo VI). *Estudios de historia de España*, 25 (2), 129-141. <https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p129-141>
- Díaz Martínez, P. C; Martínez Maza, C. y Sanz Francisco, J. (2007). *Hispania tardoantigua y visigoda*. Ediciones Istmo.
- Domingo Oslé, R. (2012). Codex Theodosianus. En G. Javier Otaduy; A. Viana Tomé. y J. Sedano Rueda, *Diccionario general de derecho canónico* (pp. 186-189). Eunsa Ediciones Universidad de Navarra.
- Eliade, M. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Labor - Punto Omega.
- Fernández Cadenas, N. (2019). La gestión de las tierras en la antigüedad tardía: Entre la autonomía y la dependencia de las poblaciones rurales. *Antesteria: debates de Historia Antigua*, (8), 149-160.
- Fernández Nieto, F.J. (2005). El Bajo Imperio: Hacia el imperio cristiano. Constantino. En F.J. Fernández, Nieto (Coord.), *Historia Antigua de Grecia y Roma* (pp. 573-579.). Tirant lo Blanch.
- Galindo San José, L. y Sánchez Sánchez-Moreno, V.M. (2005). La necrópolis tardoantigua de Gerona 4 en Móstoles. *Huellas. Actuaciones de la Comunidad de Madrid en el patrimonio histórico*, 71-77.
- González Cordero, A. (2020). Grabados con podomorfos de la Alta Extremadura. *Revista de estudios extremeños*, 76 (1), 43-127.
- González Fernández, F. (1997). *Anejos de Antigüedad y cristianismo: Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano*. (Vol. 4). Grupo de Investigación UMU Antigüedad y Cristianismo.
- González Romero, C.A; Carrasco Rus, J.L y Castañeda P. (1975). Un broche de cinturón visigodo procedente de Villanueva de Mesía (Granada). *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, (12), 209-214.
- Hierro Gárate, J.A. (2011). La utilización sepulcral de las cuevas en época visigoda. Los

- casos de Las Penas, La Garma y El Portillo del Arenal (Cantabria). *Munibe Antropologia – Arkeologia*, (62), 351-402.
- Jiménez Sánchez, J.A. (2005). La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la "Hispania" de los siglos VI-VII. *Hispania Sacra*, 57 (115), 47-78. <https://doi.org/10.3989/hs.2005.v57.i115.117>
- Jiménez Sánchez, J.A. (2013). Los magos de la Hispania tardorromana y visigoda. En R. González Salinero (Ed.). *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda* (pp. 119-138.). Signifer Libros.
- Jiménez Sánchez, J.A. (2015). Clérigos y Magia en Hispania durante la antigüedad tardía. *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, (27), 39-56.
- Jiménez Sánchez, J.A. (2017a). La cristianización de las calendas de enero en la Hispania Tardoantigua. *Latomus*, 76 (1), 162-184.
- Jiménez Sánchez, J.A. (2017b). Los inmissores tempestatum en la Hispania tardoantigua. *Hispania Sacra*, 57 (257), 617-641. <https://doi.org/10.3989/hispania.2017.016>
- Jiménez Sánchez, J.A. (2020). Aristocracias hispanas y pervivencias paganas durante la Antigüedad Tardía. En V. Revilla, Calvo (coord.); A. Aguilera (coord.); L. Pons, Pujol (coord.); M. García, Sánchez (coord.). y J. Remesal Rodríguez (hom.). *Ex Baetica Romam: homenaje a José Remesal Rodríguez* (pp. 1257-1278). Universidad de Barcelona.
- Jiménez Sánchez, J.A. (2021a). “Isti non christiani, sed pagani sunt”: Pervivencias paganas y críticas eclesiásticas en Hispania durante la Antigüedad tardía. *Hispania Sacra*, 73 (147), 77-87. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.007>
- Jiménez Sánchez, J.A. (2021b). La crítica eclesiástica a la danza popular durante la antigüedad tardía (siglos IV-VIII). *Stud. hist., H.^a antig.*, (39), 455-482. <https://doi.org/10.14201/shha202139455482>
- Labaca Zabala, M^a.L. (2016). Las Festividades Religiosas: manifestaciones representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial. *RIIPAC*, (8), 1-177

- López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A.M. (2006). El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía. *Archivo español de arqueología*, (79), 125-153. <https://doi.org/10.3989/aespa.2006.v79.7>
- Marco Simón, F. (2007). Ex Oriente lux. Adaptación y cambios rituales en el mundo helenístico-romano, En J.J. Justel Vicente (Ed.); B. E. Solans (Ed.); J. P. Vita (Ed.) y J. Á. Zamora (Ed.). *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente antiguo como fuente de civilización* (pp. 17-43). Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- Martínez Maza, C. (2014). Recursos mágicos paganos en la Iglesia tardoantigua. *MHMH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, (14), 9-24. <https://doi.org/10.24310/mhnh.vi14.15657>
- Martínez Maza, C. (2021). Lived Ancient Religion: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V). *Hispania Sacra*, 77 (147), 31-42. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.003>
- Martínez Troya, D. (2015). La dualidad demon-demonio como catalizador de la cristianización del imperio romano. *Itálica*, 1 (1), 13-28.
- Morfakidis Mosjos, F. (1994). Pervivencias paganas en las fiestas bizantinas, la danza. *Cuadernos del CEMYR*, (2), 145-166.
- Orlandis Rovira, J. (2000). La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII). *Anuario de historia de la Iglesia*, (9), 69-84. <https://doi.org/10.15581/007.9.24508>
- Orlandis Rovira, J. (2011). *Historia del reino visigodo español* (3ª ed.). Ediciones Rialp S.A.
- Oñate Baztán, P. (2009). Las necrópolis altomedievales de Loranca (Fuenlabrada, Madrid). *Gausac: Publicació del Grup d'Estudis Locals de Sant Cugat del Vallès*, (34-35), 211-222.
- Reboreda Morillo, S. y Castro Pérez, L. (2003-2004). Cernunnos y sus antecedentes orientales. *AnMurcia*, (19-20), 143-156.

- Rodríguez, G.F; Bahr, C. y Zapatero, M. (2018). *Manual de Historia Medieval Siglos III a XV*. Grupo de Investigación y Estudios Medievales Universidad Nacional Mar de la Plata.
- Saco López, L. (2018). Muerte e inframundo en la antigua Roma. Inmortalidad y eterna memoria. *Hélade*, 3 (3), 36-47. <https://doi.org/10.22409/rh.v3i3.10983>
- Salinas de Frías, M. (1984-1985). La Religión de los Celtíberos (I). *Studia historica. Historia antigua*, (2-3), 81-101.
- Sánchez Andújar, I.M^a. (2016). Pervivencias paganas en la Hispania Tardoantigua (ss. IV-VIII): Una aproximación desde la religiosidad popular. *Revistas Historias del Orbis Terrarum*, (17), 9-37.
- Santos Estévez, M. y García Quintela, M.V. (2000). Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas, estudio comparativo. *Archivo español de arqueología*, 73 (181), 5-26. <https://doi.org/10.3989/aespa.2000.v73.315>
- Sanz Serrano, R.M^a. (1989). Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda. *Gerión*, (2), 365-390.
- Sanz Serrano, R.M^a. (2003a). Sive pagani sive gentiles. El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad. *Gerión*, 21 (7), 9-37.
- Sanz Serrano, R.M^a. (2003b). Los paganismos peninsulares. *Gerión*, 21 (7), 39-96.
- Sanz Serrano, R.M^a. (2003c). Cesset superstitio la autopsia de un conflicto. *Gerión*, 21 (7), 97-168.
- Sanz Serrano, R.M^a. (2007). Aristocracias paganas en Hispania Tardía (S. V-VII). *Gerión*, 25 (1), 443-480.
- Sanz Serrano, R.M^a. (2017). De la villa a la ecclesia (I): los documentos literarios sobre las transformaciones religiosas en la Hispania rural. En C.L. André Carneiro (coord) *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*. Imprensa da Universidade de Coimbra (pp. 319-341). https://doi.org/10.14195/978-989-26-1353-6_13
- Sicre Díaz, J.L. (1998). La denuncia profética de la idolatría. *Proyección: Teología y*

mundo actual, (148), 3-21.

Solana Sainz, J.M^a. (2023). El paisaje vegetal de Hispania romana y visigoda. El término ‘nemus’. *Oppidum: cuadernos de investigación*, (19), 231-291.

Teja Casuso, R. (2016-20127). La práctica de los exorcismos entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía. *Anas*, (29-30), 379-384.

Valcárcel Martínez, V. (1997). La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza el autor, la cronología y los motivos para su redacción. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 48 (147), 375-408. <https://doi.org/10.36576/summa.3523>

Valverde Castro, M^a.R. (1999). Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, (2), 123-132.

Velázquez Soriano, I. y Ripoll López, G. (1992). Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H^a Antigua*, (5), 555-580. <https://doi.org/10.5944/etfii.5.1992.4206>