

## Prólogo

En Galicia, desde al menos el siglo XIX, la figura de Prisciliano presenta los rasgos propios de un héroe nacional. Para Manuel Murguía, hacia 1865, su nombre es un motivo de orgullo, porque muestra el alto desarrollo intelectual de Galicia en aquellos lejanos tiempos y porque, pese a sus errores, contribuyó a la implantación del cristianismo en esta parte del Imperio romano. Se extiende Murguía en explicar las causas de que sus doctrinas tuvieran aceptación tan general en Galicia y cree que se debe al hecho de que entroncaron con antiguas tradiciones muy arraigadas: “Prisciliano conmueve las gentes célticas de Galicia, amalgamando los dogmas cristianos con las antiguas tradiciones de nuestro pueblo” (*Historia de Galicia*, La Coruña, 1906<sup>2</sup>, 568). Esta idea la retomarán los integrantes de la “Generación Nos” en los años veinte del siglo pasado, con distintos matices, para hacer de Prisciliano el fundador de una Iglesia separada, más o menos católica (según los autores), pero específicamente gallega (en tanto que céltica) y enfrentada al poder (imperial en su caso). Tal vez quien mayor énfasis puso fue Alfonso Rodríguez Castelao, que le dedicó al heresiarca fervorosas palabras en su obra más importante, *Sempre en Galiza*, publicada ya en el exilio, en Buenos Aires, en 1944 (edición crítica en Santiago de Compostela, 1992). Allí Prisciliano, como puede verse en la página 267, encarna los mejores valores del alma gallega entendida como una realidad ahistórica:

A Galiza do século IV –povo celta, romanizado e cristianizado– dou a figura extraordinaria de Prisciliano, perseguido por enxertar na doutrina católica o sentido panteísta do seu país natal e a liberalidade moral dos seus coterráns. Morreu decapitado en Alemaña, vítima das loitas teolóxicas daquel tempo e da inquina de dous Bispos hespañoes, non galegos. Os seus discípulos déronlle sepultura na nosa Terra, e a súa doutrina enxendrou unha Eirexa separada, onde se cobexaron tódol-os galegos. O *priscilianismo* botou raíces tan fondas na alma mística de Galiza que, a pesares das pauliñas dos cregos, o noso povo aldeán segue sendo heterodoxo. Tivemos, pois, inclusive, unidade relixiosa con características que aínda hoxe sobreviven.

Los principales rasgos legendarios con que se construye el mito nacionalista aparecen recogidos de modo claro en este vibrante párrafo. Castelao da por supuesto que su héroe era gallego, afirma luego que fue enterrado en Galicia, de lo que no hay ninguna prueba, atribuye su muerte al odio de obispos españoles y concluye exaltando la unidad de todos los gallegos en torno a la figura del mártir, pese a que las fuentes disponibles (en particular, el obispo Hidacio, asimismo “gallego”) relatan una crónica de intensas divisiones y enfrentamientos, una realidad, en suma, muy alejada de la unanimidad supuesta en la creación de una “Iglesia separada”. Algunos años más tarde, en el que fue su último discurso, pronunciado en 1948 y titulado

*Alba de gloria* (Buenos Aires, 1951; un magnífico cuadro en el que Castelao pasa revista a los principales personajes de la historia gallega), el primero de todos ellos es precisamente Prisciliano, que lleva consigo su propia cabeza decapitada en una arqueta de marfil y se apoya en un cayado que, no por casualidad, remata en una hoz como la de los druidas galos. Tras él desfilan Teodosio, Egeria y también Hidacio, Orosio y hasta el papa Dámaso, tres figuras estas últimas de quienes Castelao (1951, 11) olvida mencionar su oposición, más o menos virulenta, a Prisciliano. No por casualidad, la primera pieza literaria que tuvo a Prisciliano como protagonista se escribió desde posiciones muy próximas a las de la “Generación Nos”. Se trata de una breve obra de teatro, escrita en 1926 por Armando Cotarelo Valledor y titulada *Hostia* (La Coruña, 1984). Allí se nos presenta a Prisciliano preso junto con algunos de sus seguidores, aguardando el momento de la ejecución. Tal vez lo más significativo sea el título: *Hostia*, es decir, víctima, es decir, mártir. Esta línea de interpretación continúa aún hoy abierta y se intenta explicar la difusión de las creencias priscilianistas, no por las circunstancias históricas del momento, sino por determinados rasgos considerados como esenciales y característicos de Galicia, como puede ser el poblamiento disperso en núcleos pequeños (así X. Chao Rego, *Prisciliano. Profeta contra o poder*, Vigo, 1999, 271).

Gracias a las cartas de Consencio a Agustín, sabemos hoy que el priscilianismo no fue, ni mucho menos, un fenómeno propio ni exclusivo de *Gallaecia*. En cuanto a su arraigo en esta última, cabe decir que los historiadores del siglo XX que abordaron el problema le dieron la vuelta al planteamiento de Murguía: la explicación ya no reside en el notable desarrollo intelectual ni en la altura teológica sino al contrario, debemos buscarla en el atraso cultural y económico de una provincia apenas romanizada. Esta interpretación tiñe buena parte de la aportación de Benedikt Vollmann, autor del estudio probablemente más influyente sobre el heresiarca y sus seguidores (“Priscillianus”, *RE Suppl.* 14, 1976, cols. 486-562). Así, explica el arraigo del priscilianismo en Galicia señalando que “la población agraria y en parte aún celtíbera de *Gallaecia*, que era consciente de su atraso cultural, podía ahora presumir de contar con obispos de sólida formación y expertos en las Escrituras” (col. 520). Incluso rechaza que Prisciliano haya podido nacer en Galicia por esta misma razón: “Con todo, resulta más sencillo situar la patria de Prisciliano en las regiones de Hispania más ricas, con una intensa vida urbana y abiertas a nuevas ideas (Bética, Lusitania al sur de Tajo, valle del Ebro) que en las más pobres, atrasadas y poco pobladas de *Gallaecia* y norte de Lusitania” (col. 491; las traducciones de las referencias de Vollman son todas responsabilidad de los firmantes de este prólogo). Respecto de los tratados de Würzburg, rechaza el criterio unitario que había impuesto su descubridor, G. Schepps, y sostiene que los *Tratados* IV, VI, IX y X claramente no pueden ser obra de Prisciliano. Puesto que el suyo es el peor latín de todos, por fuerza han de pertenecer al “círculo de los obispos galaicos” con posterioridad al 385 (col. 555).

Aunque formulada desde planteamientos muy distintos de los de Vollman, la investigación de Abilio Barbero (“El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?”, [en] A. García Bellido et alii, *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid, 1977, 77-114, originalmente publicado en *Cuadernos de Historia de España*, 1963; aquí, en especial, 91) apuntaba en un sentido similar. La herejía arraiga en regiones más rurales y atrasadas, de cristianización más reciente y donde el control de los obispos (dependiente como era de las ciudades) resultaba menos

firme. En cambio, las regiones más romanizadas de la Bética le muestran una firme oposición. Siguiendo la senda abierta por algunos estudios muy influyentes entonces (como la monografía de Frensd sobre el donatismo), considera la herejía como un movimiento social, que se expresa en forma de corriente religiosa, contra el poder del Estado.

La renovación metodológica en los estudios sobre herejías y ortodoxia, así como el avance de los estudios y trabajos sobre arqueología de la *Gallaecia* tardoantigua, han vuelto inviables estos planteamientos que asociaban al priscilianismo con el atraso social y cultural de *Gallaecia*. También desde la Filología se ha puesto de relieve el florecimiento que tiene lugar en los siglos IV-V, muy lejos de la imagen de atraso, con figuras como Orosio, Hidacio o Egeria, un momento que José Eduardo López Pereira definió, en su obra *O primeiro despertar cultural de Galicia* (Santiago de Compostela, 1989), como “el primer despertar cultural de Galicia”. Asimismo, los estudios prosopográficos han mostrado el elevado nivel cultural y social de los principales seguidores del heresiarca, cuyo mensaje, por tanto, no caló únicamente entre las capas más pobres de la sociedad ni parece dirigido especialmente a ellas (véase D. Piay Augusto, “Acercamiento prosopográfico al priscilianismo”, *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 23, 2006, 601-626). En particular, resulta de especial importancia la reinterpretación llevada a cabo en fecha reciente por Peter Brown, quien se aparta de la dicotomía herejía/ortodoxia, para situar al mártir de Tréveris en el grupo de los “ultranicanos”, junto con Paulino de Nola o Ambrosio de Milán, en la extraordinaria década que presencié el fin de la época de consenso en las Iglesias impuesto por Constantino y su sucesor, supuestamente arriano, Constancio II. En concreto, en opinión de Brown (*Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350 – 550 d. C.)*, 2016, Barcelona [ed. original Princeton, 2012], 445-446):

No fue la naturaleza ascética del movimiento en sí ni el esoterismo inquietante asociado con las enseñanzas de Prisciliano lo que alimentó el pánico moral que atravesó muchas de las principales iglesias hispanas entre los años 380 y 385; fue el acceso de Prisciliano a la riqueza y el apoyo de personas ajenas a los círculos del clero urbano hispano (...) En el Occidente latino, la sospecha con respecto a la riqueza de los adeptos acaudalados era la razón principal de oposición al movimiento ascético.

Esta perspectiva encuentra, a nuestro juicio, su confirmación en los testimonios arqueológicos, que se abordan en la segunda parte de este número de *Gerión* y que muestran una estrecha relación entre el proceso de cristianización de *Gallaecia* y un desarrollo económico que permitió el surgimiento de una elite que se mantenía en contacto, pese a la distancia, con los lugares de poder e influencia del Imperio.

Con estos planteamientos sobre la mesa, para debatir sobre ellos y apuntar nuevas líneas de trabajo, el grupo de investigación de la Universidad de Santiago de Compostela “*Síncretis. Investigación en formas culturales*” convocó a los principales especialistas internacionales en priscilianismo, pero también a los investigadores que han desarrollado proyectos arqueológicos que inciden en un periodo, la Tardoantigüedad gallega (siglos IV-VI), particularmente desatendido. Los estudios

arqueológicos han centrado sus esfuerzos preferentemente en periodos anteriores, tanto en la Edad de Hierro (cultura castreña) como ya en el periodo altoimperial romano (siglos I-III). Sin embargo, la documentación arqueológica para los siglos posteriores es abundante, en particular en lo que se refiere a las llamadas *villae*, en el fenómeno de la denominada “reocupación de castros” o en lo relativo a la documentación sobre comercio mediterráneo. Frente a tradicionales ideas de “crisis” y “decadencia”, estos datos nos revelan un panorama más complejo, en el que el noroeste peninsular muestra un especial dinamismo social y económico. Desde el grupo *Síncrisis* buscábamos la manera de entablar un diálogo, siempre difícil, entre los textos y la cultura material, y con ese fin organizamos la reunión científica que se celebró en Santiago de Compostela los días 19, 20 y 21 de septiembre de 2018, con el título “Prisciliano y *Gallaecia*: arqueología y textos”. La sede elegida fue el auditorio del Consello da cultura galega, una institución que tiene entre sus fines, de acuerdo con sus estatutos, el de “facer accesible a toda a cidadanía de Galicia os produtos máis valiosos tanto da cultura propia coma da universal”. La ayuda que desde el Consello se nos prestó durante aquellos calurosos días de septiembre fue inestimable, pero es de justicia agradecer especialmente la labor de Rebeca Blanco-Rotea, actualmente vocal de su comisión ejecutiva. Como actividad complementaria, estuvo abierta al público, simultáneamente, en la facultad compostelana de Geografía e Historia la exposición titulada “*Tempus Barbaricum*: el Imperio y las Hispanias al final de la Antigüedad”, organizada por el grupo de investigación *Barbaricum*, de la Universidad Complutense de Madrid. Los artículos que se recogen en este número monográfico de *Gerión* tienen su origen en aquel congreso, si bien no son exactamente sus actas, puesto que no contiene todas las ponencias que se leyeron entonces, pero sí, en cambio, algunas aportaciones nuevas.

Uno de los resultados tal vez más paradójicos de aquel congreso sea el de la necesidad de rebajar un tanto la obsesión por vincular con el priscilianismo casi todo lo que ocurrió en *Gallaecia* a partir de los juicios de Tréveris: ni era aquella la única herejía que preocupaba a los ortodoxos (pues, como señala Pablo Díaz, las acusaciones de maniqueísmo no han de ser entendidas necesariamente como formas veladas de referirse a las creencias priscilianistas) ni tampoco, según señala Rocco Selvaggi, la oposición entre priscilianistas y antipriscilianistas es el único eje válido para entender las alianzas cambiantes en la *Gallaecia* del siglo V. Con todo, no debemos olvidar la dureza con que se trató a los primeros, con una condena a muerte en lugar de la acostumbrada pena de exilio, señal clara de su relevancia política y poder económico, al menos a escala provincial.

Ciertamente, con este diálogo que buscamos y defendemos entre cultura material y textos, no era nuestro objetivo el de encontrar un rastro arqueológico del priscilianismo, algo que, al menos en estos momentos, no es posible hacer. Un buen ejemplo de esta incapacidad lo constituye la iglesia de Marialba de la Ribera, uno de los varios lugares donde se ha querido situar la tumba de Prisciliano, aunque por desgracia carecemos de toda prueba al respecto. Avelino Gutiérrez lleva a cabo una reformulación de la compleja historia del edificio, situado a 7 km de León. Propone concebirlo en sus inicios, hacia la primera mitad del siglo IV, como mausoleo aristocrático funerario (no necesariamente cristiano, aunque tampoco cabe descartarlo), vinculado tal vez con el obispo y la comunidad cristiana del cercano *vicus Ad Legionem*. La evolución posterior pasa por su rápida transformación en iglesia martirial a mediados del siglo IV, poco antes de que Prisciliano iniciase su

predicación. Con el paso del tiempo, se potenció su función como lugar de culto a los mártires hasta transformarse en una iglesia eucarística con un baptisterio anexo (tal vez a finales del siglo V) y finalmente con la construcción de un cementerio (siglos VI-VII). El registro funerario arroja unas conclusiones parecidas, en el sentido de que se aprecia el impacto de la cristianización, pero nada hay que podamos identificar con cierta seguridad como específicamente priscilianista. Así lo ponen de manifiesto Laura Blanco, Patricia Valle y José Carlos Sánchez Pardo en su estudio de conjunto sobre las necrópolis de Lugo y Vigo. Se aprecian algunos cambios que pueden estar asociados con la cristianización (algunos enterramientos intramuros, la prevalencia de la orientación E-O), aunque en ausencia de ajuares es difícil estar seguro. A su vez, esta misma ausencia ¿podría tener su origen en prácticas ascéticas propias del priscilianismo? Nada hay en el registro arqueológico que así lo indique.

De la Arqueología cabe esperar, por el contrario, que nos ayude a tener un conocimiento más preciso de algunas de las condiciones que explican el arraigo que allí tuvo la herejía. Entre ellas, sobresale una: los intercambios comerciales, porque *Gallaecia* no estaba entonces aislada del resto del Imperio. Carlos Tejerizo y Celtia Rodríguez, dentro de su revisión de los datos arqueológicos sobre asentamientos fortificados en *Gallaecia* durante los siglos IV-VI, subrayan, a modo de hipótesis, que los conocidos en el entorno de Vigo y otros lugares de la costa pueden vincularse específicamente con el mantenimiento del comercio marítimo, dentro de un contexto en el que tales asentamientos ya no responden solo a las necesidades defensivas en un momento de crisis, que es la única función que les atribuye nuestro Hidacio de Chaves. En este comercio internacional, entre las mercancías, junto con cerámica o piedras de diverso tipo, ropa, alimentos y papiros, viajaban también libros e ideas. Es evidente que la documentada relación comercial con otros espacios del Imperio supuso también el intercambio intelectual y la llegada de variadas corrientes de pensamiento en el ámbito del cristianismo. Como señala Adolfo Fernández, los primeros testimonios cristianos sobre cerámica (en su mayor parte, escenas del Antiguo Testamento) pertenecen a mediados del siglo IV y, hasta principios del siglo V, estos motivos conviven con otros de tradición pagana. Proceden, sobre todo, del norte de África, un territorio con el que algunos personajes hispanos, como es el caso del historiador Orosio, tuvieron una relación estrecha, aunque el contacto con Oriente también tuvo que ser relativamente intenso. Hidacio (*Chron.* 106) anota la llegada a *Gallaecia* de un presbítero de Arabia que les informa de la herejía hebionita. Estos vínculos dejaron su huella de manera especial en la doctrina priscilianista, que Sylvain Jean Gabriel Sanchez ve impregnada de ideas origenistas, sin que esto implique que el heresiarca fuese él mismo un seguidor de Orígenes. Se hace necesario tener en cuenta también otros factores, como la influencia de una tradición judía aún por definir o tradiciones orales que no aportan doctrinas distintas de las conocidas, pero permiten profundizar en ellas en un sentido místico. La cuestión de las influencias origenistas se plantea asimismo en el trabajo de Manuel Crespo, referido en este caso al monje Baquiario y sus especulaciones sobre la naturaleza del alma.

También con el maniqueísmo mantiene la herejía priscilianista una relación compleja y difícil de precisar. Raúl Serrano arroja dudas sobre el vegetarianismo que fuentes hostiles atribuyen al priscilianismo, aunque no lo descarta completamente. Considera que, en todo caso, no sería maniqueo sino puramente ascético. En realidad, como muestra Victoria Escribano, las fronteras entre ortodoxia y herejía eran mucho menos rígidas de lo que los estudiosos habían venido considerando tradicionalmente.

Imperaba una multiplicidad de influencias cruzadas, que no iban siempre en el mismo sentido, y que, en parte, procedían de la propia cultura pagana. Rosa Sanz y Marina Díaz Bourgeal exploran precisamente esta *paideia* común de cristianos y paganos que compartían, por una parte, Juliano, Libanio o Eunapio y, por otra, obispos como Agustín de Hipona y Sinesio de Cirene. En el priscilianismo la cuestión está menos clara, aunque se ve la influencia de las escuelas de filosofía de Oriente y de gramática y retórica de la Galia, donde tal vez estudiaron algunos de sus seguidores. A juzgar por sus escritos, Prisciliano tenía escaso conocimiento del griego, lo que no era algo raro entonces (pues lo mismo cabe decir de Agustín de Hipona), pero tampoco se ve que tuviese un amplio dominio de la literatura pagana, pues sus citas se limitan a Cicerón y Ennio, si bien es cierto que esta falta de alusiones a los autores clásicos fue práctica común de los intelectuales cristianos, aunque los leyeran y conocieran. En cambio, su conocimiento de las Escrituras es muy sólido y es lo que nos abre una puerta para precisar mejor la difícil cuestión de la paternidad de los tratados de Würzburg. Maria Veronese acomete un sutil análisis de los modos de citar los textos de la Escritura, en los que se encuentran diferencias significativas. Concluye en la línea abierta por Vollman, aunque sin ninguna atribución a los “obispos gallegos” de los textos con un latín más deficiente. A su juicio, es necesario distinguir los tratados V y VII de los restantes IV, VI, IX e X. En cambio, el VIII y los tres iniciales presentan características propias. Mantiene, eso sí, la atribución probable a Prisciliano del *Liber ad Damasum* (= *Tract.* II), en el que se contiene el famoso *symbolum*, que es objeto de un detallado análisis por parte de Kuoichi Hayashi; en él concluye que Prisciliano utilizó el llamado “símbolo de los apóstoles”, y no el niceno, por respeto a la tradición local hispana.

La cuestión de la importancia de las figuras femeninas en el conjunto del movimiento se ha venido debatiendo, desde al menos las misteriosas “monjas agapetas” creadas por la imaginación de Benito Vicetto en 1866 (véase A. Arizaga, “O priscilianismo na historiografía galega”, *Gallaecia* 19, 2000, 335-368) hasta aportaciones más recientes como la de Pilar García Negro (“Prisciliano, o priscilianismo e as mulleres”, [en] V. Pérez Prieto, *Prisciliano e o priscilianismo: da condena á rehabilitación*, A Coruña, 2012, 108-126). Con todo, más allá de algunas exageraciones que transforman al heresiarca en un adelantado del feminismo contemporáneo, no cabe duda de que alguna influencia tuvieron, puesto que ese fue uno de los extremos en los que centraron sus ataques los defensores de la ortodoxia. Andrés Olivares se interroga por la razón de tales ataques teniendo en cuenta que la presencia destacada de mujeres aristocráticas (como lo eran las seguidoras de Prisciliano) es un rasgo habitual entre algunas figuras relevantes de esta misma época de cuya ortodoxia no cabe dudar. Encuentra la razón precisamente en esta misteriosa Ágape, subrayando su condición de maestra del heresiarca y apuntando a que su influencia puede explicar la defensa que hace Prisciliano de las mujeres como maestras de doctrina. Era este papel activo y protagonista lo que resultaba peligroso y amenazador para la jerarquía eclesiástica. Con todo, la categoría de “mujeres priscilianistas” (en esto coinciden Andrés Olivares y Virginia Burrus) tiene unos contornos muy borrosos: no podemos aceptar tal denominación, en ausencia de una atribución expresa, ni siquiera para aquellas mujeres que defienden las prácticas ascéticas, lo que resulta particularmente frustrante en el caso de textos tan interesantes como la *Vida de Santa Helia*.

Más allá de los estudios arqueológicos concretos, los análisis más recientes (en particular, los arqueométricos) han puesto de relieve la importancia de factores como

el clima, la dieta o los cultivos en el desarrollo económico y social. Hablando en términos generales, han podido determinar que el contexto era hostil debido a los cambios climáticos que tienen lugar tras el final del llamado “Óptimo climático romano” y que implican un descenso sostenido de la temperatura media. Esto no significa que debamos caer en las exageraciones de Kyle Harper (*The fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton, 2017), con su explicación determinista del *decline and fall* del Imperio romano, atribuido a la combinación del deterioro climático con una sucesiva serie de epidemias de alta letalidad. Con todo, lo que nos importa a nosotros ahora es subrayar que los cambios que se observan a escala global no necesariamente suceden del mismo modo en todas y cada una de las regiones del Imperio. Esto es lo que ocurre en *Gallaecia*. La intensa explotación de las minas (siglos I-III) no estuvo ligada a una prosperidad económica local, pese a que la población del entorno sí que sufrió las consecuencias negativas de la actividad metalúrgica (contaminación ambiental). En cambio, el posterior declive en esa explotación a partir del siglo IV se asocia, paradójicamente, a un periodo de cierta prosperidad económica, que pudo contribuir al sostenimiento de una reducida élite, aquella que prestó su apoyo a las doctrinas priscilianistas. La revisión de Olalla López Costas proporciona las claves principales en este sentido, que consisten en un incremento del aterrazamiento, así como de la explotación ganadera y probablemente también agrícola, en especial, en zonas altas. En efecto, los análisis de las turberas han detectado un intenso aumento de la humedad, unido a un deterioro térmico relativamente súbito desde mediados del siglo IV, que alcanza su mínimo de temperaturas en torno al 500 con una primera recuperación del bosque, seguida luego por su retroceso.

Todos estos artículos, desde sus distintos enfoques, nos acercan a una visión compleja y matizada del auge del priscilianismo en la *Gallaecia* de los siglos IV-VI, y nos recuerdan la necesidad de comprender y calibrar el impacto de esta doctrina en su contexto social. En última instancia, Prisciliano, una figura con rasgos fantasmales, cuya voz apenas podemos escuchar gracias a los tratados de Würzburg, y cuya historia contemplamos, sobre todo, con los anteojos que nos imponen los escritos de sus enemigos acérrimos, resulta ser, a pesar de todo, la personalidad para la que más y mejor información tenemos de toda la historia antigua de Hispania.

Pedro López Barja de Quiroga (USC)  
José Carlos Sánchez Pardo (USC)  
Rosa Sanz Serrano (UCM)