

RELIGIONES RURALES DURANTE LA  
ANTIGÜEDAD TARDÍA.  
CAMBIANDO LAS REGLAS DEL JUEGO  
RURAL RELIGIONS IN LATE ANTIQUITY. CHANGING  
THE RULES OF THE GAME

**ANTÓN ALVAR NUÑO**  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA  
anton.alvar@uma.es

**CLELIA MARTÍNEZ MAZA**  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA  
martinezm@uma.es

---

**ABSTRACT**

Up until recently, the study of rural religiosity in Late Antiquity has been considered of secondary importance among specialists; it has been centred either on the study of pagan survivals in the rural landscape, or on the spread of Christianity by the main power structures. Our intention in this paper is to open up the scope of analysis by focusing on the rural world's own idiosyncrasy, the importance of space morphology and the variety of agents who

**RESUMEN**

El estudio de la religiosidad rural en el occidente tardoantiguo ha sido hasta ahora un tema de investigación secundario centrado bien en destacar la existencia de pervivencias paganas en ámbito rural, bien en la propagación del cristianismo desde las estructuras de poder. La intención de este artículo es abrir nuevas perspectivas de análisis que tengan en cuenta la propia idiosincrasia del mundo rural, teniendo en cuenta el espacio y la diversidad de actores que interactúan en el campo

dynamically interact in rural landscapes, leaving aside the idea of considering rural agents and rural space as passive receivers of new religious models. To do so, our methodology prioritises the study of religious motivations in the rich social spectrum of the rural world by considering not just the capacity of *potentes* and *domini* to exert influence on the local religious options, but by considering also the partaking of the whole range of small landowners, tenants, day laborers and slaves that inhabited the rural world. As we focus on the dynamism of rural religious experiences and how the space has an impact in the configuration of religious systems, we expect to enrich the current debate, including in it the ways in which individual religious motivations and expectations – conditioned by spatial and socio-economic factors – intervene and modify the local religious map.

de manera dinámica, y no como receptáculos pasivos en la implantación de nuevos horizontes religiosos. Para ello, nuestra perspectiva de análisis se centra principalmente en el estudio de las motivaciones religiosas del rico espectro social del mundo rural: no solo *potentes* y *domini*, sino también pequeños propietarios, arrendatarios, jornaleros y esclavos. Al poner el foco en el dinamismo de las experiencias religiosas rurales y demostrar que el entorno afecta a la configuración de los sistemas religiosos, pretendemos enriquecer el debate incluyendo en las cuestiones que se han estudiado hasta ahora la manera en que las motivaciones y expectativas religiosas individuales – determinadas por condicionantes espaciales y por los sistemas de ordenación de las relaciones sociales articulados a partir de los sistemas de producción económica, distribución y consumo en ámbito rural – intervienen en y modifican el mapa religioso local.

---

#### KEYWORDS

Christianism; Cultural Landscapes; Late Antique Polytheism; Rural Religions; Rural World

#### PALABRAS CLAVE

Cristianismo; Mundo rural; Politeísmo tardoantiguo; Paisajes culturales; Religiones rurales

---

Fecha de recepción: 01/02/2021

Fecha de aceptación: 21/07/2021

---

LA INTENCIÓN DE ESTE ARTÍCULO es presentar los objetivos, metodología y propuestas de futuro del proyecto de investigación PID2020-117597GB-I00, “Religiones rurales en la Hispania tardoantigua (ss. IV-VII)”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.<sup>1</sup> El proyecto parte de una premisa: a pesar de los avances que ha habido en las últimas décadas en el estudio de las religiones rurales en el Occidente Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía, la historiografía contemporánea sigue manteniendo, de manera más o menos explícita, la imagen que se construyó entre finales del siglo XIX y comienzos del XX de las religiones rurales como una serie de prácticas inertes y ahistóricas que contrastan radicalmente del dinamismo cultural de la ciudad. La voz “paganism” del *Oxford Dictionary of Late Antiquity* (Oxford, 2018, p. 1119) resulta paradigmática a este respecto:

“There is considerable debate about what happened to paganism in the Later Roman Empire. According to some, pagan culture never decisively ended. There is evidence for the persistence of paganism, especially in rural areas, well into Justinian I’s reign”.

Pero, ¿a qué tipo de paganismo se hace alusión aquí? ¿Un paganismo inmutable e insensible a las transformaciones históricas que tuvieron lugar durante la Antigüe-

---

1. Además de formar parte del proyecto PID2020-117597GB-I00, los preliminares de lo que exponemos aquí han sido explorados en el marco de los proyectos P18-FR-1319, “La Tardoantigüedad Líquida. Los límites de la acción individual en las opciones religiosas de Occidente (ss. III-VI d.C.)” y UMA20-FEDERJA-096, “Convivencia y conflicto religioso en la Bética romana (ss. III-VI d.C.)”, del Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación.

dad Tardía?<sup>2</sup> ¿O se trata más bien de un reflejo discursivo que perpetúa el prejuicio de que las sociedades campesinas son tradicionalistas y renuentes al cambio?

El texto que presentamos aquí está dividido en dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas planteamos un estado de la cuestión en el que destacamos cómo el desarrollo de las teorías que se han construido sobre las religiones rurales del Mediterráneo Occidental en la Antigüedad Tardía ha corrido en paralelo a las teorías planteadas por la sociología urbana desde sus padres fundadores. En la segunda parte del artículo mostramos algunos ejemplos específicos a través de los cuales pretendemos ilustrar las líneas de análisis que van a servir como base teórica de nuestro proyecto de investigación.

## 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La historia de las religiones del Mediterráneo occidental durante la Antigüedad Tardía se ha planteado, en términos generales, como una historia urbana y política. Los motivos por los cuales esto es así son muy variados. Las fuentes literarias son, en la mayor parte de las ocasiones, redactadas por autores que viven en ciudades. Los concilios se celebran en las principales ciudades del Bajo Imperio o en las sedes eclesiásticas de los reinos germánicos cuando el Imperio romano se fragmenta. La arqueología urbana está más desarrollada que la arqueología rural. Pero, sobre todo, las corrientes historiográficas actuales consideran la Antigüedad Tardía como un periodo dinámico, transformador, marcado por la multiculturalidad y la convivencia, en donde se establecen las bases sobre las que se construirá la Europa moderna.<sup>3</sup> Se ha señalado que todos los calificativos que caracterizan a esta nueva visión de la Antigüedad Tardía forman parte de la retórica de la modernidad,<sup>4</sup> y uno de los paradigmas de la modernidad es la vida urbana. Todo emana de la ciudad. La ciudad es el centro administrativo, político y económico del territorio, y es el centro de las innovaciones culturales. No sorprende, por tanto, que una de las transformaciones más radicales y duraderas que se producen en la Antigüedad Tardía, la instauración y

---

2. Tal y como uno de los evaluadores anónimos de este artículo señaló, el estereotipo interpretativo no está limitado al análisis de las manifestaciones religiosas en ámbito rural durante la Antigüedad Tardía: el mismo estudio de las sociedades campesinas está lleno de tópicos. Agradecemos a los dos evaluadores del artículo sus comentarios, que no solo sirven para matizar algunas cuestiones de este artículo, sino que nos sirven como hoja de ruta para tratar de evitar nosotros mismos caer en los mismos tópicos.

3. Brown, 1971; Bowersock, 1996; Cameron, 2002; Marcone, 2008; Escribano, 2016.

4. Giardina, 1999.

propagación del cristianismo, se haya explicado como un fenómeno urbano.<sup>5</sup> Frente a la descripción de los rápidos cambios religiosos que se producen en las ciudades del Imperio a partir del emperador Teodosio, que modifican incluso el paisaje urbano con el paulatino cierre y destrucción de templos y su sustitución por iglesias, los investigadores tienden a describir la vida religiosa del campo y las áreas rurales de manera opuesta, como un espacio en donde los cultos tradicionales se mantuvieron hasta bien entrada la Edad Media.

La percepción del mundo rural como un espacio socio-cultural estático, inamovible y reacio al cambio está relacionada con el nacimiento de la sociología urbana y la utilización del campo como elemento de comparación de la ciudad. Los fundadores de la disciplina, especialmente autores como Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Louis Wirth, o los miembros de la Escuela de Chicago, veían el campo como el opuesto a la ciudad dinámica, heterogénea, innovadora y con una cultura propia. Las teorías que se desarrollaron sobre la sociología de la ciudad influyeron directamente en la interpretación de las formas de organización social y desarrollo cultural del mundo rural. Así, hasta los años 50, se tendía a caracterizar el mundo rural organizado en forma de *Gemeinschaften* (comunidades) locales basadas en la tradición, en el trabajo comunitario y en condiciones de fuerte dependencia entre individuos frente a la *Gesellschaft* (sociedad) cosmopolita de la ciudad, basada en el comercio, las libertades individuales, la producción industrial o la innovación científica y artística. El esquema de la evolución de la organización social desde la *Gemeinschaft* tradicional hacia la moderna *Gesellschaft* que planteó Tönnies,<sup>6</sup> influyó en los trabajos de sociólogos rurales como Pitirim Sorokin y Carle Zimmerman,<sup>7</sup> Charles Loomis y Joseph A. Beegle o James A. Christenson,<sup>8</sup> que presentaban el mundo rural como comunidades relativamente familiares, tradicionales o especialmente religiosas. De manera similar, los tres factores que identificó Wirth como diferenciadores del espacio urbano frente al rural – el tamaño, la densidad y la heterogeneidad –,<sup>9</sup> supusieron las bases metodológicas de autores como Thomas R. Ford o Michael K. Miller y Kelly W. Crader,<sup>10</sup> quienes sugerían que las poblaciones pequeñas, dispersas y homogéneas mantenían una cultura rural tradicional frente a asentamientos grandes, densamente poblados y diversos, que producen culturas urbanas nuevas. Las características definitorias del

---

5. Meeks, 1983; MacMullen, 1984; Stark, 1996; Leone, 2013.

6. Tönnies, 1957 (1887).

7. Sorokin y Zimmerman, 1929.

8. Loomis y Beegle, 1957; Christenson, 1981.

9. Wirth, 1938.

10. Ford, 1978b; Miller y Crader, 1979.

mundo rural que esbozaron los sociólogos a lo largo del siglo XX coincidían también con la imagen que plantearon los historiadores. Mijaíl Rostovtzeff,<sup>11</sup> por ejemplo, identificaba en los habitantes de las ciudades, la burguesía urbana, la razón de la prosperidad de los mundos helenístico y romano, en marcado contraste con la crisis que precipitó el final del Mundo Clásico y que lo llevó a la oscura y rural Edad Media. Del mismo modo, Ferdinand Braudel, en su monumental obra *La Méditerranée*,<sup>12</sup> consideraba que la fuerza motora del desarrollo histórico del Mediterráneo fueron las ciudades, en donde los ritmos eran más rápidos y existía un mayor dinamismo. Esa diferenciación dualística entre campo y ciudad, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, homogeneidad y heterogeneidad, se ha visto ampliamente cuestionada al plantearse que las diferencias en el tipo de asentamiento no producen necesariamente formas específicas de cultura o que, desde un punto de vista conceptual, no existe una comunidad rural distinta de la urbana,<sup>13</sup> sin embargo, el mundo rural suele quedar relegado a un segundo plano en el discurso histórico.<sup>14</sup>

En el caso de los estudios sobre el mundo rural en el Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía, el desarrollo del conocimiento ha sido muy desigual. En las últimas décadas se han empezado a destacar temas como la influencia mutua e interdependencia económica, política y cultural que se generó entre la ciudad y su *hinterland* en algunas regiones, y se ha cuestionado la imagen tradicional del campo tardoantiguo como un espacio despoblado, ahogado por impuestos onerosos y sometido a la destrucción de invasiones constantes.<sup>15</sup> El estudio de la religión rural en el occidente del Mediterráneo también ha experimentado avances significativos, pero los temas de estudio principales giran en torno al conflicto interreligioso y el establecimiento de estructuras de poder, dejando apartadas otras cuestiones centrales en sociología de las religiones, como el estudio de las motivaciones y experiencia religiosas, o la influencia del espacio en la configuración de sistemas religiosos. La investigación sobre la religión rural en la Antigüedad Tardía ha orbitado en torno a cuatro cuestiones centrales: cómo se expande el cristianismo en las áreas no urbanas, cómo afecta al horizonte religioso previo a la implantación del cristianismo, de qué manera asimila la población rural el nuevo orden religioso y cómo se reescribe la significación semántica del territorio. Todos estos temas son fundamentales para conocer mejor la dimensión política de la religión, es decir, cómo el Estado trató de regular el sistema

---

11. Rostovtzeff, 1926.

12. Braudel, 1972 (1949), p. 278.

13. Burie, 1967; Benvenuti, Galjart y Newby, 1975; Newby, 1980.

14. Horden y Purcell, 2000, pp. 89-122.

15. Burns y Eadie, 2001; Kulikowski, 2001; Chavarría y Lewit, 2004; Sotomayor, 2004.

religioso del Imperio – especialmente a partir de las disposiciones legislativas que sancionaban los cultos politeístas que promulgó el emperador Teodosio en noviembre del año 391 d.C. y que afectaba a todos los territorios del Imperio (*Cod. Theod.* XVI 10, 12) – y qué respuesta social (en forma de rebeliones o movimientos sociales) tuvieron las nuevas leyes. No obstante, se han pasado por alto otros asuntos no menos importantes s relacionados con la construcción social de significados, prácticas y motivaciones dentro de los límites que marca la idiosincrasia del mundo rural.

### 1.1. SUPERVIVENCIAS PAGANAS

La legislación cristiana, tanto los edictos imperiales como los concilios territoriales, insisten desde comienzos del siglo IV y hasta mediados del siglo V d.C. en prohibir los sacrificios, el culto a las estatuas de culto politeístas, la consulta a astrólogos y adivinos, y el cierre y destrucción de los templos. Estas referencias fueron la fuente de inspiración de los influyentes trabajos de Friedrich Deichmann y Garth Fowden sobre el destino de los templos politeístas,<sup>16</sup> en donde se destacaba el final violento de los templos precristianos y la fundación de iglesias sobre antiguos espacios sacros. Aunque Deichmann y Fowden se centraron en sus respectivos estudios en ciudades, sus teorías (y el cuestionamiento de las mismas) se han trasladado al mundo rural, ya que las fuentes literarias describen un paisaje rural en el que los cultos precristianos se mantienen inmutables hasta bien entrada la Edad Media o se mimetizan con el cristianismo en forma de creencias religiosas que solo cambian de manera superficial.<sup>17</sup> Hoy sabemos que la política represiva que describen las fuentes tuvo un impacto muy desigual en las diferentes provincias y territorios del imperio.<sup>18</sup> En Occidente, por ejemplo, Martín de Tours recorre los campos de Galia Lugdunense destrozando los templos y sitios de culto politeístas (Sulp., *Vita beati Martini*, 12-15); el hispano Prudencio habla de limitar los dioses de los gentiles a las aldeas bárbaras; Rutilio Namaciano describe cómo en las aldeas (*pagi*) de la costa occidental de Italia se siguen celebrando en su época ceremonias a Osiris por los caminos y encrucijadas rurales (Rut. *Namat.*, I 373-376); Cesáreo de Arles prohíbe la adoración de árboles y fuentes, la celebración de festivales paganos y la consulta a augures y adivinos (Caesarius, *Serm.* I 12, XII 13, XIV 4, LIII 1, LIV); Martín de Braga denuncia en su obra *De correctione rusticorum* cómo los campesinos de la Galicia del siglo VII mantienen el

---

16. Deichmann, 1939; Fowden, 1978.

17. Giordano, 1979; Milis, 1998; Filotas, 2005.

18. Lavan, 2011.

culto a los dioses precristianos. Ejemplos como estos han llevado a los investigadores a plantear “*un occident rural obstinément païan*”<sup>19</sup> que llega incluso a refugiarse en las zonas más agrestes y recónditas del campo para mantener los cultos precristianos.<sup>20</sup> Sin embargo, en muy pocas ocasiones se ha planteado el politeísmo rural tardoantiguo dentro de los parámetros de cambio e innovación que resultan tan habituales en la investigación sobre el fenómeno religioso en ámbito urbano,<sup>21</sup> y mucho menos desde el punto de vista de las motivaciones individuales, la experiencia religiosa (con la salvedad del ascetismo y el monaquismo) o la ecología religiosa. La tendencia generalizada es plantear la religiosidad de los campesinos en forma de pervivencias de *longue durée* que trascienden la dinámica histórica y social. Estos planteamientos se hacen especialmente recurrentes en la explicación de la continuidad de culto de espacios naturales como árboles, manantiales o promontorios.<sup>22</sup> La supuesta continuidad de una inmanencia divina en espacios naturales destacados se suele interpretar a partir del planteamiento fenomenológico del *homo religiosus* de Mircea Eliade, en donde se destaca un sustrato de creencias religiosas de carácter universal sobre el que se construyen formas de expresión locales.<sup>23</sup> Este tipo de aproximaciones esencialistas ignoran las dinámicas socio-políticas de gestión del territorio a nivel comarcal o local que afectan al sistema religioso, la variedad de motivaciones individuales que hay en el culto a los espacios naturales y que varían según la coyuntura histórica, o las implicaciones que tiene la de-semantización y re-semantización de los espacios sacros en el medio rural.

## 1.2. CONFLICTO Y RESISTENCIA

Otro de los temas recurrentes en el estudio de la religión rural en la Antigüedad Tardía ha sido el de las tensiones que generó la propagación del cristianismo, no solo en relación con los cultos precristianos, sino también entre los diferentes agentes que participaron en la cristianización de las áreas rurales y las tensiones de poder

---

19. Sanz Serrano, 2003; Crespo Ortíz, 2004; Faeta, 2005; Jiménez Sánchez, 2005; Seppilli, 2008; Lizzi Testa, 2010; Jones, 2014; Jiménez Sánchez, 2021.

20. Caseau, 2004.

21. Martínez Maza, 2012.

22. MacKenna, 1938; Blázquez, 1957; Jiménez Sánchez y Sales, 2004; García Entero, 2005; Jiménez Sánchez, 2005; Sauer, 2011; Buttitta, 2016.

23. Eliade, 1976, p. 297; en la misma línea, e.g., Glotz, 1969, p. 298; Di Nola, 1971, pp. 396-397; Gimbutas, 1990, 221-224.

que se generaron con las instituciones eclesiásticas.<sup>24</sup> Tanto las supuestas pervivencias paganas del mundo rural como el campo como escenario de herejías religiosas y de movimientos carismáticos que escapaban a la autoridad religiosa se han interpretado en clave de resistencia y disidencia.<sup>25</sup> De nuevo, el conflicto entre cristianismo y paganismo se ha analizado con profundidad en ámbito urbano y con relación al debate dialéctico entre intelectuales tardopaganos y apologetas cristianos<sup>26</sup> pero, frente a la rica variedad documental que existe para las relaciones de conflicto y convivencia interreligiosa en las ciudades durante la antigüedad tardía, las referencias al conflicto religioso en el mundo rural son escasas en comparación y están limitadas a fuentes cristianas que incentivan la eliminación y destrucción de los cultos politeístas o que destacan el error de la idolatría pagana frente al cristianismo (cf. e.g. Sulp., *Vita sancti Martini* 12-15), tal y como se ha explicado en el punto anterior. De manera similar, los modelos de autoridad religiosa que desarrolla el cristianismo rural, de carácter carismático principalmente, son criticados y denunciados por la ortodoxia católica. De este modo, por ejemplo, el movimiento cismático donatista recibió un apoyo notable entre los *domini* de los latifundios de la diócesis de África después de ser estos expulsados de las ciudades en el 377 (*Cod. Theod.* XVI 6, 2), y todavía en el 412 se promulgan leyes que obligan a los grandes propietarios de tierras a convertir a sus siervos y colonos donatistas al catolicismo (*Cod. Theod.* XVI 5, 52 y 54). Y otro tanto ocurrió con el priscilianismo, entre cuyas acusaciones se incluye la tolerancia al culto a los númenes de la naturaleza y otras *superstitiones*, unas acusaciones que no responden tanto a una descripción aséptica de su doctrina como a la construcción de un argumentario destinado a desacreditar al movimiento.<sup>27</sup>

### 1.3. LA EVANGELIZACIÓN DEL MUNDO RURAL

En un espacio ecológico y social percibido como renuente al cambio y apegado a las tradiciones, las transformaciones religiosas son planteadas como un epifenómeno de las dinámicas urbanas, en donde se concentra y desde donde emana el poder. De hecho, los estudios más recientes sobre la difusión del cristianismo por la cuenca

---

24. Fernández Galiano, 2001; Crespo Ortiz de Zárate, 2004; López Quiroga y Martínez, 2006; Sánchez Velasco, 2013.

25. Manselli, 1982; Lizzi Testa, 2010; Villegas Marín, 2012.

26. Fox, 1986; Chuvín, 1990; MacMullen, 1997; Chuvín, 1990; *id.*, 2002; *id.*, 2004; Marcos y Teja, 2008; Brown y Lizzi Testa, 2011; Ratti, 2012.

27. Escribano, 1988; Bowes, 2001; Escribano, 2001; Gabriel Sánchez, 2009.

del Mediterráneo priorizan el tamaño de las ciudades y sus redes de comunicación y transporte frente a otros criterios, dando lugar a unos resultados en donde el campo está totalmente ausente.<sup>28</sup> Este modelo interpretativo hace del mundo rural un receptáculo pasivo de las corrientes religiosas de la ciudad. En el análisis contemporáneo sobre la religiosidad rural prima la tendencia a considerar que las comunidades de campesinos se comportan de manera rutinaria. Más allá del discurso del conflicto y resistencia por mantener las tradiciones religiosas, no existen análisis que tengan en cuenta cálculos informales de costes y beneficios derivados de la conversión religiosa, o la decisión de mantener el culto a divinidades tradicionales, o la elección táctica de recurrir a diferentes opciones religiosas según necesidades contingentes. Es en la explicación del proceso de cristianización del campo en donde mejor se aprecia la influencia que tienen las teorías de Tönnies sobre la *Gemeinschaft* rural frente a la *Gesellschaft* urbana.<sup>29</sup> Uno de los argumentos que utiliza Rodney Stark para explicar la rápida velocidad de la conversión al cristianismo de las ciudades se basa en la predisposición a construir nuevas redes sociales por parte de los grupos de inmigrantes que por una u otra razón tenían que abandonar sus campos y trasladarse a la ciudad.<sup>30</sup> La pérdida de la seguridad que ofrecía a los campesinos su comunidad local al tener que emigrar y la dislocación que generaba llegar a un entorno cosmopolita e impersonal como el de las grandes ciudades, contribuían a su alienación. Para superar esta crisis existencial, la adhesión a las comunidades cristianas de las ciudades sería una opción satisfactoria. Si esto es así, se debería reconocer la existencia de redes permeables entre las comunidades rurales y las comunidades urbanas además de las que construyeran las jerarquías religiosas, los *potentes* o los *domini* de grandes latifundios.<sup>31</sup> Evidentemente, una aproximación así no tiene por qué rechazar los planteamientos que se han llevado a cabo sobre la influencia de las jerarquías religiosas y las jerarquías socio-económicas en los procesos de cristianización del campo,<sup>32</sup> sino que puede añadir al debate la perspectiva de las motivaciones religiosas de pequeños propietarios, arrendatarios, jornaleros y esclavos. Para eso, resulta fundamental tener en cuenta los procesos mediante los cuales la Iglesia se va convirtiendo en un gran propietario a causa del traspaso de grandes latifundios de la nobleza romana a las

---

28. Stark, 2006; Fousek *et al.*, 2018. *Contra* Robinson, 2017.

29. Tönnies, 1957 (1887).

30. Stark, 1996.

31. Pietri, 2005; Robinson, 2017, pp. 121-123.

32. Calleja, 2000; Chavarría, 2006; Wolfram y Sastre de Siego, 2014.

jerarquías eclesiásticas,<sup>33</sup> y la influencia que tienen los obispos metropolitanos sobre los grandes terratenientes y el clero rural.<sup>34</sup>

#### 1.4. LA RESEMANTIZACIÓN DEL CAMPO

Otra de las cuestiones que se han tratado en los últimos años es la construcción de paisajes culturales, gracias especialmente a la inclusión de la arqueología en el debate académico.<sup>35</sup> Las fuentes literarias tienden a describir el campo como el espacio imaginario en el que se ubican los indicadores antitéticos de la socialización urbana. La identificación peyorativa de los devotos del politeísmo greco-romano con “campesinos” (*pagani*), funcionaba en buena medida porque existía una consideración generalizada de ver a los habitantes del mundo rural como individuos embrutecidos que no conocían las maneras refinadas del ciudadano ideal. Esa imagen altiva que proyectan las fuentes literarias – que llega incluso a convertirse en un estereotipo literario –,<sup>36</sup> ha sido considerada como auténtica por algunos investigadores. Richard A. Fletcher, por ejemplo, describe a los campesinos de la siguiente manera: “*They were dirty and smelly, unkempt, inarticulate, uncouth, misshapen by toil, living in conditions of unbelievable squalor, as brutish as the beasts they tended*”.<sup>37</sup> Más allá de la imagen simplista de las fuentes literarias, la arqueología tardoantigua ha contribuido enormemente en los últimos años a plantear un mundo rural tremendamente complejo y dinámico en donde las formas de penetración del cristianismo varían en función del tipo de asentamiento rural. Desde los espacios que se sacralizan al identificarse con el escenario de actuación de hombres santos, ermitaños y ascetas, hasta la creación de redes parroquiales, o la labor evergética de *domini* que construyen *ekklisiae* y oratorios en sus *villae* o el establecimiento de necrópolis cristianas.<sup>38</sup> En buena medida, el estudio de los espacios sacros en ámbito rural queda limitado al análisis de las relaciones sociales que en ellos se dan pero la construcción de paisajes culturales es algo que queda relegado a un segundo plano. Un ejemplo paradigmático a este respecto es el estudio del ascetismo y el eremitismo antiguos. El estudio sociológico de ambas prácticas religiosas se ha llevado

---

33. Leone, 2006; Brown, 2013.

34. Lizzi Testa, 1990; Pietry, 2005.

35. Ward-Perkins, 2003; Bowes, 2006; López Quiroga y Bango García, 2006; Sánchez Pardo, 2010; Vigil-Escalera Guirado, 2015.

36. Smith y Knight, 2008.

37. Fletcher, 1998, p. 16.

38. Chavarría y Lewit, 2004, pp. 38-43.

a cabo desde dos postulados principalmente. El primero de ellos ha tenido como objetivo principal detectar bien la singularidad, bien las influencias exógenas en las propuestas de modelos de vida rigurosos a través de los cuales una minoría de individuos marcaban su estatus diferenciado frente al resto de la comunidad de devotos gracias al apoyo de ricos patronos.<sup>39</sup> El segundo tipo de aproximación al estudio del ascetismo y eremitismo se ha centrado en el análisis de la dimensión simbólica del cuerpo y el estudio del cuerpo como un campo de acción, un dispositivo existencial a través del cual el asceta se posiciona como sujeto en el mundo.<sup>40</sup> Tanto la obtención de carisma social a través de la singularidad de la práctica ascética como la construcción de un *mindful body* implican una interacción con el espacio. El ascetismo y el eremitismo se practican en lugares salvajes, de difícil acceso, que se describen como la imagen en negativo del espacio arquetípico de la socialización, que es la ciudad. El paisaje aquí no es un simple descriptor geográfico, sino que se carga con una semántica religiosa mediante la cual se dota de significación al espacio.<sup>41</sup>

Estos cuatro grandes temas de estudio han contribuido mucho en la idea que tenemos sobre la religión en el mundo rural durante la Antigüedad Tardía; nos ofrecen una imagen nítida de la capacidad que tienen las aristocracias rurales y las autoridades eclesiásticas para propagar el cristianismo o para influir en las preferencias religiosas de los individuos en el mundo rural. Sin embargo, apenas hay estudios que se enfoquen desde la perspectiva del campesinado, y cuando se llevan a cabo, se analizan siempre desde la óptica del conflicto interreligioso o de la conversión religiosa. Gracias al avance del conocimiento que ha habido en los últimos años sobre religión rural en la Antigüedad Tardía, que ofrecen un marco base sobre los conflictos de poder en el campo, lo que se pretende aquí es ofrecer un cuadro completo de análisis de la religión del mundo rural que tenga en cuenta su propia idiosincrasia: no se obviará la influencia que ejercen grandes terratenientes y propietarios en la reconfiguración semántica del territorio rural o en la elección de preferencias religiosas pero se pondrá énfasis y se buscará crear un relato histórico incluyendo en él a pequeños propietarios, arrendatarios, esclavos y jornaleros, destacando las motivaciones que les llevaba a tener unas preferencias religiosas u otras según sus condiciones reales de existencia, expectativas y capacidad para intervenir en el entramado religioso local e interpretarlo.

---

39. Marcos, 2000; Brenk, 2004; Alciati, 2018a.

40. Cremonesi, 2011; Hunt, 2012; Alciati, 2018b.

41. Díaz Martínez, 2012.

## 2. NUEVAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Los principales temas de estudio que hemos descrito en el punto anterior y que caracterizan las tendencias actuales en torno al análisis de la religión rural en el mundo tardoantiguo tienen una característica en común: en todos ellos, el espacio no es más que un lienzo sobre el que se escenifican las interacciones sociales. Nuestra propuesta se enmarca en las nuevas líneas de estudio que están explorando cómo el medio afecta a la conceptualización y morfología de la religión.<sup>42</sup> Aspectos como densidad de la población en el entorno, concurrencia estacional o temporal a determinados lugares, actividad económica y distribución social del trabajo, o características formales del ecosistema local inciden de manera directa en el tipo de prácticas religiosas, elaboración de imaginarios religiosos, estructuración de comunidades religiosas o configuración y ejercicio del poder. Se trata, por tanto, de explotar y aplicar al medio rural las tesis de Henri Lefebvre sobre la ciudad, en las que reconoce que el espacio es la condición, el medio y el resultado de las relaciones sociales.<sup>43</sup>

Asimismo, desde un punto de vista metodológico, parece adecuado recurrir a modelos que reconozcan la multiplicidad de factores que intervienen en la elaboración de una semántica religiosa del espacio. En ese sentido, el concepto de “rizoma” elaborado por Gilles Deleuze y Félix Guattari puede resultar una herramienta teórica provechosa.<sup>44</sup> Para los filósofos franceses, un rizoma es un sistema múltiple caracterizado por los siguientes principios:

- Principios de conexión y heterogeneidad: a diferencia de la estructura arborescente, en donde hay un punto central al que se conectan las ramificaciones, en el sistema rizomórfico cualquier punto del rizoma se puede conectar a cualquier otro. Eso hace de él un sistema descentralizado con una multiplicidad de eslabones semióticos, organizaciones de poder y acciones que operan simultáneamente;
- Principio de multiplicidad: en un rizoma no existe una unidad en torno a la cual pivoten el resto de objetos. En lugar de estructuraciones del tipo sujeto-objeto, el rizoma se caracteriza por determinaciones, tamaños y dimensiones de las líneas de conexión que lo forman. Eso hace que las líneas de fuga que salen del rizoma cambien su naturaleza al conectarse con otras

---

42. Urciuoli y Rüpke, 2018.

43. Lefebvre, 2003 (1970), p. 15; Urciuoli y Rüpke, 2018, p. 118.

44. Deleuze y Guattari, 1980.

líneas y sus significados cambien (o se “desterritorialicen” en términos de Deleuze y Guattari);

- Principio de ruptura asignificante: a la vez que un rizoma comprende líneas de segmentaridad que lo organizan, lo dotan de significado, lo estratifican o lo territorializan, también tiene líneas de fuga, de desterritorialización, a través de las cuales escapa, de modo que si un rizoma se interrumpe o se rompe, puede recomenzar (con una morfología diferente) a través de cualquiera de sus líneas de fuga;
- Principio de cartografía y de calcomanía: el rizoma no responde a ningún sistema estructural o generativo, de modo que no hay modelos que se copien. En su lugar, se articula como un mapa abierto, que se puede conectar en todas sus dimensiones, se puede alterar o puede recibir modificaciones.

En la definición de rizoma se aprecia una carga conceptual importante relativa a la construcción de cartografías semánticas. Además, se puede aplicar de manera simultánea a diferentes unidades de análisis, desde la lingüística o literaria, hasta la social, la material, la estética o la geográfica. Es esta capacidad polivalente, de constante resemantización, no jerárquica y descentralizada lo que hace de él un concepto especialmente atractivo para el análisis socio-cultural de la religión rural.

A partir de estas premisas, hemos planteado tres líneas de estudio generales: el mundo rural como centro de análisis; religión y economía moral en el mundo rural; la creación de paisajes culturales. El hilo conductor que une estas tres cuestiones es la reconstrucción de la geografía religiosa del mundo rural tratando de superar la compartimentalización que suele caracterizar a los estudios sobre este tema.<sup>45</sup> En lugar de centrarnos en una opción religiosa determinada (politeísmo tardío, catolicismo, arrianismo, priscilianismo) o en una regla determinada (monaquismo, ascetismo), nuestra intención es crear mapas a través de los cuales se pueda visualizar la variedad religiosa en ámbito rural, su interconexión, y la forma en que el medio influye en la construcción de opciones religiosas locales.

## 2.1. EL MUNDO RURAL COMO CENTRO DE ANÁLISIS

Hasta ahora, la narrativa sobre la religión en el occidente tardoantiguo ha sido urbano-centrista.<sup>46</sup> El mundo rural se ha considerado como un espacio religioso pasivo

---

45. Van der Meer y Mohrmann, 1958; Di Berardino y Pilara, 2014.

46. Chandler y Fox, 1974.

o un apósito subsidiario de la ciudad. Asimismo, y de manera similar a lo que ha ocurrido con la religión urbana, se ha tenido en cuenta el impacto que ha tenido la religión en el medio rural, pero no a la inversa, cómo el medio rural ha afectado a la configuración del sistema religioso. Esta inversión de la cuestión se está empezando a explorar para el caso de la religión urbana<sup>47</sup> y merece la pena explorarla también para el caso del mundo rural. Tanto la dimensión instrumental de la religión – las motivaciones individuales o grupales que llevan a recurrir a diferentes opciones religiosas – como su dimensión cognitiva – la elaboración de mapas de significados de la experiencia religiosa – se ven afectadas por las características del espacio en donde se desarrolla. Poner el mundo rural como centro de análisis permite dilucidar si los sistemas religiosos construyen características específicas derivadas de los condicionamientos del espacio. Del mismo modo, nuestra intención es contextualizar el mundo rural en una red sociológica más amplia, que dé cuenta de otro tipo de realidades, como el multilocalismo de personajes carismáticos o de grupos religiosos que transitan periódicamente entre la ciudad y el campo<sup>48</sup> o las dinámicas de consumo económico y cultural del campo que mimetizan las prácticas urbanas.<sup>49</sup>

## 2.2. LA RELIGIÓN COMO ACCIÓN SOCIAL. RELIGIÓN Y ECONOMÍA MORAL DEL CAMPESINO

Frente a la riqueza y alto nivel de vida de los grandes terratenientes del Occidente tardoantiguo, los pequeños propietarios, arrendatarios de tierras, jornaleros y esclavos vivían en márgenes próximos a los ingresos mínimos vitales, sufrían el peso de las cargas fiscales, estaban fuertemente condicionados por cambios meteorológicos imprevistos y eran sensibles a cualquier condicionante externo que pudiera modificar sus relaciones con el entorno. Todo el elenco de *pauperes*, *tenues*, *oppressi*, *inopes*, *servi rustici* y *coloni adscripticii* que agrupaba a esclavos rurales, jornaleros, arrendatarios o pequeños propietarios suele aparecer en las fuentes literarias como las víctimas de los grandes terratenientes, que tratan de apropiarse de las tierras de los pequeños propietarios y optimizar sus beneficios a costa de la explo-

---

47. Rüpke y Urciuoli, 2018.

48. Sobre el concepto de multilocalismo, Mormont, 1990.

49. En sociología urbana, se tiende a hablar de “rurbanismo” o de movimientos “neo-rurales” fomentados generalmente por personas de clase media que salen de las ciudades para instalarse en el campo pero mantienen sus patrones de consumo y sistemas de valores anteriores: Overbeek y Terluin, 2006b.

tación de los *pauperes* rurales.<sup>50</sup> La toma de decisiones económicas tendía, bajo estas circunstancias, a ser reacia al riesgo; una seguridad económica mínima vital era prioritaria frente a la inversión en innovaciones agrícolas de cualquier tipo. En este contexto, las relaciones sociales que se establecían con campesinos más ricos o con grandes propietarios no solo tendían a la explotación onerosa de los grandes terratenientes; los *pauperes* buscaban efectos redistributivos que actuaran como seguros para alejarse de la franja mínima de subsistencia. Frente a un modelo económico estrictamente racional – basado en el cálculo de la maximización de beneficios –, la economía del campesino era una economía moral con una fuerte dimensión social: se esperaba que los *divites* y *opulenti* fueran generosos, patrocinaran celebraciones o financiaran la construcción de templos y capillas locales.<sup>51</sup> El análisis minucioso de aspectos como religión y ecología política, religión y sistemas de producción, y religión y la economía moral del campesinado, permite cambiar el manoseado uso del concepto de “cultos de la fertilidad”, ubicuo en los estudios sobre religión rural en el mundo tardoantiguo, por una terminología de análisis más detallada que explique con precisión las implicaciones que tiene la religión en los sistemas de producción agraria, o cómo encaja dentro de los cálculos informales de costes y beneficios que hace el campesino para minimizar riesgos.

### 2.3. EL ESPACIO EN EL QUE SE DESARROLLA LA ACCIÓN SOCIAL. LA CREACIÓN DE PAISAJES CULTURALES

Partimos de premisas no esencialistas del fenómeno religioso. Más que destacar interpretaciones de *longue durée* del paisaje, lo que consideramos que se debe subrayar es su fluidez semántica. Este aspecto resulta especialmente relevante para entender mejor los procesos de construcción de algunos conceptos clave en ecología y conservación de la biodiversidad, y el surgimiento de los estudios sobre ética medioambiental. Ecólogos y ambientalistas utilizan con frecuencia los conceptos de *Traditional Ecological Knowledge* (TEK) o *Local Ecological Knowledge* (LEK), que se define como “*knowledge, practices, and beliefs regarding ecological relationships that are gained through extensive personal observation of and interaction with local ecosystems, and shared among local resource users*”<sup>52</sup> en sus análisis sobre conservación y explotación

---

50. Freu, 2007, p. 122. Desde un punto de vista arqueológico, se está empezando a prestar atención al valor simbólico y emocional de ofrendas y depósitos votivos hechos con materiales perecederos o de poco valor estético y material. Cf. Salapata, 2018.

51. Polanyi, 1957, pp. 163-164; Thompson, 1971; Scott, 1976, pp. 5-11.

52. Charnley, Fischer y Jones, 2007, p. 15.

sostenible del ecosistema, destacando cómo el conocimiento adquirido y el sistema de creencias generados en un ecosistema local pueden acabar generando modelos de interacción sostenible con el ecosistema que se perpetúen en el tiempo.<sup>53</sup> Queda por ver si la religión interviene en algo en el desarrollo de una conciencia ecológica, y si los procesos de semantización y re-semantización religiosa del territorio afianzan prácticas conservadoras hacia el medio ambiente o, más bien, al contrario. Desde la publicación del artículo de Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis” en la revista *Science* en 1967,<sup>54</sup> en donde se identificaba el desinterés de Occidente por la degradación del medio ambiente con el antropocentrismo radical del cristianismo, ha surgido una abundante literatura “ecoteológica” que ha destacado actitudes y comportamientos pro-ecológicos en el seno del cristianismo.<sup>55</sup> La defensa de la idea de “ecologismo cristiano” requiere una revisión profunda y transversal. Por un lado, conviene revisar las condiciones de elaboración de dichos discursos, ya que la inclusión de referencias a la naturaleza o la conservación de determinados sitios naturales al identificarse con acontecimientos milagrosos o con biografías de mártires y ascetas no implica el desarrollo de un movimiento ni de una conciencia ecologistas, entendidos como la voluntad de cambiar los patrones de producción y consumo económicos para evitar la degradación del medio y la pérdida de biodiversidad. Por otro lado, limitarnos a la interpretación voluntarista de dichos discursos en clave ecologista es intrascendente. La conciencia ecológica no nace de esos discursos, más bien al contrario, es la conciencia ecológica la que permite la lectura de dichos discursos en los términos que nos interesan. Para conocer su impacto real, conviene analizar las formas en las que los individuos se relacionan con entornos semantizados en términos religiosos. Los discursos que componen un relato denso que favorece la sacralización de un nicho ecológico determinado pueden sufrir todo tipo de reinterpretaciones, alteraciones y modificaciones. Sin el estudio de las motivaciones, intereses y expectativas de los individuos que rinden culto en esos entornos, no podemos saber la intencionalidad que hay detrás de la preservación de dicho entorno que, en última instancia, puede ser puramente simbólica y no responder a cuestiones ecológicas.

---

53. Joa, Winkel y Primmer, 2018.

54. White, 1967; Minter y Manning, 2005.

55. E.g. Cobb, 1972; DeWitt, 1998; Nash, 1991; Santmire, 1985; Bourg y Roch, 2010.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1982). *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenze*. XXVIII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, vol. I. Spoleto: Fondazione CISAM.
- Abascal Palazón, Juan Manuel, Caballos Rufino, Antonio *et al.* (eds.) (2012). *Estudios de Historia Antigua en homenaje al prof. Manuel Abilio Rabanal*. León: Universidad de León – Universidad de Sevilla.
- Alciati, Roberto (2018a). *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*. Roma: Carocci.
- Alciati, Roberto (2018b). The Ascetic Use of the Body. *Religion in the Roman Empire*, 4, pp. 3-8.
- Álvarez, José María, Nogales, Trinidad y Rodà, Isabel (eds.) (2014). *Actas del XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica: centro y periferia en el mundo clásico*, vol. II. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Benvenuti, Bruno, Galjart, Benno y Newby, Howard (1975). The Current Status of Rural Sociology. *Sociologia Ruralis*, 15, pp. 3-21.
- Blázquez, José María (1957). Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique. *Ogam. Tradition celtique*, 9, pp. 209-233.
- Bourg, Dominique y Roch, Philippe (eds.) (2010). *Crise écologique, crise des valeurs?* Ginebra: Labor et Fides.
- Bowden, William, Lavan, Luke y Machado, Carlos (eds.) (2004). *Recent Research on the Late Antique Countryside. Late Antique Archaeology*, vol. II. Brill: Leiden y Boston.
- Bowersock, Glen W. (1996). The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 49, pp. 29-43.
- Bowes, Kimberly (2001). *Nec sedere in uillam*. Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy. En Burns y Eadie, 2001, pp. 323-348.
- Bowes, Kimberly (2006). Building Sacred Landscapes. Villas and Cult. En Chavarría, Arce y Brogiolo, 2006, pp. 73-95.
- Brands, Gunnar, Severin, Hans-Georg, y Schöne-Denkinger, Angelika (eds.) (2003). *Die Spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Spätantike, frühes Christentum, Byzanz*, 11. Wiesbaden: Reichert.
- Braudel, Ferdinand (1972). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. I. London y New York: Harper (1° ed. 1949).
- Brenk, Beat (2004). Monasteries as Rural Settlements. Patron-Dependence or Self-Sufficiency? En Bowden, Lavan y Machado, 2004, pp. 447-476.
- Brown, Peter (1971). *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson.
- Brown, Peter (2013). *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Peter y Lizzi Testa, Rita (eds.) (2011). *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IV-VI Century A.D.)*. Zürich y Berlín: LIT Verlag.

- Burie, Jean B. (1967). Prolegomena to a Theoretical Model of Intercommunity Variation. *Sociologia Ruralis*, 7, pp. 347-364.
- Burns, Thomas S. y Eadie, John W. (2001). *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*. Michigan: Michigan State University Press.
- Buttitta, Ignazio (2016). Our Mother of the Woods. A Contribution to the Study of the “Maddonnas of the Trees” in the Euro-Mediterranean Area. *Buletin Ştiinţific, ascicula filologie, seria A*, 25, pp. 319-341.
- Calleja, Miguel (2000). *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- Cameron, Averil (2002). The “Long” Late Antiquity. A Late-Twentieth Century Model? En Wiseman, 2002, pp. 165-191.
- Caseau, Beatrice (2004). The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside. En Bowden, Lavan y Machado, 2004, pp. 105-144.
- Chandler, Tertius y Fox, Gerald (1974). *Three Thousand Years of Urban Growth*. New York: Academic Press.
- Charnley, Susan, Fischer, A. Paige y Jones, Eric T. (2007). Integrating Traditional and Local Ecological Knowledge into Forest Biodiversity Conservation in the Pacific Northwest. *Forest Ecology and Management*, 246, pp. 14-28.
- Chavarría, Alexandra (2006). Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico? *Rivista di Archeologia Cristiana*, 82, pp. 201-230.
- Chavarría, Alexandra, Arce, Javier y Brogiolo, Gian Pietro (eds.) (2006). *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*. Anejos de *AEspA* 39. Madrid: CSIC.
- Chavarría, Alexandra y Lewit, Tamara (2004). Archaeological Research on the Late Antique Countryside: A Bibliographic Essay. En Bowden, Lavan y Machado, 2004, pp. 3-54.
- Christenson, James A. (1981). Value Configurations for Ruralities and Urbanities. A Comment on Bealer’s Paper. *The Rural Sociologist*, 1, pp. 42-47.
- Chuvin, Pierre (1990). *Chronique des derniers païens*. París: Les Belles Lettres.
- Chuvin, Pierre (2002). Sur les origines de l’équation paganus = païen. En Mary y Sot, 2002, pp. 7-15.
- Chuvin, Pierre (2004). Christianisation et résistance des cultes traditionnels. Approches actuelles et enjeux historiographiques. En Narcy y Rebillard, 2004, pp. 15-34.
- Cobb, John B. Jr. (1972). *Is it Too Late? A Theology of Ecology*. Beverly Hills, CA: Bruce.
- Cremonesi, Chiara (2011). The Meaning of Illness. Metamorphoses of Wounds from Symeon the Elder to Symeon the Younger. En Jullien y Pierre, 2011, pp. 239-252.
- Crespo Ortiz de Zárate, Santos (2004). Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana. *Hispania Antiqua*, 28, pp. 179-196.
- Deichmann, Friedrich (1939). Frühchristliche Kirchen in antiken Heligtümern. *Jahrbuch des (kaiserlich) Deutschen archäologischen Instituts*, 54, pp. 105-136.
- Délaplace, Christine (ed.) (2005). *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IVe-VIe siècles. Actes du colloque international (21-23 mars 2003)*. París: Errance.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980). *Capitalisme et schizophrénie, II. Mil plateaux*. París: Minit.
- DeWitt, Calvin B., (1998). *Caring for Creation. Responsible Stewardship of God's Handiwork*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Díaz Martínez, Pablo Cruz (2012). Percepción del espacio y la naturaleza en Valerio del Bierzo. En Abascal Palazón *et al.*, 2012, pp. 383-398.
- Di Berardino, Angelo y Pilara, Gianluca (2014). *Historical Atlas of Ancient Christianity*. St. Davids, PA: ICCS Press.
- Di Nola, Alfonso (1971). Madre, Terra madre, Grande Madre. En *Enciclopedia delle Religioni*, vol. III. Florencia: Vallecchi, pp. 1790-1814.
- Eliade, Mircea (1976). *Trattato di storia delle religioni*. Turín: Boringhieri.
- Escribano, María Victoria (1988). *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Escribano, María Victoria (2001). Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo. En Teja y Santos Yanguas, 2001, pp. 263-288.
- Escribano, María Victoria (2016). ¿Decadencia romana y antigüedad tardía? Los términos del debate historiográfico actual. En Romero Recio, 2016, pp. 177-190.
- Faeta, Francesco (2005). *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fernández Galiano, Dimas (2001). *Los monasterios paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*. Córdoba: El Almendro.
- Filotas, Bernadette (2005). *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*. Turnhout: Brepols.
- Ford, Thomas R. (ed.) (1978a). *Rural U.S.A.: Persistence and Change*. Ames: Iowa State University.
- Ford, Thomas R. (1978b). Contemporary Rural America: Persistence and Change. En Ford, 1978a, pp. 3-16.
- Fousek, Jan, Kase, Vojte *et alii* (2018). Spatial Constraints on the Diffusion of Religious Innovations. The Case of Early Christianity in the Roman Empire. *Plos One*, 13, e0208744. (<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0208744>).
- Fowden, Garth (1978). Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire (320-435). *Journal of Theological Studies*, 29, pp. 53-78.
- Fox, Robin L. (1986). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*. Londres y New York: Viking-Knopf.
- Fletcher, Richard A. (1998). *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*. New York: H. Holt and Co.
- Freu, Christel (2007). *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité Tardive*. París: De Boccard.
- Gabriel Sánchez, Sylvain Jean (2009). *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*. París: Beauchesne.

- García-Gasco, Rosa, González Sánchez, Sergio y Hernández de la Fuente, David (eds.) (2013). *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*. BAR International Series 2493. Oxford: British Archaeological Reports.
- García-Entero, Virginia (2005). Las transformaciones de los balnea rurales domésticos durante la Antigüedad tardía en Hispania (ss.IV-VI). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. UAM*, 31-32, pp. 61-82.
- Giardina, Andrea (1999). Esplosione di tardoantico. *Studi Storici*, 40, pp. 157-180.
- Gimbutas, Marija (1990). *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*. Milán: Longanesi.
- Giordano, Oronzo (1979). *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*. Bari: Adriatica Editrice.
- Glotz, Gustave (1969). *La civiltà egea*. Milán: Il Saggiatore.
- Horden, Peregrine y Purcell, Nicholas (2000). *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell.
- Hunt, Hannah (2012). *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*. London y New York: Routledge.
- Inglebert, Hervé, Destephen, Sylvain y Dumézil, Bruno (eds.) (2010). *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2005). La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII. *Hispania sacra*, 57 (115), pp. 47-78.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2021). “*Isti non christiani, sed pagani sunt*”: pervivencias paganas y críticas eclesiásticas en Hispania durante la Antigüedad tardía. *Hispania Sacra*, 73 (147), pp. 77-87.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio y Sales, Jordina (2004). Termas e iglesias durante la antigüedad tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos. *Sacralidad y Arqueología. Antigüedad y Cristianismo*, 21, pp. 185-201.
- Joa, Bettina, Winkel, Georg y Primmer, Eeva (2018). The Unknown Known. A Review of Local Ecological Knowledge in Relation to Forest Biodiversity Conservation. *Land Use Policy*, 79, pp. 520-530.
- Jones, Christopher P. (2014). *Between Pagan and Christian*. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press.
- Jullien, Florence y Pierre, Marie-Joseph (eds.) (2011). *Les monachismes d'Orient. Images-Échanges-Influences*. Turnhout: Brepols.
- Kulikowski, Michael (2001). The Interdependence of Town and Country in Late Antique Spain. En Burns y Eadie, 2001, pp. 147-162.
- Lavan, Luke (2011). The end of the Temples. Towards a new Narrative? En Lavan y Mulryan, 2011, pp. xv-lxv.
- Lavan, Luke y Mulryan, Michael (eds.) (2011). *The Archaeology of Late Antique “Paganism”*. Late Antique Archaeology VII. Brill: Leiden y Boston.
- Lefebvre, Henri (2003). *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press (1° ed. 1970).

- Leone, Anna (2006). Clero, proprietà, cristianizzazione delle campagne nel nord Africa tardo-antico. *Antiquité Tardive*, 14, pp. 95-104.
- Leone, Anna (2013). *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Lizzi Testa, Rita (1990). Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy. *The Journal of Roman Studies*, 80, pp. 156-173.
- Lizzi Testa, R. (2010). L'église, les *domini*, les *païens rustici*. Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IVe-Ve siècles). En Inglebert, Destephen y Dumézil, 2010, pp. 77-113.
- Loomis, Charles P. y Beegle, Joseph Allan (1957). *Rural Sociology. The Strategy of Change*. New Jersey: Prentice-Hall.
- López Quiroga, Jorge, y Bango García, Clara (2006). Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación del paisaje rural en la *Gallaecia* y en la Lusitania entre los siglos IV y IX. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 32, pp. 29-59.
- López Quiroga, Jorge y Martínez, Artemio (2006). El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía. *Archivo Español de Arqueología*, 79, pp. 125-153.
- MacKenna, Stephen (1938). *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington D.C.: Catholic University of America.
- MacMullen, Ramsay (1984). *Christianizing the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.
- MacMullen, Ramsay (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. New Haven y London: Yale University Press.
- Manselli, Raoul (1982). Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne. En AA.VV., 1982, pp. 57-108.
- Marcone, Arnaldo (2008). A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity*, 1, pp. 4-19.
- Marcos, María del Mar (2000). Los orígenes del monacato en la Península Ibérica. Manifestaciones ascéticas en el siglo IV. En Santos y Teja, 2000, pp. 201-232.
- Marcos, María del Mar y Teja, Ramón (eds.) (2008). *Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo Antiguo. Temas y problemas*. Madrid: Trotta.
- Marsden, Terry, Lowe, Philip y Whatmore, Sarah (eds.) (1990). *Rural Restructuring: Global Processes and Their Responses*. Londres: David Fulton Publishers.
- Martínez Maza, Clelia (2012). Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo. *ὄμιλος. Ricerche di Storia Antica*, 4, pp. 85-95.
- Mary, Lionel y Sot, Michel (eds.) (2002). *Impies et païens entre antiquité et moyen âge*. París: Picard.
- Meeks, Wayne A. (1983). *The First Urban Christians*. New Haven: Yale University Press.
- Milis, Ludo J. R. (ed.) (1998). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Miller, Michael K. y Crader, Kelly W. (1979). Rural-Urban Differences in Two Dimensions of Community Satisfaction. *Rural Sociology*, 44, pp. 498-504.

- Minelli, Massimiliano y Papa, Cristina (eds.) (2008). *Scritti di antropologia culturale, II. La festa, la protezione magica, il potere*. Florencia: Leo S. Olschki.
- Minteer, Ben A. y Manning, Robert E. (2005). An Appraisal of the Critique of Anthropocentrism and Three Lesser Known Themes in Lynn White's "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Organization & Environment*, 18, pp. 163-176.
- Mormont, Marc (1990). Who is Rural? Or, How to be Rural. Towards a Sociology of the Rural. En Marsden, Lowe y Whatmore, 1990, pp. 21-44.
- Narcy, Michel y Rebillard, Eric (eds.) (2004). *Hellénisme et Christianisme*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Nash, James A. (1991). *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Newby, Howard (1980). Rural Sociology. *Current Sociology*, 28, pp. 1-141.
- Overbeek, Greet y Terluin, Ida (2006a). *Rural Areas Under Urban Pressure: Case Studies of Rural-urban Relationships Across Europe*. The Hague: LEI Wageningen UR.
- Overbeek, Greet y Terluin, Ida (2006b). Introduction. En Overbeek y Terluin, 2006a, pp. 21-26.
- Pietri, Luce (2005). *Les oratoria in agro proprio* dans la Gaule de l'Antiquité tardive: un aspect des rapports entre *potentes* et évêques. En Délaplace, 2005, pp. 235-242.
- Polanyi, Karl (1957). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Ratti, Stéphane (2012). *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris: Les Belles Lettres.
- Robinson, Thomas A. (2017). *Who Were the First Christians? Dismantling the Urban Thesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Romero Recio, Mirella (ed.) (2016). *La caída del Imperio romano. Cuestiones historiográficas*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 53. Stuttgart: Franz Steiner.
- Rostovtzeff, Mijaíl I. (1926). *Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Salapata, Gina (2018). Tokens of Piety: Inexpensive Dedications as Functional and Symbolic Objects. *Opuscula*, 11, pp. 97-110.
- Sánchez Pardo, José Carlos (2010). Las iglesias rurales y su papel en la articulación territorial de la Galicia medieval (ss. VI-XIII), un caso de estudio. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 40, pp. 149-170.
- Sánchez Velasco, Jerónimo (2013). Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana. En García-Gasco, González Sánchez y Hernández de la Fuente, 2013, pp. 45-51.
- Santmire, Paul H. (1985). *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Santos, Juan y Teja, Ramón (eds.) (2000). *Revisiones de Historia Antigua, III. El cristianismo: problemas históricos de su origen y difusión en Hispania*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Sanz Serrano, Rosa (2003). *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. *Gerión*, 21, nº Extra 7.

- Sauer, Eberhart W. (2011). Religious Rituals at Springs in the Late Antique and Early Medieval World. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 505-550.
- Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven y London: Yale University Press.
- Seppilli, Tullio (2008). Le Madonne arboree: note introduttive. En Minelli y Papa, 2008, pp. 533-547.
- Smith, Stephen A. y Knight, Allan (eds.) (2008). *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. Past and Present 199, Suppl. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Sorokin, Pitirim y Zimmerman, Carle C. (1929). *Principles of Rural-Urban Sociology*. New York: Henry Holt.
- Sotomayor, Manuel (2004). Las relaciones iglesia urbana – iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos. *Antigüedad y Cristianismo*, 21, pp. 525-539.
- Stark, Rodney (1996). *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stark, Rodney (2006). *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. Londres: Harper Collins.
- Teja, Ramón y Santos Yanguas, Juan (eds.) (2001). *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium (Vitoria-Gasteiz, 25-27 de noviembre de 1996)*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Thompson, Edward P. (1971). The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past and Present*, 50, pp. 76-136.
- Tönnies, Ferdinand (1957). *Community and Society*. East Lansing: Michigan State University Press (1° ed. 1887).
- Urciuoli, Emiliano R. y Rüpke, Jörg (2018). Urban Religion in Mediterranean Antiquity. Relocating Religious Change. *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, 12, pp. 117-135.
- Van der Meer, Frederik y Mohrmann, Christine (1958). *Atlas of the Early Christian World*. Edinburgh: Thomas Nelson.
- Vigil-Escalera Guirado, Alfonso (2015). *Los primeros paisajes altomedievales en el interior de Hispania. Registros campesinos del siglo V d.C.* Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Villegas Marín, Raúl (2012). Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V), *Gerión*, 30, pp. 263-291.
- Ward-Perkins, Bryan (2003). Reconfiguring Sacred Space. From Pagan Shrines to Christian Churches. En Brands, Severin y Schöne-Denkinger 2003, pp. 285-290.
- White, Lynn (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155, pp. 1203-1207.
- Wirth, Louis (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, 44, pp. 1-24.
- Wiseman, Timothy P. (ed.) (2002). *Classics in Progress. British Academy Centenary Volume*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfram, Mélanie y Sastre de Siego, Isaac (2014). Élités romanas cristianas en *Lusitania*: ¿cuál fue su papel en la creación de un nuevo paisaje rural religioso? En Álvarez, Nogales y Rodà, 2014, pp. 1899-1902.