

**DE LOS DIOSES PAGANOS AL DIOS CRISTIANO.
TRANSFORMACIONES Y PERMANENCIAS RELIGIOSAS EN LA
GALLAECIA ANTIGUA (SS. I-VI)**

ÓSCAR NÚÑEZ GARCÍA
Universidade de Vigo

La religiosidad de los pueblos del noroeste hispano en la Antigüedad es un tema tratado largamente, tanto en relación a la etapa precristiana como en lo que respecta a la expansión y triunfo del cristianismo, aunque preferentemente se han estudiado ambos por separado y de una forma dispersa y fuertemente focalizada, hecho condicionado claramente por el carácter fragmentario de las fuentes. Prueba de la dificultad que entraña el estudio de la religión antigua de *Gallaecia* es el predominio de trabajos genéricos y su dispersión en publicaciones de distinta índole, así como la concentración recurrente en determinados episodios y aspectos, tendencia “minifundista” a la que se ha intentado aportar con esta contribución un enfoque unitario que ponga de manifiesto los aspectos fundamentales de la evolución religiosa. Para ello ha sido obligado acudir a un variado elenco de fuentes, con un valor y una carga informativa desigual. Por un lado, las fuentes escritas contemplan un amplio abanico de posibilidades, entre las que se incluye la epigrafía, prácticamente la única forma de acercarnos a los cultos galaicorromanos, y todo un conjunto de textos de diverso género surgidos de círculos cristianos y que nos permiten conocer diversos aspectos del proceso cristianizador, además de aportar algunas pinceladas sobre el devenir de los cultos paganos. Aquí deben incluirse desde compilaciones canónicas hasta la tratadística, pasando por el género epistolar y el histórico, la hagiografía, etc. Por otro lado hay que acudir a la arqueología, ciencia instrumental que potencialmente podría arrojar luz sobre aspectos complementarios, pero que desgraciadamente en nuestro estado actual de conocimientos se ve limitada por el predominio de pequeños objetos y algunas piezas suntuosas descontextualizadas, a lo que pueden añadirse algunas estructuras arquitectónicas que no aportan datos precisos.

La estructura y metodología de este trabajo es en buena medida el fruto de esta base documental, de tal forma que, partiendo de un somero análisis de la religión galaicorromana, se analizan en etapas cronológicas más o menos unitarias los principales procesos y transformaciones que experimentaron tanto el cristianismo como los demás cultos en la *Gallaecia* antigua, siempre encuadrándolos en el con-

texto general de Hispania y del Occidente imperial y atendiendo a todos aquellos factores que ejercieron influencia, con la intención no sólo de incidir en los temas más desatendidos por la historiografía, sino también de aplicar un espíritu revisio-nista a las interpretaciones tradicionales. En virtud de ello se han fijado una serie de objetivos, que podrían sintetizarse en los siguientes puntos:

- 1º- Plantear conjuntamente la evolución de la religión tradicional galaicorromana y del cristianismo, pues ambos conforman en mayor o menor proporción la ideología religiosa de las poblaciones galaicas durante los seis primeros siglos de nuestra era. Se trata de determinar la relación entre ambos sistemas religiosos a partir de la idea de que el cristianismo se instala y difunde en el seno de ambientes paganos llegando, por diversas vicisitudes, a sobreponerse a ellos. Es un planteamiento de fondo en el que deben ir destacándose los diferentes estados de equilibrio entre ambos mundos.
- 2º- Atender especialmente a los condicionantes socio-políticos y culturales, cuya incidencia a nivel religioso es patente. Tanto las religiones ancestrales como el cristianismo, el mundo espiritual en definitiva, no se explican desde sí mismos, sino que establecen un estrecho paralelismo con las circunstancias ambientales. Estudiar la evolución de éstas enriquecerá de forma evidente la explicación de los cambios sufridos por las distintas expresiones religiosas.
- 3º- En el caso concreto de las manifestaciones religiosas no cristianas, además de una inicial identificación y definición somera, se hará un seguimiento de las mismas en un periodo cronológico amplio, más allá del comprendido por las fuentes materiales directas, precisamente cuando se nos aparecen como un heterogéneo y dispar grupo de costumbres y creencias referidas bajo el término paganismo. En esta larga evolución, interesa especialmente remarcar los procesos de cambio y comprobar la tan debatida capacidad de estas manifestaciones para sobrevivir pese al dominio ideológico y cultural del cristianismo.
- 4º- Por último, se describe el proceso de cristianización en la *Gallaecia* hasta el siglo VI en toda la riqueza de sus matices, desde lo organizativo hasta lo doctrinal, pasando por las transformaciones ideológicas a las que dio lugar. Más allá de los avances puramente cuantitativos de la evangelización, interesan igualmente los aspectos cualitativos, los cambios inducidos en los demás órdenes.

No es nada nuevo aludir a la complejidad del mundo religioso galaicorromano, cuyo estudio se ve dificultado por la parquedad y laconismo de las fuentes, reducidas a unas dedicatorias epigráficas que arrojan un importante número de teónimos de muy distinta proyección, sin otras manifestaciones artísticas o referencias textuales en las que apoyarse. Esta situación se ha tratado de superar a través de diversas metodologías, entre ellas el establecimiento de comparaciones y paralelismos con el mundo indoeuropeo, más concretamente con el céltico, con resultados

variables que dan como primera consecuencia una diversidad de interpretaciones sobre la estructura del panteón y la función de las divinidades más significativas, que son realmente los únicos aspectos de la religión de los galaicos a los que podemos acercarnos con las fuentes disponibles. En este sentido, se dibuja una realidad en la que se mezclan cultos indígenas en pleno vigor, con manifestaciones nuevas introducidas al abrigo de la conquista romana, y que no sólo se redujeron a la difusión de dioses propios de su panteón, incluidas formas conceptualmente inéditas en el noroeste como fue el culto al emperador o a abstracciones divinizadas, sino que permitieron también la presencia de cultos orientales. Con el tiempo, en el seno de esta realidad plural, se fue dando una influencia recíproca entre el panteón romano y el indígena, produciéndose una identificación o vinculación entre algunas divinidades, a lo que se ha llamado comúnmente sincretismo, fenómeno difícil de definir puesto que se manifiesta en diferentes grados según el ámbito social, religioso o la propia categoría divina de que se trate. En cualquier caso conviene destacar como característica importante la clara capacidad de pervivencia del panteón prerromano, dado el absoluto respeto hacia los cultos indígenas que demostraron los conquistadores, hecho determinado en gran parte por los escasos medios que desplegaron para hacer efectiva su influencia igualmente en otros órdenes. Más allá de estos aspectos, es mucho lo que desconocemos sobre la religiosidad de los galaicorromanos, pues no existen referencias que nos ilustren sobre facetas como la ritual, las costumbres celebrativas, la organización del sacerdocio, etc.

En este contexto se introduce el cristianismo, en una época incierta y por acción asimismo insondable de indeterminados individuos o colectivos. En cualquier caso, sí cabe una alusión a los factores que pudieron tener un efecto favorecedor en su implantación y posterior desarrollo, lo que al mismo tiempo podría indicarnos dónde ha tenido su primera instalación o cuáles han podido ser los centros difusores, aunque sólo sea por una mera cuestión de probabilidad, sin olvidar que las variables a las que podemos atribuir cierta responsabilidad en su introducción pueden presentar igualmente limitaciones en sus efectos. Por ejemplo, si por un lado *Gallaecia* era una región abierta al exterior a través de las vías marítimas y de una red viaria que la comunicaba con el resto de la península y que tenía a Braga y Astorga como auténticas puertas de entrada, sin embargo el sistema de poblamiento presenta un predominio rural y disperso, sin grandes centros urbanos que dinamizaran el territorio y provocasen flujos poblacionales de importancia. Del ejército podríamos decir lo mismo, la presencia de contingentes militares en el Noroeste es en sí misma una causa de presencia de colectivos extranjeros, responsables en su caso de ciertas novedades religiosas, pero este efecto positivo se ve limitado porque desde muy pronto las tropas pasaron a reclutarse entre la población indígena. Igual planteamiento cabe para el sector minero, al que se le atribuía cierta capaci-

dad de influencia partiendo de la idea, superada ya, del predominio de mano de obra esclava, a la que se consideraba más proclive a admitir los postulados cristianos. La única influencia que se le puede atribuir a este campo es la de posibilitar un flujo comercial y una infraestructura administrativa que supondría un estímulo a la presencia de individuos extranjeros que pudieron traer consigo nuevos dioses.

En el mismo sentido, también suele aludirse a la presencia de cultos orientales, al considerarlos una especie de prólogo, de elemento conducente y preparatorio para el posterior asentamiento cristiano, dada su gran similitud, pues no en vano compartían su origen cultural y su carácter misterico. Sin embargo, la relación del cristianismo con los demás cultos orientales está sometida a revisión, de forma que de cara a lo que venimos diciendo, debemos tenerlos en cuenta más como reflejo de las vías de entrada o colectivos responsables de los que pudo depender igualmente la primera presencia cristiana, que como un condicionante previo. En cualquier caso, al margen de la mayor o menor incidencia de cada una de ellas, cabe destacar que todas estas variables “procristianas” se concentran en el área en torno a *Asturica* y *Legio*, lo que sumado al protagonismo de estos centros en la vida religiosa galaica hasta el siglo V, sugiere que pudieran ser la puerta de entrada de un cristianismo cuya procedencia desconocemos, a pesar de la hipótesis de un origen africano mantenida largo tiempo, aunque sin argumentos sólidos.

Con estas premisas, y atendiendo al aspecto cronológico, estamos obligados a ceñirnos al testimonio documental más antiguo con el que contamos, incluso a nivel peninsular: la carta que Cipriano de Cartago y otros obispos africanos envían a los fieles de León, Astorga y Mérida, hacia el año 254-255. En este punto se abren dos posibilidades con idéntico grado de probabilidad. Por un lado, podemos pensar en una introducción temprana de tal modo que, en una larga y errática evolución al abrigo de diferentes coyunturas, cristalizarían en el siglo III las primeras comunidades cristianas organizadas. Por el otro, una aparición más próxima a este primer hito cronológico, en virtud de una no descartable misión evangelizadora que imprimiera un ritmo de difusión más acelerado que el proceso “natural”. Cualquier posibilidad es compatible con la imagen aportada por el documento cipriano, con comunidades cristianas con la suficiente madurez y autonomía como para pretender una separación en sus modos de vida y costumbres del contexto no cristiano, que era claramente mayoritario y estará plenamente vigente durante la tercera centuria y gran parte de la siguiente.

Por lo demás, la información de la carta no ofrece muchos más elementos dignos de consideración, aunque podemos acudir para completar la imagen del cristianismo galaico en la segunda mitad del siglo III a las actas del concilio de Elvira, celebrado en una fecha imprecisa entre los últimos años de esta centuria y el 325 (aunque cada vez hay más dudas sobre la atribución a este concilio de los cánones

que se nos han transmitido como pertenecientes del mismo). A este primer concilio hispano acude una comunidad galaica, la de León, representada por Decencio y, por lo tanto, es posible pensar que participaría de las inquietudes y problemáticas a tratar en la reunión. En estas fechas es importante constatar la presencia cristiana tanto en las ciudades como en los ambientes campesinos, con una incipiente jerarquización de las comunidades, según estén dirigidas por obispos, presbíteros o diáconos. Además, se vislumbra una relación con el entorno no cristiano caracterizada por la permeabilidad, abundando las alusiones a cristianos que no han abandonado las costumbres tradicionales, lo cual no debe llevarnos a considerar la existencia de un cristianismo arcaico o inmaduro, sino todo lo contrario, una fase de creciente fortaleza en la que las comunidades cristianas empiezan a desarrollar modos de vida propios y diferenciados del contexto, pero sin buscar una ruptura con él.

Por su parte, a pesar de su predominio ideológico y cultural, el mundo de las creencias y prácticas tradicionales de los galaicorromanos empieza a difuminarse ante nuestros ojos, puesto que las dedicatorias epigráficas disminuyen y acaban casi por desaparecer durante el siglo III, fenómeno sobre el que se han vertido diversidad de teorías. En cualquier caso, no se debe confundir la desaparición de una forma de expresión religiosa con la desaparición del sistema de creencias que le era propio, y en este sentido hemos de seguir creyendo en su plena vigencia. A partir de ahora, la información sobre los cultos tradicionales provendrá de autores cristianos y, por lo tanto, contendrá un alto grado de tendenciosidad, sin olvidar que también demostrarán gran desinterés por la cuestión. Este es el verdadero obstáculo que presentará en adelante el estudio de las manifestaciones religiosas no cristianas, pues la imprecisión y la generalización de las fuentes impiden apreciar el grado de vigencia de las mismas. En cualquier caso, pocas son las referencias con que contamos, apenas algún fragmento del Tratado II de los atribuidos a Prisciliano, aunque de carácter más bien retórico y con escaso contenido probatorio. Contamos igualmente con la existencia de algunos enclaves que la arqueología define como santuarios paganos, pero con grandes problemas para establecer su cronología, aportando escasa información para la época bajoimperial. Se pueden mencionar el santuario de Marecos, Panoias, O Facho, en uso hasta principios del siglo IV, junto con otros cuya función religiosa original es más dudosa, como Sta. Eulalia de Bóveda o Sta. Mariña de Augas Santas. Otra forma de probar la vitalidad pagana es destacar la baja eficacia de los instrumentos de coacción con los que contaba el cristianismo, básicamente las disposiciones conciliares y la inestimable ayuda del brazo civil a través de la legislación imperial, elementos que a la postre poco han tenido que ver en el arrinconamiento de estos cultos, puesto que se observa que más que transformar la realidad, han ido por detrás de ella, demostrando un carácter crecientemente intolerante a medida que la base social cristiana se ampliaba.

En el siglo IV, el cristianismo experimenta un crecimiento notorio en el marco del Imperio romano, y también en el contexto más concreto de *Gallaecia*, aunque la idea más común viene siendo que este territorio, por sus condiciones de periferia geográfica y predominio rural, sufre un retraso en el proceso de evangelización. Es necesario destacar, por el contrario, que el modelo territorial clásico basado en la *urbs* y la *villa* no tiene reflejo en *Gallaecia*, por lo que necesariamente la cristianización de este territorio tuvo que ir por otros derroteros y bajo el efecto de otras variables. La influencia que tanto la ciudad como la villa ejercen sobre su territorio es sustituida en el noroeste por un esquema que tiene en las llamadas aglomeraciones secundarias, como son los *fora*, *vici*, *pagi*..., el elemento clave de transición entre las escasas ciudades y el campo, hacia el que desarrollan una función comparable a la de la ciudad misma, y cuyo papel en la difusión del cristianismo rural viene demostrado porque algunos de estos enclaves fueron en algún momento sedes episcopales. En breves palabras, las peculiaridades poblacionales y sociales del noroeste hispano no impidieron una cristianización paralela a la de las demás provincias vecinas, tanto en lo cronológico como en lo que respecta a profundidad del fenómeno.

El cristianismo galaico no es especialmente tardío, como tampoco debe atribírsele un sesgo distintivo a raíz del supuesto arraigo en esta provincia del priscilianismo, lugar común en la historiografía y que precisa de un nuevo enfoque. Del priscilianismo podemos afirmar que no fue un fenómeno evangelizador que aportase identidad propia al cristianismo galaico, puesto que posiblemente nunca fue más que un concepto y no una opción religiosa con base real. Es cierto que en Toledo I un relativamente numeroso grupo de obispos, todos ellos galaicos, son sometidos a examen por su supuesta vinculación priscilianista, sin embargo son incapaces los padres conciliares de concretar acusaciones, salvo la de nombrar a Prisciliano como mártir, lo que debe más a la forma de dar término al proceso, con las ejecuciones de Tréveris, que a una consideración literal de su persona. Es cierto que en Toledo I se pone de manifiesto la división episcopal en torno a la ejecución de Prisciliano, repudiada durante lustros por parte de los obispos galaicos, pero se observa un mayor interés por buscar formas comunes de actuación, fundamentalmente en lo que respecta a la aceptación sin fisuras del credo niceno y a la forma de llevar a cabo los nombramientos episcopales. En estas circunstancias, no debe entenderse que aquellos que nombran a Prisciliano como mártir son seguidores de su doctrina.

En los siglos V y VI el priscilianismo está presente en todas las fuentes con las que contamos, aunque no se concibe igual en todas ellas. Se enarbola el antipriscilianismo en muchas ocasiones, pero no se detectan priscilianistas ni sus lugares de reunión, siendo suficiente para aquellos que nos sirven de testigos la mera sos-

pecha, el recurso a los tópicos de la clandestinidad y el secretismo de la secta, lugar común en la literatura antiherética. En realidad, el priscilianismo fue un concepto evolutivo, de tal forma que designó distintas realidades en distintos momentos: al principio, fue un elemento que enfrentó a la jerarquía episcopal en virtud del impacto que causó la ejecución de unos hombres de Iglesia por el brazo civil, más tarde aparece como una forma de calificar ciertas costumbres o actitudes que se trataban de combatir en el marco de un proceso de unificación dogmática y litúrgica, y ya en el siglo VI se convirtió en una forma de referirse a un pasado conflictivo ya superado por el encumbramiento del reino suevo católico.

Desprendidos, pues, de la impronta priscilianista, deberá entenderse que la cristianización sigue su curso condicionada fundamentalmente desde principios del siglo V por las nuevas circunstancias políticas derivadas del asentamiento de los nuevos pobladores suevos. En líneas generales, su interés por las cuestiones religiosas fue escaso, y desde este punto de vista no se le puede atribuir demasiada influencia, si exceptuamos los episodios de conversión, no tanto el primero, el de Requiario al catolicismo en el 448, como los posteriores, el de Remismundo al arrianismo en el 465 y, tiempo después, la definitiva conversión al catolicismo en una fecha imprecisa y sometida a variedad de interpretaciones, que probablemente deba situarse en la década de los treinta del siglo VI. Esta última conversión es clave para entender la evolución del cristianismo y las nuevas condiciones en que se desarrollarán las variables evangelizadoras en las décadas siguientes, pues permitió por primera vez la consolidación de una Iglesia nacional en el marco de una perfecta sintonía entre poder temporal y religioso, cuyas consecuencias se dejan sentir en variados aspectos: desaparición de rivalidades y disputas jerárquicas, mayor impulso a la unificación litúrgica, reglamentación de variados aspectos de la vida clerical, destacando la fijación de un nuevo mapa episcopal con Braga como indiscutido centro y, como manifestación más clara de los nuevos tiempos, adopción de la fórmula de los concilios como instrumento de gobierno y unidad.

El cristianismo es al fin en la *Gallaecia* sueva una ideología de Estado, aunque desde mucho antes estuvo vinculado a los resortes del poder, especialmente tras el derrumbe de la administración imperial, cuando el cargo episcopal es ocupado por individuos provenientes de la elite social, asumiendo a partir de ese momento las funciones temporales propias de la aristocracia ciudadana. En este sentido, atender a la configuración y evolución de la jerarquía eclesiástica es una de las mejores formas de comprender los principales procesos sufridos por el cristianismo en los siglos V y VI, así como las influencias recibidas. La red episcopal galaica destaca a fines del IV por contar con un importante número de obispos, pues son expresamente referidos más de una decena en las actas del I concilio de Toledo. Llama la atención tal circunstancia en una región de escasa entidad urbana, lo que ha lleva-

do, con razón, a hablar de ciertas peculiaridades en la jerarquía y, siguiendo la mayoritaria tendencia de atribuir al priscilianismo toda peculiaridad, se ha explicado esta aparente proliferación de sedes como una plasmación de los principios que priorizan el carisma del “doctor” sobre el criterio “administrativo” del sector oficial, que prohíbe la constitución de sedes episcopales en lugares menores, buscando con ello evitar la pérdida de dignidad de las mismas, preocupación que recoge claramente el concilio toledano. Pero la verdadera razón de esta peculiaridad hay que buscarla en la estructura administrativo-poblacional galaica. Ya se ha dicho que en *Gallaecia* no se establece el clásico sistema *urbs-villa*, sino que la estructura del poblamiento se basa en pocas y reducidas ciudades, y en las denominadas aglomeraciones secundarias como elemento intermedio entre éstas y la dispersa población rural. Pues bien, la red episcopal tuvo necesariamente que amoldarse a estos condicionantes y, como consecuencia, presenta unas características propias basadas en que no están en todos los casos constituidas en comunidades plenamente urbanas, lo cual tiene relación con la evolución del mapa episcopal entre los siglos V y VI, en el que se observa que sólo las capitales conventuales albergan de forma estable la dignidad episcopal frente al carácter efímero de otras sedes suburbanas.

En el marco de esta evolución, uno de los elementos más destacables es la rivalidad episcopal que reflejan las fuentes y que tiene su origen en diversidad de cuestiones. Los criterios seguidos para los nombramientos, la rectificación del mapa episcopal, los distintos criterios sobre la recta doctrina a la hora de evangelizar al pueblo, sin olvidar cuestiones extrarreligiosas, como pudiera ser el tipo de relación establecida con el poder suevo o la propia pugna por el control o influencia territorial, son la fuente de numerosos contenciosos entre jerarcas hasta el siglo VI, contenciosos que en sí mismos dinamizaron las fuerzas evangelizadoras, puesto que para superar esta desunión se recurrió al contacto con otras cristiandades, fundamentalmente la gala y la sede romana, introduciéndose por este camino la influencia unificadora de los principales centros religiosos de occidente, lo que a su vez fue sustitutivo de una actividad conciliar imposibilitada secularmente por la ausencia de condiciones mínimas, entre las que cabe señalar la falta de unidad político-administrativa, que impidió el establecimiento de una jerarquización episcopal nítida e hizo muy difícil cualquier intento de aunar criterios y coordinar esfuerzos.

Todas estas circunstancias cambian drásticamente con la conformación definitiva del reino suevo en el siglo VI, entidad política territorializada, institucionalizada y definitivamente legitimada tras la conversión de la monarquía al cristianismo niceno. En sintonía con estos nuevos tiempos, se desarrolla una actividad reformadora que tiene al estamento episcopal como uno de sus principales objetivos, como bien ejemplifican la reorganización del mapa de sedes, con la creación de dos pro-

vincias sinodales, o la regulación y fijación de determinadas funciones episcopales establecida en los concilios bracarense, especialmente en el segundo. Y en este momento de plenitud reaparece, aunque de forma intermitente, la preocupación por la pureza y el rigor en la vida cristiana, lo cual nos lleva a preguntarnos obligadamente qué fue de los cultos tradicionales, cuándo dejaron de tener vigencia pasando a convertirse en algo socialmente rechazable y cuya persecución llegó a estar amparada por las leyes civiles, denominándose despectivamente paganismo. Si a fines del siglo IV se denunciaba todavía la existencia de apóstatas que volvían a los sacrificios, evidenciando la vigencia de ritos no cristianos, menos de un siglo después éstos se engloban de forma genérica y uniformizadora bajo términos como *superstitio* o *errore plebium*. Es difícil determinar el proceso que se dio porque las fuentes que nos hablan del paganismo no tienen ningún interés en describir aquello que combaten y condenan. Hasta fines del siglo IV pudieron darse ciertas vigencias, a tenor de algunos casos de reacción pagana conocidos en otras partes del Imperio o de la inclinación primeramente pagana de algunos personajes hispanos que pasaron a la posteridad por su significación cristiana, como Prisciliano, Lucinio, Teodora, etc. Sin embargo, en el siglo V, las muestras de religión tradicional sucumben definitivamente, aunque existe una tendencia que interpreta que se trata de un simple desinterés de las fuentes por registrar dichas manifestaciones.

Para acercarse a esta cuestión, conviene establecer tres niveles dentro del difuso mundo de lo pagano, atendiendo al distinto grado de sacralidad: en primer lugar, costumbres o creencias que entran dentro del ámbito de lo meramente supersticioso; en segundo lugar, reminiscencias paganas en el marco de lo ritual y celebrativo, en lo que entrarían las reiteradas alusiones al culto de piedras u otros elementos naturales y, por último, el de la abierta supervivencia de cultos ancestrales, demostrada supuestamente por el testimonio de destrucciones de ídolos o altares en fechas tan tardías como el siglo VII, que quizás debiéramos incluir dentro del tópico literario. En ninguno de estos aspectos estamos en condiciones de afirmar que exista una consciente amenaza a la unidad de la fe ni un ánimo contracultural, pues no pueden considerarse con una significación religiosa propia y, por lo tanto, para la población no sólo no contradicen, sino que complementan a la religión oficial y adquieren en su seno pleno sentido. En todo aquello que es denunciado por los concilios, por las obras catequéticas o incluso por la legislación civil participan clases altas y bajas, urbanas y campesinas, e incluso miembros del clero. Lejos de ver esta situación como el producto de unos cultos que se niegan a desaparecer y que, bajo la presión del aparato político-ideológico cristiano acabarían convirtiéndose en simples actos mánticos o idolátricos, lo que se manifiesta a través de las fuentes no es más que la pugna continua entre cultura elitista y cultura popular, un intento permanente de depuración de la vida religiosa, de adaptación al ideal

de buen cristiano, ideal que en si mismo es cambiante, aportando al paganismo un matiz evolutivo que explica la inconstante e intermitente preocupación clerical por corregir estas desviaciones.

En este sentido, *Gallaecia*, donde el cristianismo se fue imponiendo de forma más o menos paralela al resto de las provincias hispanas, no fue tampoco una región especialmente afecta a las prácticas ancestrales en virtud de los tan traídos criterios de ruralismo y marginalidad geográfica en los que se viene insistiendo mayoritariamente. A pesar de contar con el testimonio de Martín de Braga en su *De Correctione*, o incluso algunas referencias más tardías, no existe base para pensar en una situación distinta a la del resto de la península, como dejan ver las disposiciones conciliares y las leyes civiles visigodas, que se hacen eco de costumbres similares.

Esta es una conclusión que sirve para todo lo aquí referido y en la que debe insistirse: los procesos que llevan a la consolidación cristiana y que determinan la desaparición o transformación de los otros cultos presentan en el noroeste una cronología y una intensidad similar a la del resto de *Hispania*. La lenta y superficial cristianización, la impronta heterodoxa, la vigencia excepcional de los cultos tradicionales son ideas que hay que superar. Es cierto que *Gallaecia* presentó particularidades, pero cuanto más se indaga en las fuentes, más paralelismos se encuentran con el resto de las provincias hispanas.