

INTRODUCCIÓN

EL ANÁLISIS DE LA MOVILIDAD RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO tiene una larga historia. Desde el diffusionismo transcultural planteado por los teóricos de la *Kulturkreis* en las décadas previas al estallido de la primera Guerra Mundial, hasta los más recientes postulados elaborados por la *Network Theory*, los historiadores de las religiones se han beneficiado de un amplio abanico de paquetes conceptuales útiles para explicar las diversas formas de transferencia de personas, ideas u objetos que se producen en el ámbito de las religiones en el Mundo Antiguo. En la era de la IV Revolución Industrial, caracterizada por la interconectividad de millones de personas, las ideas de movilidad, de pertenencia a un sistema global o la sensación de que cualquier aspecto de la vida diaria está inmerso en un flujo constante parecen evidentes. El término movilidad (religiosa) actúa en este contexto como una metáfora que aglutina realidades tan variadas como los desplazamientos cotidianos y rutinarios dentro de una localidad, grandes conexiones transmarítimas y

transterritoriales, o traslaciones simbólicas a espacios remotos o imaginados que desplazan al individuo del espacio presente. No obstante, las críticas al optimismo hegemónico de la globalización de los años 90 obligan a ser precavidos con respecto a los supuestos beneficios de la conectividad transcultural, la “desterritorialización de la identidad” o la “criollización” de las culturas. Al fin y al cabo, la fluidez de ideas, bienes y personas, estimula la aparición de formas de control y de desigualdad flexibles y, en ocasiones, difícilmente identificables.

En el XX Congreso Internacional ARYS, “Movilidad religiosa en el Mundo Antiguo”, celebrado en Málaga entre el 13 y el 15 de septiembre de 2023 participaron decenas de investigadores especializados en ciencias de la antigüedad de múltiples nacionalidades que reflexionaron en torno a la movilidad religiosa en las sociedades antiguas desde estos fundamentos epistemológicos. Las intervenciones se organizaron en cinco bloques temáticos.

El bloque I versó sobre movilidad interregional de personas y objetos religiosos. El primero de los artículos que publicamos en este volumen sobre este aspecto es “Con los dioses a cuestas. Heliogábal y la relocalización de las efigies (S.H.A, *Heliogab. 3-7*)”, de Jaime Alvar Ezquerra. En ese pasaje de la *Historia Augusta* se habla de la movilidad de objetos de culto ordenada por el emperador sirio Heliogábal hacia el templo de su dios homónimo, cuyo betilo se había trasladado desde Emesa hasta el Palatino. Frente a la interpretación tradicional que veía en este texto una locura más del emperador, Alvar demuestra que detrás de esa decisión religiosa había un trasfondo ideológico y un propósito claro. Así, objetos como el Paladio – supuestamente llevado a Roma por Eneas desde Troya –, la piedra del templo de la Magna Mater Cibeles – introducida en la Urbe por Escipión – o la imagen de Salambó – la Afrodita de los Babilonios según Hesiquio de Alejandría –, tenían en común con la imagen del dios Elagabal el hecho de tratarse de betilos, así como su origen oriental. La Artemisa de Laodicea o Artemisa Táurica coincide con las piedras de Elegabal, Salambó y Cibeles en su origen aerolítico. Por otra parte, el fuego de las vestales y los *ancilia* de los salios se caracterizan también por su carácter anicónico o no antropomorfo, aunque en este caso no procedían de Oriente, sino que representaban simbólicamente el poder de Roma. La intención del emperador era, por una parte, demostrar que su dios betílico no estaba tan alejado de los objetos religiosos tradicionales romanos y, por otra parte, promover una nueva creencia: que el poder religioso de la Urbe se había trasladado físicamente a su templo del Palatino.

María José Hidalgo de la Vega se centra en la cuestión de la movilidad de un personaje religioso particular con su estudio “Los viajes del *theios aner*, Apolonio

de Tiana. Contactos religiosos, culturales e identitarios". Dejando a un lado la veracidad de los viajes del personaje del siglo I d.C. narrados por Filóstrato (s. III), Hidalgo de la Vega profundiza en el significado espacial del universo simbólico-religioso del Imperio romano. Para ello se apoya también en fuentes como el epigrama del siglo IV dedicado a Apolonio que se encuentra en el Museo de Adana, Turquía, documento útil no para investigar la vida del Apolonio histórico y real, sino del personaje mitificado, el *theíos aner* de Filóstrato. Con la descripción de estos viajes, Filóstrato pretende defender la capacidad del Imperio romano para integrar creencias y ritos por medio de la propia extensión de la ciudadanía romana y del aprendizaje de la lengua y de la cultura griegas.

La movilidad de personajes santos en el mundo romano cristiano es abordada por Elena Gritti en "Uno studio prosopografico sui religiosi itineranti nel Mediterraneo tardoantico. Risultati preliminari". Se trata de viajes de autoridades eclesiásticas cuyos destinos más frecuentes eran *sedes regiae* como Milán, Roma o Constantinopla, y *loca sancta*, como Belén o Cesarea de Capadocia, la sede episcopal del santo Basilio. Es muy interesante el análisis porcentual realizado sobre los motivos de los viajes de los 350 casos analizados: tan sólo un 16% tiene motivaciones religiosas como peregrinaciones, visitas a personajes santos, búsqueda de reliquias o de textos sagrados, mientras que el 84% son por motivos político-religiosos: embajadas entre el Papa y el emperador, entre obispos y otro tipo de misiones diplomáticas, viajes a concilios y otro tipo de consejos regionales, o exilios por motivos políticos-religiosos como herejía o insubordinación. Utilizando la prosopografía, profundiza en estudios de caso como *Germanus presbyter*, *Abraham abbas*, *Iovinianus monachus*, *Iohannes defensor* y *Bassus presbyter*, así como en dos representantes femeninas, las aristócratas *Iulia Eustochio* y *Rusticana*. Finalmente, Gritti trata brevemente sobre la movilidad de objetos religiosos, como las primeras reliquias, que comenzaron a circular a partir del siglo IV.

El bloque II se titula "Procesiones y movimientos en el espacio urbano y periurbano". Sobre este tema se publica un estudio de Esperanza Macarena Ródenas Perea sobre "La κωμασία en el Egipto grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico" y otro de Elena Muñiz Grijalvo y Fernando Lozano Gómez titulado "Los porteadores del emperador. Movimiento y sacralidad en las procesiones imperiales". Esperanza Ródenas comienza explicando que las palabras en lengua egipcia para designar las procesiones eran *prt/prw* ("salida") o *sh'y* ("causar la aparición de un dios"), y se utilizaban para referirse a las procesiones egipcias desde el Imperio Antiguo al Nuevo, incluyendo festivales como Opet, Sed, Min o la Bella Fiesta del Valle. En época ptolemaica se usaron diferentes palabras griegas para referirse al fenómeno de las procesiones: ἐξοδείᾳ, πομπή y κωμασία. ἐξοδείᾳ

(“salida procesional”) es la traducción griega en la piedra Roseta del jeroglifo *pr* (“salida”) y del demótico *h'* (“aparecer”), pero normalmente se asocia a procesiones relacionadas con mujeres y, en concreto, con los honores póstumos rendidos en los decretos a princesas y reinas ptolemaicas. En Egipto el uso de πομπή, la palabra tradicional griega para referirse a la procesión, es muy reducido en comparación con κωμασία. Frente a la interpretación tradicional de Françoise Dunand, que consideraba que en la primera participaba todo el pueblo y en la segunda el protagonismo era fundamentalmente de los sacerdotes, Ródenas Perea defiende basándose en múltiples testimonios que no se puede negar la inclusión de la masa popular en la κωμασία. De hecho, la palabra procede de κώμος, por lo que en época ptolemaica designaba un tipo de ceremonia caracterizada por la diversión o la algarabía, algo que diferenciaba a las procesiones egipcias de la pompa griega. Finalmente, demuestra que a partir del siglo II d.C., el término se comenzaría a utilizar en el Egipto romano para designar fundamentalmente a las procesiones imperiales, y la palabra κωμαστής, a partir del siglo III d.C., designaría casi en exclusiva a los porteadores de las imágenes de emperadores y de la Victoria en las procesiones del culto imperial.

El estudio de Elena Muñiz Grijalvo y Fernando Lozano Gómez, se centra precisamente en la figura de los porteadores de las imágenes del culto imperial, los σεβαστοφόροι. Según las características de las estatuas (peso y forma), los dioses podían ser transportados en brazos, en andas (*ferculum*) o en carroajes de distintos tipos (*tensa*, *carpenta* o *armamaxa*, entre otros). Los textos apuntan a que las imágenes de emperadores portadas en procesiones eran bustos, pero no está claro si los σεβαστοφόροι transportaban las imágenes del emperador en andas o si las llevaban a mano. A partir del siglo III, se afianzó la costumbre de celebrar la llegada de la imagen del nuevo emperador a las ciudades del imperio con una procesión, como si se estuviese celebrando un verdadero *adventus* imperial: la imagen llegaba a la ciudad acompañada de soldados y de músicos y la multitud le proporcionaba un recibimiento apropiado, dejando clara la lealtad al nuevo gobernante. A continuación Muñiz Grijalvo y Lozano Gómez discuten sobre el perfil social de los σεβαστοφόροι, concluyendo que, frente a antiguas interpretaciones que veían en ellos a miembros de clases serviles, en la mayoría de los casos se trató de notables de las provincias, especialmente jóvenes efebos de familias aristocráticas, como en el caso ateniense, donde incluso se creó un fondo económico denominado “sebastofórico”, probablemente para financiar nuevas estatuas a medida que crecía o variaba la familia imperial.

El bloque III trata sobre la movilidad interregional de divinidades y cultos. Alessio Ciarini, en “Cleruchi celtici in Grecia. Alcuni casi studio” examina la

presencia e integración de mercenarios celtas en la Grecia helenística, proponiendo que algunos de ellos fueron establecidos como cleruchi – colonos militares – por los reyes macedonios. A partir de fuentes históricas, epigráficas y religiosas, el estudio sugiere que, más allá de las incursiones violentas del siglo III a.C., existieron formas de convivencia y asimilación entre celtas y griegos, particularmente durante los reinados de Antígoно Gonatas y Filipo V. Ciarini analiza diversos casos en Macedonia, Beocia y el Peloponeso, donde la instalación de tropas extranjeras habría favorecido intercambios culturales y religiosos, visibles en la reinterpretación local de divinidades como Melampo o la Madre de los Dioses. Aunque las pruebas directas son escasas, el autor combina testimonios literarios con indicios arqueológicos y comparativos para reconstruir posibles procesos de hibridación heleno-celta. Su conclusión plantea que estos mercenarios, transformados en colonos, contribuyeron a la formación de comunidades mixtas y a la fusión simbólica de cultos, revelando una dimensión menos conocida de las relaciones entre los pueblos celtas y el mundo griego.

Otro caso de movilidad de cultos es el analizado por Alessandro Galimberti en “Caracalla e gli dèi immortali”. La *Constitutio Antoniniana*, el Templo de los Severos en *Leptis Magna*, el culto del dios lunar en Carre y el Templo de Faustina a los pies del Tauro, son momentos significativos de la política religiosa de Caracalla que nos sitúan ya en su reinado en un momento de introducción de cultos orientales en Roma. Destaca en especial el caso del dios lunar de Carre, probablemente el mesopotámico Sin. El hijo de Julia Domna, nacida en Emesa en el seno de la familia sacerdotal del dios El-Gabal, preludió así la política religiosa de Heliogábalo, hijo de Julia Soemia, sobrina de Julia Domna.

Irina Nemeti explica un fenómeno de movilidad religiosa en la Dacia romana a partir del análisis de las dedicatorias religiosas de la familia propietaria de una villa rural en Ciumăfaia (*Dacia Porolissensis*), construida en la segunda mitad del siglo II d.C. El padre, Elio Julio era un *veteranus ex centurione*, y veneraba exclusivamente divinidades romanas: Juno, Minerva, Apolo, Mercurio, Fortuna y Silvano. Es, por tanto, partícipe de la previsible romanización religiosa de la Dacia. Sin embargo, su hijo Elio Máximo, que fue *duumvir quinquennalis* y *flamen* en *Napoca* (ciudad vecina convertida en municipio romano por el emperador Elio Adriano) y posteriormente sacerdote *Arae Augusti coronatus Daciарum trium y decurio coloniae* en *Sarmizegetusa*, capital provincial, dedicó su altar al *Deus Invictus Hercules Magusanus*, una divinidad germánica venerada por soldados provenientes de las tropas estacionadas en la *Germania Inferior*, cuyo testimonio epigráfico es mayoritario en Dacia después de la propia Germania, naturalmente. Además, dedicó un altar público en *Napoca* a *Matronae*

Gesahenae, divinidades femeninas igualmente germánicas. El caso de Elio Máximo, que probablemente fue militar en Germania, es especialmente interesante porque demuestra, por una parte, que la movilidad de cultos no sólo fue de los romanos hacia las tierras conquistadas sino que fue también de carácter interprovincial y, por otra parte, que dicha movilidad podía pasar de la esfera privada a la pública gracias al ascenso social de determinados individuos.

La movilidad social de esclavos y libertos es el tema del artículo de Miriam Valdés Guía, titulado “De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas”, en el bloque IV sobre “Religión y movilidad social”. En Atenas el vínculo de la manumisión con lo religioso se aprecia en las proclamaciones de manumisiones en el teatro, consagrado a Dioniso, y en la Stoa, dedicada a Zeus *Eleutherios* o *Soter*, así como en la consagración de los manumitidos en el templo de Atenea en la Acrópolis previo pago de una tasa. También se realizaban en el templo de Heracles en el gimnasio del Cinosarges, hecho que se vincularía con el reclutamiento de los manumitidos, cuya educación física y formación militar comenzaría allí mismo. En el Cinosarges no solo se llevaría el registro de los *apeleutheroi* que, quizás, se realizaba ante Heracles como testigo de este paso de la manumisión (de esclavo a liberto), sino que se sancionaría también el tránsito del liberto al “completamente libre” (*exeleutheros*) mediante el pago de la deuda y mediante un juicio, la *dike apostasiou*. Valdés Guía explica con detalle el proceso y, finalmente, alude a *Las Ranas* de Aristófanes como obra literaria en la que se destaca la movilidad social vinculada al santuario de Cinosarges, mediante una reversión e intercambio de estatutos, al convertirse Dioniso en Heracles, el esclavo en el amo y el amo en esclavo, procesos de cambio de estatutos que reflejan el papel del santuario en el registro de los *apeleutheroi* y en los procesos de liberación y de paso a la “completa libertad” mediante un juicio y una *docimasia* o examen.

El bloque V y último del XX Congreso ARYS está dedicado a la “Movilidad religiosa como experiencia individual y colectiva”. En este apartado publicamos los artículos de Vassileios Tsiolis, Sotiria Dimopoulou, Sorin Nemeti y Daniel Pérez de la Vega.

“Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis” es el tema de Tsiolis. La fundación de la Liga arcadia o el sinecismo y fundación de Megalópolis, en el siglo IV a.C., se sirvieron de las antiguas tradiciones religiosas del territorio, revitalizando el antiguo culto de Zeus *Lykaios* en el monte homónimo. Sin embargo, hubo también procesos totalmente innovadores, como la eleusinización del culto de las Grandes Diosas de Megalópolis. Respecto al primero, Tsiolis comenta la inscripción de mediados del siglo V a.C., recientemente

descubierta, que contiene una especie de calendario de actos cultuales a realizar en el monte Lykaios en honor de una veintena de divinidades, algunas desconocidas por otras vías. Con la fundación de la Liga Arcadia hacia el 370 a.C., se instituyeron los *Lykaia*, juegos en los que participarían atletas de toda Grecia y que en el siglo III a.C. se trasladaron a Megalópolis. Sin embargo, la movilidad de cultos del monte Lykaios a Megalópolis se hizo mediante “dobletes”, es decir, mediante la construcción de sucursales o desdobles de santuarios primitivos. No fue el caso, sin embargo, del traslado a Megalópolis de los *xoana trapezuntios* de Hera, Apolo y las Musas, que se exponían delante de la entrada del templo de Afrodita *Machanitis* y su paredro, Hermes, que contaba con una estatua de madera. Además de la movilidad física de los *xoana* de Trapezunte, este santuario experimentó movilidad cultural mediante la introducción en él de los misterios de Eleusis, una iniciativa que Tsiolis atribuye a necesidades de la aristocracia de Megalópolis.

Sotiria Dimopoulou, en “Religious Mobility and the Visualization of Myth. Mystery Cults, Festivals and *Drómena* as a Means of Religious Dissemination”, también estudia los festivales de Arcadia como los misterios de la diosa Despoina, hija de Poseidón, en el monte Lykaon, relacionándolos con los misterios de los Grandes Dioses de Samotracia, pero desde un punto de vista innovador: la movilidad mental y visual de ideas religiosas a través de los símbolos, examinando la relación entre estos fenómenos y el proceso cognitivo de la religión, incluyendo los sentidos como factor de conocimiento y comprensión del hecho religioso. A partir de Heródoto se habla primero de la movilidad de ritos mistéricos desde los antiguos pelasgos de Samotracia a los pobladores griegos que los practicaban en el siglo V a.C. Un epígrafe de los siglos II-I a.C., demuestra que los misterios de Kabiros en Samotracia completaban los de Eleusis. En el santuario de los Grandes Dioses de Samotracia había una estructura circular teatral con un altar en el centro que organizaba la movilidad procesional de los iniciados mediante *performances* acompañadas de música y danza de manera que, por su forma circular, se disolvía la distinción entre espectadores y participantes, de modo que los iniciados podían sentir un estado de preparación para la revelación de los misterios. Tras pasar por el “Vestíbulo de Bailarinas Corales”, se llegaba al hierón, prohibido a los no iniciados. En el santuario de Despoina en el monte Lykaon había un *peribolos*, altares y una *stoa* antes de entrar en el templo dórico de la diosa, es decir, una estructura arquitectónica similar a la de Samotracia, concebida para crear un ambiente en los participantes que los inmiscuyera en la performance. Los Kabiros de Samotracia eran los curetes y coribantes que participaban en los ritos de Cibeles con sus característicos címbalos, que acompañaban a las cítaras, dobles flautas y tamboriles de las baila-

rinas que aparecen en el friso del vestíbulo. También aparecían curetes y coribantes en los relieves de la base del grupo escultórico de Despoina, Démeter, Artemisa y Anytos realizado por Damofón de Mesenia en el siglo II a.C. para el santuario del monte Lykaon. Finalmente, Dimopoulou establece una última hipótesis sobre movilidad religiosa entre la figura de Anytos como protector de Despoina y la de Hoplodamos, el gigante que protegió a Rhea antes del nacimiento de Zeus en el monte Thaumasiún (cuyo llanto fue ocultado por curetes y coribantes), mito que se celebraba en el santuario de Zeus del monte Lykaón.

El artículo de Sorin Nemeti se titula “On North African Cults in Roman Dacia” y trata sobre dos tipos de movilidad religiosa: la de los auxiliares africanos que llevaron a Dacia sus cultos patrios y la movilidad de ideas que se dio previamente entre la religión púnicoafricana y la romana mediante una mutua *interpretatio*. Formaban parte de unidades auxiliares atestiguadas como *Vexillarii Africae et Mauretaniae Caesariensis et Mauri gentiles* y *vexillarii Africae et Mauretaniae Caesariensis*. La inscripción IDR III.3, 47 datada en 205 d.C., dice que los *Mauri micienses* y su prefecto Julio Evangeliano reconstruyeron un siglo después de la conquista de Dacia el viejo *templum deorum patriorum vetustate conlapsum*. Elio Januario y Aurelio Segundo, dedican dos inscripciones diferentes a Silvano Doméstico y Mercurio Sacro. En Túnez se identifica a Mercurio Silvano con un dios escorpión beréber. El prefecto Rufus rinde culto a Silvano, Liber Pater y Plutón. Liber Pater es asociado al fenicio Shadrapa en una inscripción bilingüe latino-púnica de Leptis Magna. Plutón en Túnez aparece calificado con epítetos como *Frugifer* y *deus Variccalas*, propios de un dios beréber infernal, quizás previamente asociado a un Baal púnico. Para el africano Publius Raecius Primus, Saturnus y Latona forman una nueva pareja (Baal Hammon y Tanit). Olus Terentius Pudens Utedianus rinde culto a una divinidad quasi oficial romano-africana, Celestis (romanización de Tanit), Eshmún, Astarté (que mantienen sus nombres fenicios) y al Genio de los dacios, en un sincretismo de lo más interesante. Marcus Herennius Faustus rinde culto a Saturnus Securus, epíteto de Baal Hamón. El liberto imperial Liberiano dedicó un altar a Caelestis en *Ulpia Sarmizegetusa* según costumbres africanas. El *praefectus alae I Silianae*, Aurelio Marcelo dedicó un altar que Nemeti lee como: *Caelesti virginis, Diana stabilis venatrici examinatrici*. Caelestis en ocasiones se interpreta como Latona y en ocasiones como su hija Diana. La movilidad de los cultos africanos más o menos romanizados hacia Dacia, africanizándola, es sin duda un magnífico ejemplo de movilidad religiosa en el Imperio Romano.

Daniel Pérez de la Vega, en “Movilidad religiosa, conexión y transformación de los espacios sacros en la Antigüedad Tardía. El caso de dos santuarios rurales de

la *Gallaecia*”, estudia el caso de dos santuarios de la antigua *Gallaecia*, uno de ellos ubicado en una zona de interior, aunque colindante a la costa, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, y otro localizado en una zona de playa, Adro Vello, ambos espacios religiosos datados en un periodo tardoantiguo y superpuestos a antiguas *villae*. En este último caso se encontró un ara dedicada al dios Deverius en una villa romana dedicada a factoría de salazón, que se transformaría en una necrópolis cristiana en torno a los siglos V-VI y finalmente en una iglesia a partir del siglo VII. En el caso de Santa Comba la villa agrícola se transformó en un monasterio familiar, una institución en que familias aristocráticas y comunidades aldeanas, entre los ss. VI-VIII, empezaron a autogestionarse bajo formas de cenobios en los que la propiedad privada pasó a ser comunal. Los datos arqueológicos permiten a Pérez de la Vega plantear la hipótesis de que fueron los señores de las villas tardoantiguas los que transformaran sus propiedades en espacios religiosos que movilizaron al campesinado disperso por la zona hacia estos lugares centrales que, además, se convirtieron en enclaves de la movilidad regional marítima, comercial y religiosa.

Además de las intervenciones publicadas en este volumen, algunos de los ponentes del XX Congreso Internacional ARYS celebrado en Málaga van a presentar sus artículos en la sección de “Varia” del volumen monográfico que se publicará en 2026. Es el caso de una de las participantes en dicho coloquio, Annalisa Lo Monaco, con un artículo titulado “Dei che cambiano casa. Viaggi, furti e nuovi culti”, en el que analiza viajes de las estatuas divinas de diferentes tipos: apariciones milagrosas de estatuas caídas del cielo, regalos intencionados, hurtos, adquisiciones forzadas tipo bélico y dedicatorias secundarias de otro tipo.

En conclusión, este volumen muestra una considerable diversidad en lo que se refiere a movilidad religiosa: Jaime Alvar Ezquerro, Esperanza Ródenas Perea, Elena Muñiz Grijalvo y Fernando Lozano Gómez nos han dado muestras de movilidad de objetos religiosos (especialmente estatuas), que se desplazan bien en procesión bien trasladándose de sede, desde la Roma Imperial hasta Egipto pasando por Grecia; María José Hidalgo de la Vega y Elena Grittì nos han mostrado dos ejemplos de movilidad de personajes religiosos, politeístas en el primer caso, cristianos en el segundo; Miriam Valdés Guía ha estudiado la movilidad social de esclavos y libertos a través del culto de Herakles en Grecia; en los artículos de Alessio Ciarini, Alessandro Galimberto e Irina Nemeti se aprecia la movilidad interregional de ideas religiosas con casos tan llamativos como la influencia de cultos celtas en Grecia, de cultos sirios en Roma y de cultos germánicos en Dacia; Sorin Nemeti incide en la cuestión de la influencia de cultos externos en la Dacia romana, concretamente africanos, aunque también trata de la movilidad o evolución de dichos cultos en la

propia África, con interacciones entre púnicos y beréberes, un tipo de movilidad religiosa colectiva de carácter evolutivo que se aprecia también en los artículos de Vassilis Tsiolis, Sotiria Dimopoulou y Daniel Pérez de la Vega, en los que vemos cómo evolucionan los cultos antiguos de Arcadia por influencias helenísticas y los de unas comunidades rurales gallegas que pasaron del politeísmo rural de las villas señoriales al cristianismo rural cenobítico.

*Antón Alvar Nuño
Pedro Giménez de Aragón Sierra*