

PAGANISMO Y CRISTIANIZACIÓN ENTRE EL PODER IMPERIAL Y LAS IGLESIAS
ORIENTALES. CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN PALESTINA DURANTE LA
ANTIGÜEDAD TARDÍA (324-642)

[ENG] *Paganism and christianization between the imperial power and the eastern churches. Changes and continuities in Palestine during late antiquity (324-642)*

Fecha de recepción: 8 enero 2024 / Fecha de aceptación: 7 marzo 2024

MIGUEL PABLO SANCHO GÓMEZ
Universidad Católica San Antonio de Murcia
(España)
mpsancho@ucam.edu
&

ROBERTO MONTEFINESE
Universidad Católica San Antonio de Murcia
(España)
rmontefinese@alu.ucam.edu

Resumen: en este trabajo pretendemos mostrar el panorama religioso de Palestina en la Antigüedad Tardía, el proceso de cristianización y las pervivencias paganas en la zona, comparando después este proceso con otras provincias del Imperio Romano Tardío. La conclusión de este trabajo es que los restos del denominado genéricamente “paganismo”, especialmente en lo relativo a las prácticas mágicas, fueron mucho más abundantes y persistentes de lo que se consideraba hasta el momento.

Palabras clave: paganismo; magia; Antigüedad Tardía; religión; Palestina; Imperio Romano Tardío.

Abstract: in this work we intend to show the religious panorama of Late antique Palestine, the process of Christianization and pagan survivals in the area, comparing this process afterwards with other provinces of the Late Roman Empire. The conclusion of this work is that the survivals of what is generically called “paganism”, specially concerning magical practices, were much more abundant and persistent than was considered until now.

Keywords: paganism; magic; Late Antiquity; religion, Palestine; Late Roman Empire.

1. INTRODUCCIÓN

En la Antigüedad Tardía, desde el punto de vista religioso, se puede llegar a pensar que el cristianismo se había extendido hasta alcanzar cuotas de dominio total, y que los cultos tradicionales habían desaparecido por completo. Pero lo cierto es que las claras transformaciones culturales fueron acompañadas de pervivencias, a veces de carácter notable, aunque en algunas narrativas actuales el fenómeno se trate de forma superficial, o incluso no se mencione en absoluto¹.

¹ Por ejemplo, MAIER, F.G., *Las transformaciones del Mundo Mediterráneo, siglos III-VIII. Historia Universal Siglo XXI*, Madrid 1994.



La difusión del cristianismo, desde sus difíciles inicios como fe perseguida, hasta alcanzar su posición privilegiada de religión oficial, no se produjo de manera homogénea y lineal. Hubo diferencias entre el centro y la periferia; distintas tradiciones religiosas y sociales propiciaron también que ciertas provincias resultasen permeables a las nuevas influencias, y otras, por el contrario, refractarias. La investigación histórica especializada ha estudiado pormenorizadamente la cristianización del Imperio Romano, pero la supervivencia de los antiguos cultos paganos y las tradiciones religiosas nativas en el período comprendido entre los siglos IV y VII d. C. han recibido menos atención, quizás por la propia dificultad de un proceso a menudo oscuro en las fuentes. Se trata de un rompecabezas histórico que dista de estar resuelto a día de hoy; posiblemente nunca lleguemos a alcanzar una idea clara y concisa de una transformación tan complicada y variada. Este artículo, a partir del análisis de la difusión del cristianismo y las pervivencias en el caso concreto de Palestina, tratará de mostrar la gran variedad de cultos y deidades previas que sobrevivieron durante un periodo considerable de tiempo, durante el periodo de propagación del cristianismo y después, ya considerada la única *religio licita* desde el poder imperial. Resulta fundamental comprender y reconstruir el auténtico marco social y cultural en el que aconteció y se desarrolló un nuevo paradigma religioso que finalmente significó la preponderancia del cristianismo. Aunque la documentación nos ha dejado una imagen muy borrosa de los cultos paganos desde finales del siglo IV, todavía se practicaron durante siglos, si bien de forma diferente o incompleta. En cualquier caso, creemos que habría que matizar el mensaje eufórico y optimista de ciertas fuentes cristianas, que hablan de la multiplicación de los creyentes por doquier, la erección masiva de iglesias y el abandono repentino de cultos y templos. La realidad, como siempre, estuvo en un término medio; ciertas huellas y pistas de carácter clave nos llevan a aceptar con reservas ese triunfalismo cristiano, al menos en algunas provincias².

En el siglo IV, en Palestina, la tierra donde comenzó la propagación del cristianismo, existía una tradición cultural helénica desde los tiempos de Alejandro Magno que había calado profundamente ya en el siglo I de nuestra era, o incluso antes³. El judaísmo, naturalmente, era más antiguo todavía. Ese inmenso legado religioso y cultural facilitó que la pervivencia de cultos anteriores no se limitase únicamente a ciertas formas supersticiosas de adivinación, siendo ésta la modalidad más frecuentemente detectada en el registro histórico, sino que existieron otras manifestaciones

² TERTULIANO, *Apologeticum* ed. CASTILLO GARCÍA, C., ISO, J. J., MORALEJO, J. L., Madrid 2016, 37, p. 315, La pomposa y conocida frase de Tertuliano, “sólo os hemos dejado vuestros templos”, ilustra muy bien esa visión desaforada, que a buen seguro se cumpliría en escasísimas zonas, especialmente en ese tiempo (final del siglo II), pese a que ciudades como Cartago pudieran albergar comunidades importantes.

³ SMITH, M., *Studies in the Cult of Yahweh: Volume 1. Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, Leiden 2015, p. 107.

religiosas y/o mágicas, de carácter muy amplio, tanto que llegaron a incluir la nigromancia. Debemos recordar igualmente que, junto con la difusión del cristianismo, otros cultos también fueron importantes, populares y vigorosos durante el siglo IV, tanto en el ámbito privado como en el social, en la nobleza, la intelectualidad e incluso el ejército, como Mitra⁴. Estas creencias no se desvanecieron con la llegada del siglo V. Así, partiendo del caso de Palestina, pretendemos mostrar los cultos paganos supervivientes realizando comparativas con el resto del Imperio, y mostrando así un mundo religioso muy heterogéneo, que impregnaba la vida tanto privada como pública de esa sociedad tardo antigua.

Al iniciar nuestro recorrido en Palestina, ofreceremos también una visión panorámica del judaísmo tardío, un culto en transformación, pero también de una importancia capital en la zona y sin el cual no se podría realizar un análisis completo⁵.

2. CRISTIANIZACIÓN DE PALESTINA. LA LEGISLACIÓN IMPERIAL: DECRETOS RELIGIOSOS

2.1 El cristianismo a partir del Edicto de Milán

El siglo IV, como ya sabemos, fue muy importante para su desarrollo, pero su difusión no fue homogénea⁶. Existió, desde Constantino (313-337), una cristianización gradual del Imperio. Con el primer emperador cristiano están documentadas ya algunas destrucciones, si bien esporádicas, no menos traumáticas, como la del célebre templo de Afrodita en Afqa, actual Líbano⁷. Sus hijos, que le sucedieron en el Imperio, siguieron con esta tendencia, hostil, pero ciertamente de baja intensidad⁸.

⁴ WALSH, D., *The Cult of Mithras in Late Antiquity: Development, Decline and Demise ca. AD 270-430*, Leiden 2018, pp.17-41.

⁵ SIMON, M., *Verus Israel: A study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, Oxford 1986.

⁶ CASIDAY, A., «Christianity», en *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. LÖSSL, J. Y., BAKER-BRIAN, N.J., London 2018, p. 278.

⁷ ZÓSIMO, *Historia Nova*, ed. CANDAU MORÓN, J. M., Madrid 1992, I 58, p. 560. Constantino I destruyó este templo en 324. Véase también EUSEBIO, *Vida de Constantino*, ed. GURRUCHAGA, M., CANDAU MORÓN, J. M., GARCÍA GUAL, C., Madrid 2016, III 55, p. 441.

⁸ Nos referimos a las leyes contra el paganismo, en 341 y 342: C. Th. 16.10.2; 16.10.3. Como ha señalado BRADBURY, S., «Constantine and Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century», en *Classical Philology* 2 (1994), pp.120-139, estas medidas legales no se aplicaron casi en ninguna ocasión hasta el reinado de Teodosio, pero ciertamente entraban dentro de las “proclamaciones moralizantes” para predisponer poco a poco a los súbditos mediante “coacción”. Constancio II fue especialmente proclive a esa legislación antipagana, véase como ejemplo CI. 1.9, 1 y en especial la ley del año 341 donde se prohibieron los sacrificios nocturnos en Occidente (C. Th. 16.10.2), medida que posteriormente el usurpador Magnencio revocó. La ley volvió a entrar en vigor de nuevo muy poco después (Cf. C. Th. 16.10.5. La ley es del 23 de noviembre de 353). Existe otra ley contra el paganismo del año 356 (C. Th. 16.10.6), que, según creemos, tuvo que ser dejada prácticamente sin efecto en los dominios de Juliano César.



Pero las medidas restrictivas y la agresividad fueron en aumento en las siguientes décadas. El evento más importante en este cambio de perspectiva fue el Edicto de Tesalónica, también conocido como *Cunctos populos*, emitido el 28 de febrero de 380 por Teodosio I, que hizo del catolicismo de los cristianos nicenos la iglesia estatal del Imperio Romano⁹. En 391 otras dos *constitutiones* aceleraron el cierre de templos, generando varios sucesos muy simbólicos, como la destrucción del *Serapeion* de Alejandría¹⁰. No obstante, el cristianismo en la Antigüedad Tardía, incluso en la época en la que fue abrazado por los emperadores, tenía muchas diferencias internas; la ortodoxia y la homogeneidad sólo llegaron a conseguirse tras ingentes esfuerzos y polémicas, y con frecuencia surgían nuevas divisiones o retos que rompían rápidamente los acuerdos anteriores. Incluso tras el Edicto de Tesalónica no existió un desarrollo lineal, ni una homogenización repentina¹¹.

La cristianización palestina mostró características especiales, por varias razones. En primer lugar, las grandes sumas de dinero que los emperadores invirtieron en la construcción de iglesias, la alta presencia de lugares sagrados y el número ingente de peregrinos contribuyeron a una conversión acelerada y relativamente temprana¹². Las áreas más involucradas en la difusión del cristianismo fueron aquellas donde comenzó la obra de Jesús: Jerusalén, Belén, la baja Galilea y el

⁹ C. Th. 16.1.2.

¹⁰ La ofensiva legal contra el culto tradicional fue concienzuda y planificada. La ley contra la magia del 16 de agosto de 389 (C. Th. 9.16.11) fue sucedida poco después la famosa ley del 24 de febrero de 391, que prohibía expresamente la adoración de ídolos, los sacrificios y el culto en los templos paganos (C. Th.16.10.10). Se contemplaban multas monetarias: los miembros del aparato de gobierno y la burocracia pagarán en función de su status (los funcionarios superiores sufrirán penas más pequeñas, los secretarios y servidores de rango bajo, más elevadas). La ley del 8 de noviembre del 392 prohibía las ofrendas de incienso y los sacrificios a imágenes, así como el uso de cualesquiera artes adivinatorias. Se amenaza con multas a los jueces que no hagan cumplir esta ley (C. Th. 16.10.12). Ya en 385, Teodosio I exhortó a Cinegio, su Prefecto del Pretorio de Oriente, a hacer cumplir la prohibición de los sacrificios con propósitos divinatórios (C. Th. 16.10.9). Recuérdese que tal personaje era un afamado destructor de templos y celoso cristiano. Del mismo modo, existían prohibiciones y severos castigos posteriores para los conversos al paganismo, prueba de que el fenómeno existió; C. Th. 16.7.1 (2 de mayo del año 381): cristianos convertidos al paganismo perderán su derecho de testamento, y cualquier testamento redactado en esas circunstancias quedará invalidado. C. Th. 16.7.2 (20 de mayo de 383): una aclaración de la anterior ley; cristianos que regresen al paganismo no podrán testamento ni dictar su última voluntad. Catecúmenos cristianos no podrán legar a nadie sus posesiones, salvo a sus herederos naturales: hijos o hermanos. Lo mismo se aplica a los que recibieron la propiedad de un testamento. C. Th. 16.7.3 (21 de mayo de 383): una aclaración de la ley inmediatamente anterior. Los cristianos que se conviertan al paganismo, judaísmo, u otra religión, pierden el derecho de hacer un testamento. Los maniqueos y otras sectas similares serán castigados si se descubren sus reuniones y rituales, con la obligación de legar sus bienes a otros familiares o al estado. C. Th. 16.7.5 (11 de mayo o 9 de junio del año 391): personas de rango o clase heredados familiarmente que abandonen el cristianismo serán castigados con la pérdida de dichos honores y posición, además de estigmatizados con infamia.

¹¹ PRICOCO, S., «Da Giuliano a Teodosio (361-395)», en *Storia del Cristianesimo. L'antichità*, ed. FILORAMO, G., MENOZZI, D., Roma 2001, pp. 305-328; RINALDI, G., «Da perseguitati a favoriti, da favoriti a persecutori. Il cristianesimo nell'Impero romano fra IV e V secolo», en *Storia del cristianesimo. L'età antica (secoli I-VII)*, ed. PRINZIVALLI, E., Roma 2015, pp. 219-249; RINALDI, G., *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Chieti 2019, pp. 681-782.

¹² HUNT, E.D., *Holy Land Pilgrimage in The Later Roman Empire*, Oxford 1982, pp. 83-106.

Mar de Galilea¹³. En segundo lugar, durante el siglo IV muchos templos paganos próximos a los lugares sagrados cristianos fueron destruidos y reemplazados en parte por iglesias. Estos factores permitieron que la cristianización de Palestina ocurriera mucho más rápidamente, de modo que a mediados del siglo V había una clara mayoría cristiana¹⁴. El territorio abarcaba aproximadamente desde Galilea al Negev, y desde las montañas de Moab a la costa mediterránea. Se había caracterizado durante siglos por un paisaje religioso heterogéneo. Judíos, samaritanos y paganos convivieron junto a los cristianos, un perfil que aún podía observarse en la etapa romano tardía y/o bizantina. A partir del siglo IV, no obstante, el marco religioso comenzó a decantarse a favor de la religión cristiana¹⁵.

Se ha de señalar, no obstante, que no todas las áreas de Palestina fueron cristianizadas al mismo tiempo. Las características específicas, la diferente cultura y estilo de vida de la población, junto a otros factores externos, significaron que la cristianización tuvo marcadas diferencias entre la ciudad y las áreas rurales. Las tribus nómadas cercanas se convirtieron con bastante rapidez, pero en las zonas rurales la población asimiló más lentamente las innovaciones religiosas, sociales y económicas, por lo que el cristianismo penetró gradualmente.

La creación de un nuevo patriarcado a mediados del siglo V, a través de la reclamación de derechos por el obispo Juvenal (422-458), fue de gran importancia para la transformación de Palestina en la Tierra Santa de los cristianos. Antes de ese tiempo, Palestina, como provincia eclesiástica, había pertenecido al patriarcado de Antioquía¹⁶.

La organización eclesiástica ofrece una idea aproximada del proceso de cristianización. A través de las listas episcopales que registran la participación de los obispos en sínodos, vemos que, durante el período bizantino tardío, hay una multiplicación de sedes palestinas, aunque ciertamente la presencia de un obispo pudo estar vinculada a una comunidad modesta¹⁷. En el Concilio de Nicea (325) hay unas veinte sedes episcopales, distribuidas irregularmente, alrededor de Jerusalén y a lo

¹³ WILKEN, R.L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, Yale 1992, pp.65-81.

¹⁴ BAR, D., «The Christianization of Rural Palestine during Late Antiquity», en *The Journal of Ecclesiastical History* 54.3 (2003), pp. 401-421.

¹⁵ PERRONE, L., «Rejoice Sion, Mother of all Churches: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era», en *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 5, ed. MINOR, O., STROUMSA, G. G., Turnhout 2006, pp.139-171.

¹⁶ RAPP, C., «The early Patriarchate (325-726)», en *A Companion to the Patriarchate of Constantinople.*, ed. GASTGEBER, C., MITSIOU, E., PREISER-KAPPELLER, J., ZERVAN, V., Leiden/Boston 2021, pp.1-23.

¹⁷ ABEL, F.M., *Géographie de la Palestine*, 2 vols., II, Paris 1933-38, pp. 200-202; ALT, A., «Die Bistümer der alten Kirche Palästina», en *Palästinajahrbuch* 29 (1933), pp. 67-88.



largo de la costa, desde Cesarea hasta Gaza¹⁸. En los concilios de Jerusalén, en 518 y 536, se pasa a treinta y cuatro obispos en el primero, y cuarenta y siete en el segundo, casi todos de Palestina¹⁹. A finales del período bizantino, prácticamente todas las ciudades marítimas de Palestina tendrán su propio obispo, fenómeno que alcanzó gran intensidad en el área alrededor de Gaza, paradójicamente una fortísima sede del paganismo en el siglo IV²⁰. Por el contrario, no hay sede episcopal atestiguada para Nazaret, que fue esencialmente un pueblo judío hasta el siglo VI²¹.

Como afirma D. Bar, a través del estudio de las iglesias de las comunidades cristianas en Palestina, su fecha de construcción, financiadores y su ubicación, podemos entender mejor la dinámica de difusión cristiana en el mundo rural²². La erección de una iglesia representaba un hito importante, indicando que el grupo había logrado su consolidación y también un cierto "reconocimiento" por parte del resto de miembros de la comunidad. La construcción de una iglesia era financiada localmente, a diferencia de las construidas en los lugares sagrados o ciudades, para las cuales se utilizaron fondos imperiales o eclesiásticos. La presencia de iglesias ofrece una indicación de la estrategia de propagación del cristianismo. Durante la primera mitad del período bizantino (hasta 450), la construcción de iglesias se centró principalmente en los lugares sagrados, mientras que en las zonas rurales las iglesias cristianas eran raras. Durante la segunda mitad del período, la evidencia arqueológica y las inscripciones dedicatorias muestran una inversión de este fenómeno, puesto que la mayoría de las iglesias se construyeron en las aldeas²³. De hecho, fue en la segunda mitad del siglo V, y en el VI, cuando los obispos comenzaron a dirigir su atención a las zonas más remotas.

Testimonios de este tipo se encuentran en la Galilea occidental y en las colinas de Hebrón, áreas en las que el cristianismo estaba muy extendido al final de la Antigüedad Tardía. Algunas de

¹⁸ Para los límites del cristianismo en ese arco cronológico, véase LEE, A.D., *Pagans and Christians in Late Antiquity*, London 2000, pp.132-148.

¹⁹ PERRONE, L., «Rejoice Sion, Mother of all Churches: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era», en *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5*, ed. MINOR, O., STROUMSA, G. G., Turnhout 2006, pp.139-171.

²⁰ AJA SÁNCHEZ, J. R., «Gaza, Sozómoeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano», en *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 11 (1999), pp.7-34. Véase también BELAYCHE, N., «Pagan Festivals in Fourth Century Gaza», en *Christian Gaza in Late Antiquity. Jerusalem Studies in Religion and Culture Vol.3.*, ed. BITTON-ASHKELONY, B., KOFSKY, A., Leiden 2004, pp. 5-22.

²¹ DI SEGNI, L., «The territory of Gaza: notes of historical geography», en *Christian Gaza in Late Antiquity. Jerusalem Studies in Religion and Culture, Volume: 3*, ed. BITTON-ASHKELONY, B., KOFSKY, A., Leiden 2004, pp. 41-59.

²² BAR, D., «The Christianization of Rural Palestine during Late Antiquity», en *The Journal of Ecclesiastical History* 54.3 (2003), pp. 401-421.

²³ DI SEGNI, L., «Epigraphic documentation on buildings in the provinces of Palestine and Arabia, 4th-7th centuries», en *The Roman and Byzantine Near East Vol. II Some Recent Archaeological Research*, ed. HUMPHREY, J. H., Portsmouth, Rhode Island 1999, pp. 149-178.

las iglesias regionales más grandes se sitúan en Horvat Anim y Horvat Yattir, bordeando las colinas de Hebrón. En la Galilea occidental, la evidencia arqueológica ha puesto de relieve la presencia de unas cincuenta iglesias y monasterios, que datan de la segunda mitad del período bizantino²⁴. Doce iglesias fueron identificadas como monásticas, cuatro fueron construidas en el centro de asentamientos, y quince en las afueras. Una de ellas es la iglesia de Horvat Heseq en el pueblo de Horvat Mahoz. Según las inscripciones, fue construida en 519 por miembros de la familia de un difunto del lugar²⁵.

Para comprender la dinámica de cristianización en las zonas rurales de Palestina, podemos comparar los edificios culturales de la comunidad religiosa monoteísta del mismo período, la sinagoga. utilizada para los servicios religiosos, la lectura de la Torá y otros rituales judíos. Era un lugar donde los aldeanos celebraban sus reuniones, administraban asuntos y decidían donaciones para los necesitados. En las salas adyacentes se celebraban festivales. Fueron construidas principalmente en el corazón del pueblo, y esto subraya su importancia religiosa y cultural, evidenciada también por el hecho de que la mayoría de ellas fueron costeadas mediante autofinanciación. Su ubicación central respondía esencialmente a dos necesidades: la primera era ser accesible a toda la población, y la segunda, representar un lugar simbólico donde la identidad religiosa se manifestaba ampliamente²⁶.

El asentamiento de iglesias cristianas en pequeñas aldeas durante el período bizantino, por el contrario, parece indicar un patrón distinto. Como dijimos anteriormente, la mayoría fueron fundadas por iniciativa local y en las afueras. Este hecho parece indicar que los cristianos no tenían al principio el poder o el número para erigir iglesias en el centro, y nos mueve a pensar que el cristianismo, al menos en la Palestina rural, fue un fenómeno local, lento y gradual, que se

²⁴ ASHKENAZI, J., MORDECHAI, A., «Monasteries, Monks, and Villages in Western Galilee in Late Antiquity», en *Journal of Late Antiquity* 5.2 (2012), pp. 269-297; ASHKENAZI, J., «Holy Man versus Monk—Village and Monastery in the Late Antique Levant: Between Hagiography and Archaeology», en *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57.5 (2014), pp. 745-765; ASHKENAZI, J., MORDECHAI, A., «Small monasteries in Galilee in Late Antiquity: the test case of Karmiel», en *Knowledge and Wisdom: Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Segni. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior* 54, ed. BOTTINI, G.C., CHRUPCALA, L. D., PATRIKH, Y., Milán 2014, pp.161-178.

²⁵ ASHKENAZI, J., «Family Rural Churches in Late Antique Palestine and the Competition in the ‘Field of Religious Goods’: A Socio-Historical View», en *The Journal of Ecclesiastical History* 69.4 (2018), pp. 709-727.

²⁶ DAVID, M., *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the shadow of the Church, in Ancient Judaism and Early Christianity, Vol.65*, Leiden 2007, pp.1-17, 84-87; FINE, S., «When I went to Rome...There I saw the Menorah. Implements in Rabbinic Memory, History and Myth», en *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, ed. AVERY-PECK, A.J. Y GREEN, W.S., Leiden 2014, pp.63-86; FINE, S., «The menorah and the Cross: Historiographic Reflections on a Recent Discovery from Laodicea on the Lycus», en *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, ed. AVERY-PECK, A. J., GREEN, W.S., Leiden 2014, pp.195-214; HACHLILI, R., *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden 1998, pp. 12-23, 67-78; LEVINE, L. I., *The Ancient Synagogue*, New Haven/London 2005, pp.135-209.



desarrolló a partir de los espacios libres en la periferia. Otro punto a considerar es el tamaño de las localidades con sinagogas en comparación con las iglesias. Las sinagogas se construyeron en asentamientos relativamente grandes y no en aldeas. Las iglesias, por otro lado, estaban ubicadas cerca de núcleos de tamaño variable, incluidos pueblos pequeños y aldeas. A veces también había capillas cerca de los asentamientos rurales. La explicación para este fenómeno podría ser que la idea de construir una iglesia surgió en pequeñas aldeas. A la luz de lo anterior, podría considerarse que la conversión al cristianismo comenzó “desde abajo”. Debido a su posición social limitada, los miembros de dichas comunidades se vieron obligados, al menos al comienzo, a ubicar sus iglesias en propiedades y parcelas privadas, en las afueras. La sinagoga, por el contrario, fue fundada por iniciativa de una gran comunidad, y para el disfrute de toda ella, ocupando un carácter más céntrico y quizá recibiendo visitantes y adeptos de los alrededores. Respecto a las conversiones, la fe cristiana fue adoptada principalmente por la población pagana, mientras que las comunidades judía y samaritana mantuvieron su independencia religiosa durante un período más largo, en la mayoría de los casos siendo persuadidas a abrazar el cristianismo a través de la coerción²⁷.

El movimiento monástico se extendió por toda Palestina durante el período 324-642. Desde finales del siglo IV fue un factor importante en la vida religiosa, y muchos miembros de la jerarquía eclesiástica llegaron de sus filas. Monasterios en número considerable fueron construidos en las grandes ciudades o su periferia, otros en aldeas rurales, algunos junto a lugares sagrados de peregrinación, y finalmente en solitarias zonas desérticas, como el desierto de Judea, y en el sur del Sinaí, lo que facilitó grandemente la expansión del cristianismo²⁸. Las fuentes literarias hablan de contactos entre monjes y comunidades campesinas cercanas, un patrón común a las fundaciones monásticas de todo el Mediterráneo²⁹. Analizar la distribución de estas construcciones es importante para comprender la dinámica de la cristianización en las áreas periféricas de Palestina³⁰. La gran variedad de ambientes y paisajes nos llevan a pensar en diversas motivaciones y causas, que

²⁷ ZEEV, R, LEVIN, Y.L., «Christianity in Byzantine Palestine-missionary activity and religious coercion», en *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel* 3, ed. LEVINE, L. I., Front Royal, Virginia 1983, pp. 97-113.

²⁸ BAR, D., «Rural monasticism as a key element in the Christianization of Byzantine Palestine», en *Harvard Theological Review* 98.1 (2005), pp. 49-65.

²⁹ VAILHE, S, «Répertoire alphabétique des monastères de Palestine», en *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1899), pp. 512-542.

³⁰ Para un estudio actual sobre la economía de los monasterios en Palestina durante la Antigüedad Tardía, véase BLANCHE, L., CROMWELL, J., «The Monastic economies in Late Antique Egypt and Palestine: Past, Present and Future», en *Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine*, ed. BLANCHE, L., CROMWELL, J. Cambridge 2023, pp. 1-38.

pasaban normalmente por el control de estratégicas zonas de gran valor agrícola y la búsqueda de lugares silenciosos, solitarios y apartados, propicios para la vida ascética y/o de contemplación³¹.

2.2 Judaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el poder imperial

En agosto del año 70, con la destrucción del Templo de Jerusalén por el ejército romano comandado por Tito, Palestina fue reorganizada como una provincia romana. Posteriormente, en el año 132, el emperador Adriano ordenó que se construyera una nueva ciudad sobre las ruinas de Jerusalén, con un templo dedicado a Júpiter Capitolino en el sitio del segundo templo. En este contexto, los judíos liderados por Shimon Bar Kokba, se rebelaron. En el año 135 el general Julio Severo arrasó la región y vendió a los supervivientes como esclavos. Una nueva ciudad llamada Colonia Aelia Capitolina fue construida en lugar de Jerusalén³². Pero no se trató de una política establecida de manera uniforme. Las comunidades judías que vivían en otras localidades de la provincia, como Séforis, Tiberíades y Jamnia, no sufrieron interferencias o presiones por parte de los gobernadores romanos. El Sanedrín, cuerpo político y religioso judío más importante, fue reconstituido en Jamnia, compuesto por unos setenta ancianos, en su mayoría eruditos de la ley. Probablemente fue este Sanedrín quien nombró a los primeros rabinos y estableció cuáles deberían ser sus funciones y preparación.

El judaísmo tuvo un carácter dinámico y pluralista que ha conocido diferentes etapas de desarrollo³³. Para entender el judaísmo en la Antigüedad Tardía es importante conocer los acontecimientos fundamentales que perfilaron una nueva fisonomía de esta religión en comparación con la antigua fe judía. Algunos de los factores más importantes que contribuyeron a dar forma al judaísmo romano tardío fueron la destrucción del Templo, el establecimiento de la sinagoga, el fin de los sacrificios y el nacimiento de una nueva casta de expertos en las Sagradas Escrituras. Según una concepción rabínica, la *shekina*, o la presencia divina, ahora fuera del Templo destruido, estaba

³¹ HIRSCHFELD, Y., *The Judean desert monasteries in the Byzantine period*, New Haven 1992, pp. 1-101.

³² BRIZZI, G., *70 d. C. La Conquista di Gerusalemme*, Bari 2017, pp.298-333; COHEN, R. L., *The Jews in Late Antiquity*, Leeds 2018, pp. 60-74; SMALLWOOD, E. M., *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 1976, pp. 428-466.

³³ BOCCACCINI, G., «History of Judaism: Its periods in Antiquity», en *Judaism in Late Antiquity Part Two Historical Syntheses*, ed. NEUSNER, J., Leiden-New York-Köln 1995, pp. 285-308.



en los “cuatro codos de *la halajá*, dentro de los límites de los deberes religiosos personales”³⁴. En otras palabras, había pasado de una esfera pública a una privada. En este contexto, las oraciones, la limosna, etc., se consideraban sustitutos de los sacrificios. Otro elemento importante a considerar es la difusión de las sinagogas, construidas y mantenidas por los recursos económicos de las comunidades. Aunque distintas entre sí, se adhirieron a una ideología común. Esto contribuyó decisivamente a perfilar la fisonomía del judaísmo en la Antigüedad Tardía. Uno de los objetivos principales fue establecer un sistema de vida regulado por la observancia de la legislación revelada. Para dedicarse a esta importante tarea estaban los maestros de las escuelas de Palestina y Babilonia, a los que se les dio el título de rabino; toda la literatura judía producida desde los siglos I al VII fue llamada literatura rabínica³⁵. Una de las obras principales fue el *Talmud*. Otros componentes fundamentales del judaísmo fueron el misticismo y el mesianismo³⁶. Los rabinos se consideraban los sucesores legítimos de los organismos del pasado, incluyendo la monarquía y los profetas, que habían ejercido autoridad religiosa sobre el pueblo, proclamándose así los únicos intérpretes de la ley. Su importancia social era tal que había que hacer todo lo posible para que el rabino pudiera dedicarse por completo al estudio de los textos sagrados³⁷.

La actitud del judaísmo hacia las corrientes culturales y filosóficas de otros pueblos era doble: por un lado, de cierre, y por otro, de apertura. Una primera tendencia era valorar exclusivamente la herencia bíblico-talmúdica; la segunda opción promulgaba que, a partir de esta herencia, no era necesario ser insensible a la influencia intelectual de otros pueblos, como el helenismo. Los centros culturales y religiosos del judaísmo nunca fueron estáticos, sino que fueron influenciados por circunstancias externas en los diversos territorios. Un factor importante a considerar es el fuerte vínculo con la propia identidad que siempre ha mantenido a los judíos separados de los que no lo eran, lo que permitió la preservación de este pueblo desde la Antigüedad hasta hoy³⁸. Pese a todo ello, no son raros los casos de prácticas religiosas que, en cierto modo, unían a paganos, judíos y cristianos, mezclando rasgos de todas esas creencias³⁹.

³⁴ STROUMSA, G.G., *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015, p. 46; SAFRAI, Z., *Seeking out the Land. Land of Israel Traditions in Ancient Jewish, Christian and Samaritan Literature (200 BCE-400 CE)*, Boston 2018, pp.76-99.

³⁵ KALMIN, R., *The Sage in Jewish Society in Late Antiquity*, London 1999, pp. 25-80.

³⁶ SIVERTSEV, A.M., *Judaism and Imperial Eschatology in Late Antiquity*, Cambridge 2011, pp. 172-212.

³⁷ NEUSNER, J., «The Phenomenon of the Rabbi in Late Antiquity», en *Numen* 16.1 (1969), pp. 1-20.

³⁸ TAMANI, G., «Il giudaismo nell'età tardo-antica», en *Ebraismo*, ed. FILORAMO, G., Bari 2007, pp.125-154.

³⁹ WIŚNIEWSKI, R., «Pagans, Jews, Christians, and a type of book divination in Late Antiquity», en *Journal of Early Christian Studies* 24.4 (2016), pp. 553-568.

Al principio, los límites entre el cristianismo y el judaísmo fueron fluidos, gozando de numerosos puntos de contacto, incluso después del concilio de Jerusalén del año 49⁴⁰. De hecho, el cristianismo primitivo puede considerarse, en cierto sentido, parte de la historia judía y al mismo tiempo la primera etapa de una nueva religión en desarrollo. Por otra parte, desde el registro arqueológico se sugiere que a partir del siglo III los judíos, especialmente en Palestina, experimentaron un período de prosperidad y crecimiento demográfico sin precedentes⁴¹. También está documentada la conversión de paganos al judaísmo⁴². Con el *Imperium Christianum*, en cambio, la división se hizo tajante. Conforme los cristianos ganaban importancia en las ciudades, se fueron generando paulatinamente tensiones que llegarían a estallar en el mismo siglo IV y después. Así, el príncipe Gamaliel, célebre, rico y poderoso al final del siglo IV, considerado jefe de estado vasallo, y al mismo tiempo, líder religioso de su comunidad, fue ejecutado en 425 por construir sinagogas sin permiso del emperador⁴³. Otro altercado importante en aquella época fue la controversia del obispo Ambrosio de Milán con los judíos de Calínico⁴⁴. Las leyes, desde 380, consideraban no obstante a los judíos como una comunidad religiosa permitida con un clero privilegiado que se organizaba de modo local en todo el Imperio⁴⁵.

3. CULTOS PAGANOS EN PALESTINA. COMPARATIVA CON OTRAS PROVINCIAS. ACTITUD IMPERIAL

En primer lugar, debe destacarse que hubo grandes diferencias entre aquellos que adoraban a los dioses tradicionales a principios del siglo IV y a finales del VI. De hecho, durante este período, muchas regiones habían sido cristianizadas. Los cultos tradicionales perdieron el apoyo del

⁴⁰ SANCHO GÓMEZ, M. P., «Los problemas del cristianismo en la época de los Severos: una breve visión de los marcionistas, orígenes, el rigorismo de Tertuliano y la postura de Calixto I (144-260)», en *Panta Rei*, Vol. 6, (2007), pp. 63-76.

⁴¹ BAR, D., «Was there a 3rd-c. Economic Crisis in Palestine?», en *The Roman and Byzantine Near East vol.3*, ed. HUMPHREY, J.H., Portsmouth, Rhode Island 2002, pp. 51-54; HOLUM, K.G., «The economy of Caesarea Palaestinae in Late Antiquity: Structure and Scale», en *The Socio-economic History and Material Culture of the Roman and Byzantine near East*, ed. WARD, W. D., Piscataway 2017, pp. 291-326.

⁴² COHEN, S.J.D., «Crossing the boundary and becoming a Jew», en *Harvard Theological Review* 82.1 (1989), pp. 13-33.

⁴³ SYME, R., *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta*, Oxford 1971, p. 17.

⁴⁴ SARTORELLI, A., «Chiesa e Sinagoga nel Pensiero e Nell'azione Del Vescovo Ambrogio», en *Rassegna Mensile di Israel* (2004), pp. 1-32; PANZRAM S., «Proclamo quod ego synagogam incenderim... Ambrosio de Milán, Severo de Menorca y el incendio de las sinagogas de Calínico (338) y Magona (418)», en *Vae Victis!: perdedores en el mundo antiguo*, coords. FRANCISCO, M. S., FRANCISCO P.P., RODRÍGUEZ J. R., Universidad de Barcelona 2012, pp. 245-260.

⁴⁵ SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001, p. 192.



gobierno imperial y con ello casi todos sus medios financieros (posesión de tierras, donaciones, peregrinaje, curación...) circunstancia que ya se puede apreciar en los escritos de Libanio⁴⁶.

El primer cambio fue la aparición de límites impuestos al sacrificio, abolido gradualmente por los emperadores cristianos en todas sus formas. El segundo cambio fue el agotamiento de fondos para los cultos tradicionales, por lo que las ganancias derivadas de visitantes, venta de reliquias y remedios, etc., desaparecieron. Esos edificios, hasta el siglo VII, rara vez fueron transformados en iglesias, pero la mayoría permanecieron clausurados⁴⁷. Finalmente, las constituciones imperiales prohibieron cualquier forma pública de adoración a los dioses. Así, en el siglo VI, aquellos fieles a los cultos antiguos lo hacían en silencio, de manera muy reservada, y casi siempre en secreto, como ya fue, muy posiblemente, el caso del autor Zósimo, abogado del fisco en Constantinopla⁴⁸.

Para enfatizar los cambios que comenzaron a ocurrir a partir del siglo IV es necesario recordar un evento, para algunos profético, que tuvo lugar casi dos siglos antes. En 220-221, cuando Heliogábalo importó el culto del dios sirio *El-Gabal* a Roma, organizó una majestuosa procesión que él mismo lideró. Herodiano describe algunas escenas del evento diciendo que, en el nuevo templo en el Palatino, construido para adorar al dios, se erigieron muchos altares para ofrecer sacrificios diarios, y que la intención del emperador era sustituir los cultos romanos por su propia religión siria⁴⁹. El fenómeno puede considerarse totalmente novedoso, y no en vano, quizás se vea reflejado en el retrato burlesco del emperador Constantino que ofrece la enigmática *Historia Augusta*⁵⁰.

⁴⁶ Véase JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J.A., «Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios», en *Latomus* 69.4 (2010), pp. 1088-1104.

⁴⁷ CASEAU, B., «The Fate of Rural Temples», en *Recent Research on the Late Antique Countryside. Late Antique Archaeology, Volume: 2*, ed. BOWDEN, W., LAVAN, L., MACHADO, C., Leiden 2004, pp. 105-144; TALLOEN, P., «Lies Vercauteren, "The Fate of Temples in Late Antique Anatolia"», en *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'. Late Antique Archaeology, Volume 7*, ed. LAVAN, L., MULRYAN, M., Leiden 2011, pp. 347-387.

⁴⁸ GOFFART, W., «Zosimus, the first historian of Rome's fall», en *The American Historical Review* 76.2 (1971), pp. 412-441.

⁴⁹ CASEAU, B., «Late Antique Paganism: Adaptation under duress», en *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'. Late Antique Archaeology, Volume 7*, ed. LAVAN, L., MULRYAN, M., Leiden 2011, pp. 111-134 .

⁵⁰ Así TURCAN, R., «Héliogabale précurseur de Constantin?», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 47 (1988), pp. 38-52. También OPTENDRENK, T., *Die Religionspolitik des Kaiser Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn, 1968, pp. 55 ss., 132 ss.; CRACCO RUGGINI, L., «Elagabalo, Costantino e i culti syriaci», en *HAC* n.s. 1991 I (1992), pp. 123-146; FOWDEN, G., «Constantine's porphyry column: the earliest literary allusion», en *Journal of Roman Studies* 81 (1991), pp. 119-131. Sabemos que, a su entrada triunfal en Roma en 326, el pueblo lo abucheó, cubriéndole de insultos, por negarse a participar en los ritos sagrados capitolinos, a instancias de Osio de Córdoba. Se ha defendido que la negativa de ascender al Capitolio por parte de Heliogábalo a su llegada a Roma es realmente un reflejo tardío de tal negativa de Constantino, polemizada en las fuentes paganas. Véase para todo ello CHASTAGNOL, A., «Zosime II 38 et l'Histoire Auguste», en *Bonner Historia-Augusta Colloquium* 63/64. (1979), Bonn 1966, pp. 43-78; WIEMER, H.S., «Libanios und Zosimos über den Rom-Besuch Konstantins I. im Jahre 326», en *Historia* 43.4, (1994), pp. 469-494.

Después de las leyes de Teodosio ser “pagano” se hizo cada vez más difícil y arriesgado por las persecuciones, coacción y restricciones legales de todo tipo. A finales del siglo IV, y sobre todo en el V, muchos templos fueron cerrados, pero los ritos, al menos en algunos casos, continuaron practicándose en secreto. En Gaza, pese a la destrucción del *Marneion* (año 402), se siguieron llevando a cabo ceremonias y rituales⁵¹. Aquellos que querían seguir los cultos tradicionales tenían una última opción, buscar lugares remotos y aislados. Fue precisamente en este contexto en que las cuevas y los árboles sagrados de los bosques tuvieron una gran importancia. En este sentido, es útil recordar la historia del abad Hipatio (fallecido alrededor de 446), del monasterio de Rouphinianes, al sur de Calcedonia, que organizó varias expediciones para cortar árboles sagrados. El uso de cuevas fue también un fenómeno frecuente. El importante sitio arqueológico de Vari, en un paraje rocoso y boscoso, ofreció lámparas fechadas en el siglo VI que podrían significar ceremonias nocturnas en esos lugares⁵².

La Cueva Te'omim podría indicar la presencia adicional de cultos paganos en el propio territorio de Jerusalén. El primer estudio exhaustivo fue realizado por C. R. Conder y H. H. Kitchener. Sus hallazgos fueron importantes para la comprensión de las costumbres y tradiciones de los lugareños, que atribuían propiedades curativas al agua de manantial. Desde el siglo II d. C. la cueva sirvió como lugar de devoción, probablemente consagrada a una deidad ctónica. El descubrimiento de unas 120 lámparas de aceite del período romano tardío y bizantino temprano (desde finales del siglo II hasta el siglo IV) indican algún tipo de actividad religiosa y/o mágica. Las lámparas aparecieron en grietas estrechas y profundas. Además, se encontraron armas y objetos prehistóricos y tres cráneos humanos dentro de fisuras. La cueva de Te'omin representa un gran descubrimiento para el estudio de las prácticas rituales en la Antigüedad Tardía, probando que persistieron incluso después del establecimiento del cristianismo. El uso de cráneos es mencionado poco por las fuentes clásicas, pero principalmente involucraban nigromancia y comunicación con los muertos mediante ritos secretos, practicados casi siempre cerca o dentro de tumbas, y cuevas funerarias, cerca de fuentes de agua. Los oráculos de los muertos y la nigromancia estaban muy extendidos en las ciudades del mundo grecorromano y el Próximo Oriente. En Mesopotamia, muchas tablillas cuneiformes del primer milenio antes de Cristo ya detallan rituales para consultar a los espíritus por medio de cráneos. En la época romana, la nigromancia a veces se asociaba con el sacrificio humano. Las fuentes literarias griegas y romanas del siglo II al V hablan del uso de cráneos en ceremonias

⁵¹ Véase RINALDI, G., *La Bibbia dei Pagani I. Marco storico*, Bologna 1997, pp. 374-375.

⁵² WELLER, C. H., «The Cave at Vari. I. Description, account of excavation, and history», en *American Journal of Archaeology* 7.3 (1903), pp. 263-288.



oraculares en las que se recurría a los muertos; referencias a la nigromancia aparecen ya en la *Odisea* de Homero⁵³. En 357, la nigromancia fue prohibida por el emperador Constancio II⁵⁴.

Otros testimonios se mencionan en papiros que datan de los siglos IV y V encontrados en Egipto, que forman parte de la colección conocida como los Papiros Mágicos Griegos (PGM), que recoge hechizos y fórmulas muy variadas⁵⁵. La nigromancia también era conocida en el mundo judío. Los propios rabinos eran conscientes del uso de cráneos para estas prácticas⁵⁶. Incluso en el mundo celta, tanto antes como después de la conquista romana, la consagración de cráneos humanos como ofrendas de culto estaba muy extendida⁵⁷. Las lámparas también estaban relacionadas con la adivinación, observando las formas y sombras creadas por las llamas. En el mundo grecorromano se han encontrado varios depósitos de lámparas semejantes a las de la Cueva Te'omim dentro de recintos sagrados, y a menudo cerca de fuentes de agua. Sin embargo, comprender los ritos que se realizaron en tales circunstancias sigue siendo muy difícil. En el santuario de Pan en el área de Banyas aparecieron alrededor de 3000 lámparas de aceite romanas tardías debajo de las estructuras de la terraza del santuario, probablemente relacionadas con un culto misterioso o un santuario oracular⁵⁸.

El uso de lámparas en rituales también está atestiguado en los Papiros Mágicos Demóticos, donde se describen hechizos en los que se combinaban la lampadomanía (interpretación de los colores y el movimiento de la llama de una vela) y la lecanomanía (adivinación por medio de líquidos en un cuenco), con el objetivo de elevar las almas de los muertos del inframundo, con la ayuda del dios egipcio Miho, para hablar con ellos mediante un niño que actúa como médium, tal y como hizo el emperador Didio Juliano, según la *Historia Augusta*⁵⁹. Plinio también menciona el uso

⁵³ OGDEN, D., «*Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*», Oxford, 2009, pp. 179-209.

⁵⁴ C. Th. 9.16.5. Obviamente, los rituales prosiguieron, pero en secreto.

⁵⁵ BERTZ, H.D., «*The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*», Chicago 1986, pp. 61-62.

⁵⁶ B. SANH., 65b, *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin Volumes III: Sanhedrin*, London 1978, p. 445; LEVINE, D., «Rare Magic inscription on Human Skull», en *British Archaeological Reports* 35.2 (2009), pp. 46-50.

⁵⁷ GREEN, M., «*The Gods of the Celts*», Gloucester-England-Sutton 1986, pp.1-2; ROSS, A., *Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and tradition*, London 1967, pp.61-63.

⁵⁸ BERLIN, A. M., «The archaeology of ritual: the sanctuary of Pan at Baniyas/Caesarea Philippi», en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 315.1 (1999), pp. 27-45.

⁵⁹ Véanse TUCZAY, C., «Die Kunst der Kristallomanie und ihre Darstellung in deutschen Texten des Mittelalters», en *Mediaevistik* 15.1 (2002), pp. 31-50.

de hachas y lámparas en la magia⁶⁰. Los rituales también se pueden documentar en otros sitios de Judea⁶¹, y en otros territorios del Imperio⁶².

Fuera de Palestina, ¿cuáles fueron las dinámicas de la propagación del cristianismo, y qué cultos paganos que sobrevivieron? La respuesta es tan variada como diversas entre sí fueron las diferentes provincias imperiales. En la Galia muchos templos fueron abandonados⁶³. El abandono de los templos, no obstante, no está necesariamente vinculado al fin de las prácticas religiosas paganas. De hecho, hay noticias en las fuentes, y a través de la legislación imperial, que nos indican reaperturas forzadas e ilegales de los recintos para la práctica religiosa, a veces en las circunstancias más inverosímiles⁶⁴. Existe un denominador común con otros territorios del Imperio, a saber, el traslado del culto, ya visto anteriormente, dando uso a lugares naturales como espacios religiosos. De hecho, Cesáreo de Arlés (c. 470 - 542) prohibió en repetidas ocasiones el uso de árboles y fuentes para cualesquiera ceremonias⁶⁵. Una prueba de las pervivencias paganas hasta el siglo VII viene dada por el hecho de que la Iglesia Merovingia, en sus concilios, prohibió repetidamente el consumo de carne de sacrificio, la invocación de divinidades paganas, la frecuentación de rocas, árboles o manantiales sagrados, la celebración de las calendas de enero o la consulta de augures⁶⁶. Hay que recordar tanto la enorme extensión del territorio como el predominio absoluto de los ambientes rurales, que a buen seguro facilitaron durante mucho tiempo la continuación de numerosas costumbres paganas galas y/o celtas, que giraban alrededor de fuentes, árboles y piedras sagradas⁶⁷. Es probable que los cultos paganos y cristianos se practicaran en paralelo durante muchas generaciones⁶⁸.

⁶⁰ PLINIO, *Naturalis Historia* 30.5.14 (LCL 418:286-87).

⁶¹ KLEIN, E., ZISSU, B., «Oil Lamps, Spearheads and Skulls: Possible Evidence of Necromancy during Late Antiquity in the Te'omim Cave, Judean Hills», en *Harvard Theological Review*, Vol.116.3 (2023), pp. 399-421.

⁶² FRASER, K.A., «Roman Antiquity: The Imperial Period», en *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West (From Antiquity to the Present) II Roman Antiquity*, ed. COLLINS, S. J., Cambridge 2015, pp.115-147.

⁶³ GOODMAN, P.J., «Temples in Late Antique Gaul», en *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, ed. LAVAN, L., MULRYAN, M., Leiden/Boston 2011, pp.165-194.

⁶⁴ La entrada de fieles de la antigua religión en templos cerrados muestra una pervivencia (y resistencia activa) con el fin, desafiante, de realizar sacrificios y reanudar el culto antiguo, “abriendo sus cerrojos, desatracando las puertas y colgando guirnaldas de ellas”. Citado de la ley conjunta del 14 de noviembre del 451, promulgada por los emperadores Valentiniano III y Marciano (CI 1.11.7).

⁶⁵ DINIZ, R.G.L., «Paganism and Traditional Practices in the Sermons of Caesarius of Arles», en *Studia Patristica LXXIV*, (2016), pp. 393-400.

⁶⁶ FOWDEN, G., «Polytheist religion and philosophy», en *CAH 13: The Late Empire, A.D. 337-425*, ed. CAMERON, A., GARNSEY, P., Cambridge 2008, pp. 538-560.

⁶⁷ LOUTH, A., «Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071», en *The Church in History, vol. III*, 34 ss., New York 2007.

⁶⁸ En este sentido, debemos catalogar de demasiado optimistas visiones como las de YITZHAK, H., «Paganism and superstitions in the time of Gregory of Tours: Une question mal posée!», en *The world of Gregory of Tours. Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples, Volume 8*, ed. MITCHELL, K., I., WOOD, I., Leiden 2002,



Durante el siglo IV, en Hispania, se observa que, durante los tres concilios eclesiásticos, Elbira, Cesaraugusta y Toledo I, casi no existe legislación eclesiástica contra los templos paganos. Probablemente en aquella época los obispos hispanos estaban mucho más preocupados por la herejía priscilianista. El único concilio en el que se menciona el paganismo y sus templos es el de Elbira (años 303-305)⁶⁹. El primer canon del Concilio, que habla de las personas que habían recibido el bautismo y que posteriormente iban al templo a adorar los ídolos (*ad templum idoli*), no podrán recibir la comunión, ni siquiera al final de su vida, por este crimen capital⁷⁰. De este canon se puede entender que todavía existían templos paganos, en los que se realizaban sacrificios y cultos que atraían incluso a los cristianos bautizados. El segundo canon habla de los antiguos flamines que, habiendo sido bautizados, todavía continúan haciendo sacrificios. El Canon 60 habla de la destrucción de estatuas, afirmando que quien por celo personal destruya ídolos y luego sea asesinado en ese lugar por un pagano que lo vio cometer este acto de sacrilegio, no debe ser considerado mártir. De esto podemos entender cómo hasta ese momento los obispos estaban dispuestos a respetar los templos y estatuas paganas, aunque condenasen los sacrificios. Un hecho digno de mención es que incluso en los siglos siguientes, en comparación con otros territorios, como la Galia a mediados del siglo IV⁷¹, o el norte de Italia a principios del siglo V, en los que hubo varias destrucciones de templos, no sucede lo mismo en Hispania. Muchas colonias y municipios erigieron templos a deidades y emperadores deificados que se mantuvieron durante mucho tiempo. Los centros que ciertamente contaron con al menos un templo fueron Córdoba, Emérita, Híspalis, Itálica, Cesaraugusta, Barcino, Tarraco, Carteia, Cartago Nova, Astúrica Augusta, etc. Desde el punto de vista arqueológico, ninguno de estos lugares ha mostrado vestigios de iglesias que reutilizaran el espacio del templo anterior, o de templos convertidos directamente en iglesias en los siglos IV al VII⁷². La única excepción probablemente sería la ciudad de Tarraco⁷³. En general, en la Hispania tardorromana la evidencia arqueológica muestra que la conversión de templos en iglesias fue un fenómeno muy raro y tardío, sin que fueran destruidos de manera

pp. 229-240, que piensa en un país completamente cristianizado; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., MAYMÓ I CAPDEVILA, P., «La magia en la Galia Merovingia», en *Espacio, Tiempo Y Forma Serie II. Historia Antigua* 30 (2017), pp. 183-204, han demostrado claramente las pervivencias paganas y la escasa validez de las teorías que defienden una Galia plenamente cristiana incluso en el mismo siglo VI.

⁶⁹ KULIKOWSKI, M., *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore 2011.

⁷⁰ VIVES, J., *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*. Barcelona, 1963.

⁷¹ STANCLIFFE, C., *St. Martin and his hagiographer*, Oxford 1984, p. 155.

⁷² ARCE, J., «Fana, Tempia, Delubra Destruí Praecipimus: The end of the temples in Roman Spain», en *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, ed. LAVAN, L., MULRYAN, M., Leiden-Boston 2011, pp.195-205.

⁷³ KEAY, S., «Tarraco in Late Antiquity», en *Towns in Transition* 33, ed. CHRISTIE, N., LOSEBY, S. T., Aldershot 1996.

deliberada. Probablemente continuaron dominando el paisaje urbano de muchas ciudades de la Hispania tardo antigua, incluso si no tenían ya una función pagana⁷⁴.

En el territorio de la Gran Bretaña romana después del año 380, a pesar del declive gradual de los templos paganos, es probable que sólo un número muy pequeño de santuarios se convirtieran al uso cristiano y otros ya no se utilizaran. Recordemos los decretos de Teodosio eran muy severos para las prácticas paganas. Pero a pesar de ello, es muy probable que la actividad continuara incluso después del 380, en muchos casos hasta el así llamado período sub-romano⁷⁵. En Uley, el templo romano-celta probablemente fue reemplazado en el siglo V por una basílica de madera, interpretada como una iglesia cristiana⁷⁶. A pesar de todos los decretos, los cultos paganos no cesaron; recuérdese que el poder imperial sobre la isla era cada vez más tenue. Los testimonios de esta situación proceden principalmente de las zonas rurales de Gran Bretaña. De hecho, en el Norte se han encontrado objetos votivos y monedas que eran ofrecidos a la diosa del Pozo de Coventina⁷⁷. En el suroeste, aunque el cristianismo se fue extendiendo progresivamente, y donde pudo tener su máxima expresión, todavía existieron cultos paganos hasta finales del siglo IV. En el sitio de Witham, hay evidencia de actividad de culto hasta principios del siglo V⁷⁸. En las zonas centrales, algunos templos romano-celtas permanecieron en uso hasta la primera mitad del siglo V, cuando fueron abandonados o destruidos.

El edificio Bourton Grounds, erigido a mediados del siglo III, permaneció en uso hasta las primeras décadas del siglo V, cuando probablemente fue destruido⁷⁹. Otros testimonios importantes proceden de la zona de Bath, donde el gran templo clásico de Sulis-Minerva se transformó en un santuario menos público y más privado, donde se siguieron depositando monedas, objetos votivos y tablillas con maldiciones⁸⁰. La supervivencia del paganismo se manifestó de diferentes formas entre mediados del siglo IV y V, incluso a través de prácticas funerarias. En este contexto, algunos entierros de cuerpos decapitados post mortem se remontan a finales del siglo IV y principios del V. Junto a esta práctica estaba la de colocar peines en los entierros, que pueden tener vínculos con religiones y prácticas paganas. La cabeza se extraía post mortem y puede haber sido colocada

⁷⁴ ARCE, J., Fana, *Templa, Delubra Destruia Praecipimus: The end of the temples in roman Spain*, en *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, ed. LAVAN, L., MULRYAN, M., Leiden-Boston 2011, pp.205-206.

⁷⁵ "Sub-Roman Britain". WATTS, D., *Religion in Late Roman Britain. Forces of change*, London/New York 1998, pp. 52-53.

⁷⁶ WOODWARD, A., LEACH, P., *The Uley Shrines*, London 1993, pp.11, 316, 318.

⁷⁷ ALLASON-JONES, L., MCKAY, B., *Coventina's Well: A Shrine on Hadrian's Wall*. Alan Sutton 1985, pp. 54,73.

⁷⁸ WATTS, D., *Religion in Late Roman Britain. Forces of Change*, London/New York 1998, p. 55.

⁷⁹ GREEN, C.W., «A Romano-Celtic temple at Bourton Grounds, Buckingham», en *Records of Buckinghamshire* 17. 5, (1966), pp. 356-366.

⁸⁰ CUNLIFFE, B., DAVENPORT, P., *The Temple of Sulis Minerva at Bath, Vol. 1: The Site*, Oxford 1985, pp. 184-185.



dentro del enterramiento, entre las rodillas, los pies, la parte superior de las piernas, en la parte exterior de las rodillas o en la pelvis, o en algunos casos la cabeza se encontraba en el ataúd. Estas prácticas estaban muy extendidas en el período romano tardío y se cree que tienen un estrecho vínculo con los entierros de cráneos prerromanos en Gran Bretaña e Irlanda de la Edad del Hierro⁸¹. Además, las decapitaciones se encontraron especialmente en zonas rurales, donde sobrevivieron las antiguas creencias celtas: era una práctica muy extendida entre las poblaciones galas⁸². Recuérdese la costumbre de tomar las cabezas de los enemigos muertos en batalla, atarlas a caballos o empalarlas con lanzas, después de lo cual se exhibían en los templos. Las cabezas de las víctimas más ilustres podían ser embalsamadas en aceite de cedro y exhibidas a los visitantes, o transformadas en vasos recubiertos de oro para su uso en ocasiones especiales o religiosas. Las interpretaciones de estas prácticas han sido diferentes.

Para algunos era un medio para facilitar la entrada al otro mundo, otros la consideran una medida punitiva para evitar el paso al otro mundo⁸³. A partir de este breve análisis podemos ver que el rito del “entierro decapitado” probablemente representa la pervivencia de costumbres de la Edad del Hierro anterior; el aumento de esta práctica en el período romano tardío puede verse como el renacimiento pagano en Britania⁸⁴.

En el territorio de Asia Menor, desde mediados del siglo IV, es posible observar la notable dinámica de expansión del cristianismo, a través de inscripciones funerarias encontradas en sitios urbanos como Cotyeum, Eumeneia, Nicea, Nova Isaura y Prusias⁸⁵. En zonas rurales como Çeşmeli Zebir, Güllüköy en Frigia, Dinek Serai en el territorio de Nova Isaura, Kalos Agros en Bitinia y Kindiraz en Licaonia, las inscripciones cristianas se remontan a principios del siglo IV⁸⁶. El cristianismo fue un fenómeno muy profundo e importante, como se puede ver incluso desde época de Trajano⁸⁷. Una serie de inscripciones encontradas en el pueblo de Kurdköy en Frigia nos acercan

⁸¹ THOMAS, C., *Christianity in Roman Britain to AD 500*, Berkeley/Los Angeles 1981, pp. 228-239.

⁸² ROSS, A., *Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and Tradition*, United Kingdom 1992, p. 98

⁸³ GREEN, M., *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London 1992, p. 78; WAIT, G.A., «Burial and the Otherworld», en *The Celtic World*, ed. GREEN M., London 1995, pp. 489-511; HARMAN, M., MOLLESON, T.I., PRICE, J.L., «Burials, bodies and beheadings in Romano-British and Anglo-Saxon cemeteries», en *Bulletin of the British Museum of Natural History* 35 (1981), pp.145-188.

⁸⁴ WATTS, D., *Religion in Late Roman Britain. Forces of change*, London y New York 1998, p. 89.

⁸⁵ SEG 6, no. 466; SEG 15, no. 796; SEG 20, no. 35; SEG 28, no. 1129; SEG 29, nos. 1321, 1324, en *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2008 p. 212.

⁸⁶ SEG 6, nos. 480, 488, 491; SEG 13, no. 544; SEG 19, no. 719; SEG 20, no. 35; SEG 37, no. 1072, en TROMBLEY, F., *Christianity and Paganism II: Asia Minor*, Cambridge 2008.

⁸⁷ Cf. BECKMANN, M., «Pliny, Letters 10.98. A Metaphor for the Solution to the Christian Problem?», en *The Classical Quarterly* 72.1 (2022), pp. 452-455.

a las divisiones religiosas internas de una familia que adhirió a la fe cristiana a mediados del siglo IV⁸⁸.

En cuanto a fenómenos de carácter global, el crecimiento de las comunidades cristianas se observa a través de los numerosos concilios provinciales que se reunieron en las ciudades de Asia Menor entre aproximadamente 343 y 381⁸⁹. Pese a las afirmaciones del emperador Juliano, presa del desánimo al transitar por Capadocia⁹⁰, los cultos paganos no se habían extinguido completamente, hasta el punto de preocupar a muchos obispos; de hecho, los concilios de Laodicea y Gangra abordaron cuestiones litúrgicas y disciplinarias vinculadas a las costumbres paganas infiltradas en la práctica cristiana. De hecho, la celebración de fiestas locales constituía una fuerte distracción para los catecúmenos.

Durante estas se realizaban procesiones de imágenes, danzas rituales y caminatas sobre el fuego⁹¹. Una celebración muy importante fue la Cesta de Artemisa, todavía presente a mediados del siglo V. El culto pagano a los ángeles, igualmente, causó gran inquietud en la jerarquía eclesiástica. Los ángeles precristianos eran seres numinosos a menudo adorados en manantiales sagrados para dioses ctónicos como Atis, cuyos dominios incluían las esferas celestial y subterránea. En Chonai, cerca de Colosas, en Frigia, había santuarios cristianos que competían con los de los paganos que adoraban a sus ángeles⁹². En el siglo VI todavía perduraba la práctica de invocar a ángeles no cristianos mediante el uso de amuletos, cerca de los mojones que delimitaban los campos de cultivo. Se pensaba que los demonios invocaban las nubes llenas de granizo y que con estas prácticas evitaban su entrada al perímetro sagrado⁹³.

En las provincias africanas del Imperio los registros epigráficos y arqueológicos muestran mayoritariamente los cultos oficiales, esto es, sólo uno de los contextos en los que la población adoraba a sus deidades. Sin embargo, había un aspecto más íntimo de la vida religiosa, no relacionado con la religión pública, sino más bien personal, a saber, la creencia de que sus dioses estaban dispuestos a satisfacer necesidades vinculadas a la vida cotidiana. El paganismo romano-

⁸⁸ SEG 6, nos. 137–40, en TROMBLEY, F., *Christianity and Paganism II: Asia Minor*, Cambridge 2008, p.191.

⁸⁹ JOANNOU, P.P., «Discipline générale antique», en *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, ed. CASIDAY, A., NORRIS, F.W., Cambridge 2008, p.191.

⁹⁰ JULIAN *Cartas* 35.

⁹¹ LANE FOX, R., *Pagans and Christians*, London 1986, pp. 102-167.

⁹² TROMBLEY, F.R., «Christianity and Paganism II: Asia Minor», en *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, ed. CASIDAY, A., NORRIS, F.W., Cambridge 2008, p.192

⁹³ *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, (Ed.) Grégoire, no. 341, en TROMBLEY, F.R., «Christianity and Paganism II: Asia Minor», en *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, ed. CASIDAY, A., NORRIS, F.W., Cambridge 2008, p.193.



africano tardío parecía estar más centrado en la relación de los individuos con sus dioses y menos con el orden político. Este sentimiento interior impregnó los diferentes niveles de la sociedad⁹⁴.

Una de las deidades que tuvo gran importancia en el África romana fue la *Dea Caelestis*, conocida como Tanit por los adoradores africanos. Los romanos la asociaron a Juno. Fue honrada con muchos templos y cultos en diferentes contextos privados, como lo demuestran las evidencias arqueológicas y epigráficas. Se le ofrecían los primeros frutos de la cosecha, y su culto alcanzó una gran importancia en el campo del centro-norte de África, atestiguada por inscripciones de Africa Proconsularis, Henchir-bel-Azeiz, Cirta y la provincia de Numidia⁹⁵. Aunque su famoso templo fue destruido en el 399, la ardiente devoción aún se mostraba en Cartago a la Diosa Celestial (Tanit) a las mismas puertas de la toma de la ciudad por los vándalos, en el año 439.

Hubo otras deidades importantes a las que se dedicaban templos, como Saturno, Plutón, Júpiter, Marte, Ceres, Neptuno, Hércules y Minerva. Una pista de su supervivencia durante el siglo V proviene de algunas decisiones que se tomaron durante el concilio de Cartago de 411. Los cánones 58 y 60 ordenan la destrucción de los ídolos que permanecen en África, todavía presentes en muchas zonas costeras y rurales, y la petición de prohibición de banquetes religiosos contrarios a los decretos, en los que cristianos eran alentados por paganos a participar de forma habitual, cometiendo así, al parecer con frecuencia, idolatría y sacrilegio⁹⁶.

Desde mediados del siglo IV hasta el período bizantino, hubo una gran cantidad de lugares sagrados reutilizados como parte de fortificaciones, graneros, almacenes, etc. Este fenómeno probablemente estaba relacionado con la creciente influencia del cristianismo y las diversas leyes que prohíben cualquier forma de sacrificio. Pero estas conversiones masivas, aunque se vieron favorecidas por una fuerte red obispal y la erección de iglesias, especialmente en ambientes urbanos, cambiaron poco algunas creencias y manifestaciones de las gentes. El propio Agustín de Hipona reconoce que muchos cristianos bautizados, creían que el dios al que acudían regularmente al culto era Saturno.

⁹⁴ RIGGS, D., «The Continuity of Paganism between the Cities and Countryside of Late Roman Africa», en *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, ed. BURNS, T. S., EADIE, J. W., Michigan 2001, pp. 285-300.

⁹⁵ LE GLAY, M., «Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de Numidie», en *Africa Romana* 8 (1991), pp. 67-68; RIVES, J.B., *Religion and authority in the territory of Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995, pp. 100-172.

⁹⁶ Esa preocupación cristiana fue estudiada por KAHLOS, M., «Polluted by Sacrifices. Christian Repugnance at Participation in Sacrificial Rituals in Late Antiquity», en *Religious participation in Ancient and Medieval Societies. Rituals, Interaction and Identity. Acta Instituti Romani Finlandiae Vol. 41* (2013), pp. 159-171.

A nivel rural y provincial, incluso en ciertas ciudades, los restos del paganismo eran la norma y, de hecho, algunas de estas costumbres se fusionarían con la nueva religión, o nunca desaparecerían, especialmente en el campo. De la misma manera, la existencia de líderes sabios, adivinos, profetas, peregrinaciones, objetos mágicos y sagrados, y la creencia en espíritus malignos, junto con la tradición de no representar a la deidad en forma humana, hizo mucho más fácil para aquellos fervientes al extremo con Saturno que luego lo fueron con Cristo, y que más tarde, también terminaron abrazando el islam. En Numidia, donde los seguidores de Saturno eran más fieles y adictos, también floreció la variante más fanática y rigurosa de los musulmanes, el jariyismo. Pero en lo referente a nuestro tema, el hueco creado por el abandono del paganismo romanizado se llena de inmediato con la versión cristiana del donatismo. Como apuntó Frensd, en África, el clérigo donatista llegó “pisándole los talones” al sacerdote de Saturno⁹⁷. Incluso los ritos funerarios y la distribución de los lugares de culto son muy similares, si comparamos el Saturno púnico con el cristianismo local. La gran abundancia de elementos mágicos en el ambiente cristiano nómada y mauritano conecta también directamente con el antiguo paganismo africano. De hecho, el cristianismo era visto como una magia poderosa, y Jesús como un destacado hacedor de milagros. El cristianismo donatista también supo asociarse al estilo de vestimenta local, opuesto al romano, por lo que podemos concluir que aprovechó notablemente este “renacimiento” de la cultura púnica en la Antigüedad Tardía. El culto de estilo romano a Saturno que se dio en las ciudades africanas también difería de la religiosidad bereber de las áreas rurales, que lo miraban con desagrado⁹⁸.

Otro territorio en el que los cultos tradicionales perduraron fue Egipto. Las influencias religiosas griegas y romanas y la religión egipcia tradicional se unieron en una serie de transformaciones, y se dieron asimilaciones como Sérapis o Hermécate, deidades después ellos muy requeridas en la magia y los hechizos, que nos han llegado en los papiros. La religión egipcia, no obstante, fue apoyada expresamente desde Augusto; el ambicioso proyecto en la ciudad de Kom - Ombo, un doble santuario de Sobek y Horus el Grande, iniciado en tiempos de la dinastía Lágida, fue completado e inaugurado por dos emperadores romanos, Macrino y su hijo Diadumeniano (218)⁹⁹. En el área de Panópolis, muchos niños de alto rango social llevaban el nombre de la diosa local Triphis, en griego (Triphodoros) o en egipcio (Petetripis)¹⁰⁰. El uso de estos nombres teofóricos indicaba

⁹⁷ Véase FRENDS, W. H. C., *The Donatist Church*, Oxford 1952, pp. 77-78 y 85.

⁹⁸ FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Pervivencia del mundo púnico en el mediterráneo occidental de los Siglos IV-V d. C.: Estudio filológico y crítico-histórico de los testimonios literarios», en *Antigüedad y Cristianismo* 8 (1991), pp.137-167. Ese Saturno agrario e itálico era opuesto en extremo al dios terrible, sin templos e imágenes, del campo africano.

⁹⁹ Véase SARTRE, M., *El Oriente Romano. Provincias y Sociedades Provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a. C. - 235 d. C.)*, Madrid 1994, p. 542.

¹⁰⁰ La ciudad de Panópolis es un buen ejemplo de las diferentes deidades locales del antiguo Egipto tardío.

circunstancias rituales asociadas con la concepción, o deidades locales relacionadas con la protección de los niños.

En la región de Tebas, bajo el gobierno de Antonino Pío, se dedicaron pequeños templos al dios Montu que continuaron al menos hasta finales del siglo III. De hecho, todavía existía en el siglo V un culto arcaico de la deidad Min, a veces con el nombre griego Pan¹⁰¹.

Junto a estos cultos también estaba el dios nubio Mandulis. El templo de Mandulis en Talmis atrajo a peregrinos griegos y romanos y mantuvo un oráculo para la incubación hasta el siglo III, que continuó siendo utilizado hasta el siglo V. La importancia de esta deidad, sin embargo, se remonta a mucho antes, cuando Ptolomeo Filadelfo y luego Augusto intentaron establecer lugares sagrados comunes tanto para los militares como para las tribus nómadas que se suponía que debían controlar. Por su vestimenta grecorromana, el dios *Mandalis* gozó de gran favor entre los peregrinos, como se puede leer en las inscripciones dedicatorias¹⁰².

Otras divinidades importantes eran las de protección, estrechamente relacionadas con el mundo campesino y las preocupaciones de la gente común. En este contexto hay un universo de deidades apotropaicas comunes a todo el Mediterráneo. Una de ellas es Seth, que en la religión egipcia tenía una tradición tanto negativa como positiva. En Ombos había un templo dedicado a Seth, y se han encontrado rastros de su culto tanto en los oasis occidentales como en el delta noreste de Egipto. En el oasis de Dakhla, el culto de Seth como protector y dios de la fertilidad está abundantemente documentado. En Kellis, un grafiti representa la imagen del culto local de Seth como una figura alada perforando una serpiente. También en el oasis de Kharga, en el patio del templo de Amón de Hibis, la deidad está representada en un gran relieve¹⁰³.

Junto al dios Seth encontramos a Tutu, aclamado como el vencedor de Apophis, enemigo tradicional del sol y del orden cósmico. Está representado en estelas apotropaicas, relieves de templos e incluso amuletos y monedas en forma de una esfinge. Su mirada, a menudo dirigida hacia el espectador, lo cual es atípico en el relieve egipcio, indicaría el poder de repeler las fuerzas del mal. La deidad Tutu estaba extendida en el Egipto romano, vinculada sobre todo a la fertilidad

¹⁰¹ BAUMGARTEL, E. J., «Herodotus on Min», en *Antiquity* 21.83 (1947), pp.145-150; WEEKS, N.K., «Herodotus and Egypt: discerning the native tradition in Book II», en *Ancient Society* 7.1 (1997), pp. 25-34.

¹⁰² NOCK, A. D., «A Vision of Mandulis Aion», en *Essays on Religion and the Ancient World. 2 vols.*, Oxford 1972, pp. 356-400.

¹⁰³ CAPART, J., «Contribution à l'iconographie du dieu Seth», en *Chronique d'Égypte* (1946), pp. 29-31.

materna¹⁰⁴. Otra deidad era la de Petbe-Némesis, muy presente en los nombres y festivales egipcios de época romana. En onomástica, el vínculo entre Petbe y la Némesis griega aparece explícitamente. Invocaciones coptas del siglo V al VII aparecen todavía con su nombre.

Las deidades Bes y Taweret están representados por estatuillas en nichos de pared y conectados con aspectos de la vida cotidiana. Los ritos a menudo estaban vinculados al contexto privado y familiar, y posiblemente conectados con los que se practicaban en los templos. La relación entre el templo local o regional y los santuarios domésticos fue probablemente la clave para la supervivencia y propagación de estas deidades. Un testimonio importante proviene de la narrativa copta de la caída del templo de Kothos. En el *Panegírico sobre Makarios de Tkôw* se describe una vívida defensa popular de un templo local, rechazando las intenciones de cristianización¹⁰⁵. El pasaje ofrece un testimonio importante de la continuidad de los cultos domésticos tradicionales hasta el siglo V¹⁰⁶. Las figuras de terracota también están conectadas a contextos domésticos. Entre las deidades que podemos reconocer está Harpócrates, una forma juvenil de Horus, diferente del Horus Rey o guerrero. Era una divinidad presente en diferentes contextos, vinculada a la fertilidad de los campos, la protección de los rebaños y la familia. Tenía, a principios del siglo II, también un valor social, como lo documentan las fiestas en Fayyum. Su esfera de influencia era doméstica, pero también se extendía al templo¹⁰⁷. Ciertas ciudades de Egipto se convirtieron en lugares de culto donde aquellos con espíritus inquietos o que se sintiesen enfermos acudían en busca de sabiduría, revelaciones, sanación o conocimiento¹⁰⁸.

4. CONCLUSIONES

En este artículo hemos visto cómo se inició la paulatina cristianización del Imperio en el siglo IV¹⁰⁹. El fenómeno tuvo como centro de difusión Palestina, tierra en la que Jesús comenzó a predicar, aunque se desarrolló de diferentes maneras. Las listas episcopales que registran la

¹⁰⁴ FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, pp. 115-116.

¹⁰⁵ JOHNSON, D.W. *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria*. 2 Vols. (1980), p. 416.

¹⁰⁶ FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, p.148.

¹⁰⁷ FRANÇOISE, P-T., «Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque», en *Studia Hellenistica* 31 (1933), pp. 88-89.

¹⁰⁸ FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, pp. 97-144

¹⁰⁹ LÖHR, W., «Western Christianities», en *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, ed. CASIDAY A., NORRIS F.W., Cambridge 2008, pp. 9-51; BUNDY, D., «Early Asian and East African Christianities», en *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, ed. CASIDAY, A., NORRIS, F.W., Cambridge 2008, pp. 118-148.



participación de los obispos en los sínodos nos dan la posibilidad de seguir la incidencia del fenómeno durante el período bizantino tardío. Otro factor importante para comprender la dinámica de la expansión del cristianismo en las zonas internas de Palestina es la construcción de iglesias, que mostraban que un grupo había logrado su consolidación y un cierto reconocimiento por parte del resto de la comunidad. La expansión del cristianismo supuso generalmente la destrucción de los templos paganos, a menudo sustituidos por iglesias, todo lo cual se produjo en diferentes momentos en las distintas provincias, pero a menudo en fechas muy avanzadas.

Pero los decretos imperiales que prohibían la realización de cultos paganos no siempre fueron respetados. No hay que olvidar que el Imperio Romano era una realidad muy heterogénea y difícil de gestionar; los decretos dictados por el emperador podían no aplicarse en zonas donde el poder romano no era tan intenso o estaba amenazado. No obstante, ante la situación de hostilidad creciente hacia los cultos paganos, quienes querían seguir practicándolos se vieron obligados a cambiar de formas, espacios y tiempos. Y es en esta época tardía cuando los lugares más aislados y recónditos de la naturaleza cobraron gran importancia, incluidos los campos, cuevas y bosques. En este contexto nos resulta fundamental la Cueva de Te'omim, donde probablemente se practicaba la nigromancia, junto a otras variadas ceremonias religiosas. Los sorprendentes datos que provienen de esta cueva pueden decirnos mucho, y nos muevan a esta reflexión: si en la tierra donde nació el cristianismo sobrevivieron durante tanto tiempo los cultos paganos, como demuestra la citada Cueva de Te'omim,

¿Qué pervivencias no se darían en los demás territorios del Imperio Romano? Creemos plausible pensar que se podrían encontrar muchos más vestigios en otras provincias fuera de Palestina, en las que posteriormente se extendió el cristianismo. De hecho, ya comentamos el caso de la Hispania tardorromana, donde observamos que la destrucción de templos no fue un fenómeno generalizado; probablemente se siguieron practicando cultos paganos durante mucho tiempo. También en el territorio de la actual Gran Bretaña, el edificio de Bourton Grounds, erigido a mediados del siglo III, permaneció en uso hasta las primeras décadas del siglo V, cuando probablemente fue destruido. Otros testimonios importantes proceden de la zona de Bath, donde el gran templo clásico de Sulis-Minerva se transformó en un santuario más privado. Pero generalmente podemos afirmar que a partir del siglo V las zonas rurales y remotas, tanto en Oriente como Occidente, ofrecen buenas posibilidades de encontrar pervivencias de las religiones tradicionales.

En el mundo egipcio, divinidades vinculadas al ámbito de la vida privada de las personas y la vida después de la muerte continúan apareciendo con abundancia en el periodo copto. A la luz de lo dicho, es necesario resaltar que la mayor dificultad que puede encontrarse en la búsqueda de vestigios materiales vinculados a cultos paganos tardíos está dada por su problemática supervivencia a la acción del tiempo. Como dijimos anteriormente, con la implementación de los decretos imperiales cristianos, quienes querían seguir realizando rituales prohibidos muchas veces se refugiaban en espacios naturales aislados, donde los árboles se convertían en un elemento sagrado. Encontrar rastros directos de este culto, como fragmentos tallados o pintados de árboles, es muy difícil, dada la baja probabilidad de que este material sobreviva a la acción del tiempo. Sin embargo, es posible encontrar otros utensilios, como lámparas, etc., que, aunque significativas, no siempre son capaces de darnos una evidencia directa y clara de los rituales llevados a cabo en un lugar concreto. Del análisis de estas variables se desprende que es difícil encontrar rastros materiales paganos a lo largo del período de expansión del cristianismo, lo que, sin embargo, no deben llevarnos a minimizar el fenómeno, que, probablemente, a la luz del análisis hecho hasta ahora, tal vez nunca haya desaparecido del todo. Incluso si los datos son limitados, no reflejan la objetividad del fenómeno, precisamente por las dificultades que acabamos de exponer. Precisamente por ello es necesario valorizar y preservar los lugares que los atestiguan. De hecho, estos representan uno de los pocos medios que tenemos para hacer un análisis comparativo entre la dinámica de desarrollo del cristianismo, por un lado, y la supervivencia de los cultos paganos, por el otro. El estudio de los testimonios de los que disponemos podría ser una herramienta útil de comparación con otros yacimientos similares, para poder analizar en el futuro si existieron rituales idénticos o similares en territorios diferentes, incluso muy lejanos, de forma que se pudiera dibujar un mapa de continuidad e intentar establecer de cierta manera la dinámica de su pervivencia.

La trascendencia y el culto a las divinidades siempre ha acompañado la historia del hombre. En este artículo se han analizado las diversas formas de evolución religiosa partiendo del cristianismo y el territorio de Palestina, y pasando posteriormente a otras provincias del Imperio. El aspecto innovador fue la integración de numerosos datos provenientes de diferentes territorios, lo que permitió concluir que si bien los rituales paganos tardíos, en el estado actual de las investigaciones, no han dejado muchas huellas materiales, los datos podrían indicar que los cultos tradicionales sobrevivieron durante mucho tiempo o quizás nunca desaparecieron. Si esto sucedió en el territorio donde nació el cristianismo, esta dinámica podría enfatizarse aún más en las demás provincias del Imperio. La falta de datos disponibles, según lo dicho anteriormente, no disminuye la importancia del fenómeno; por el contrario, nos llevan a pensar que cultos paganos probablemente



fueron mucho más duraderos de lo que generalmente se podría pensar, precisamente porque desde Palestina, lugar donde se originó, nació y difundió el cristianismo, todo lo expuesto proporciona importantes evidencias de la presencia de pervivencias durante el periodo antiguo tardío, aunque estas pervivencias fuesen, huelga decirlo, notablemente diferentes de las expresiones religiosas indígenas, griegas o romanas que se podían encontrar en el siglo III o todavía en el IV.

Así, y tomando las palabras de Humphries, percibimos cómo las múltiples, frecuentes y variadísimas manifestaciones de lo que puede llamarse a efectos prácticos “paganismo” estaban enraizadas de tal modo en costumbres, recuerdos, tradiciones y rutinas cotidianas, casi en todas partes, que fue imposible durante siglos una cristianización completa de la sociedad¹¹⁰.

¹¹⁰ HUMPHRIES, M., «Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250–450 CE», en *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. LÖSSL, J., BAKER-BRIAN, N. J., London 2018, pp. 61-80.