

# *Cesset superstitio:* La autopsia de un conflicto

¿Qué será de ti, Dios, cuando yo muera?  
Yo soy tu jarra: ¿cuando me haga añicos?  
Soy tu bebida: ¿cuando me corrompa?  
Yo soy tu atuendo, yo soy tu oficio,  
sin mí careces de sentido.

REINER MARÍA RILKE

La forma más inmediata de imponer una religión ajena a las raíces de los pueblos es el ejercicio de la violencia; violencia religiosa, violencia social y violencia político-jurídica ejercida sobre una amplia población apegada a los más variados cultos. Incluso contando con un paganismo en proceso avanzado de desintegración como se suele argüir sin apenas fundamento documental. Pues el análisis de los documentos presenta poco de debate y mucho de conflicto y confrontación en las relaciones paganismo-cristianismo. Como lógica de la expansión de un cristianismo al que, sin negarle un cierto arraigo en las provincias, los documentos reflejan todavía débil en el momento de ser antepuesto a cualquier otra religión dentro de la estructura religiosa del estado romano. Pues a la vista de las condiciones culturales y políticas del Imperio en el siglo IV no considero posible la transformación religiosa voluntaria y homogénea de un estado de dimensiones monstruosas —que supondría un acuerdo sincrónico de millones de seres asentados desde la frontera persa hasta la lejana Britania—, en poco más de medio siglo; ni creo en la capacidad de la Iglesia de conseguir esta empresa heroica con una infraestructura todavía endeble. A no ser que prolonguemos en el tiempo estas transformaciones o admitamos el conflicto, la violencia y la intolerancia como facetas importantes de este éxito (remito a lastimosos ejemplos actuales) y la consiguiente transformación de los paganismos dentro del sistema religioso imperante.

Lo que no invalida —no se me tache de tendenciosa— la existencia de otras posturas, de armonía en muchos lugares y tiempos, del mestizaje religioso dentro de las familias, los pueblos, las provincias y de la propia estructura del Estado, incluso de la misma Iglesia. Pero estos casos, sin lugar a duda habituales, solamente hicieron ralentizar en el tiempo el proceso de cristianización y suavizar hasta donde pudieron la base dramática de la persecución. Pues históricamente y más a la corta que a la larga fueron las posturas enérgicas y coercitivas las que triunfaron; a veces en explosiones, otras con inyecciones de mayor o menor carga ideológica, hasta conseguir como decía el Dumiese arrojar a los dioses del cielo (la propia semántica del término lo explica). Desgraciadamente la tensión social, la violencia de estado y los conflictos

ideológicos están presentes en la literatura tardoantigua y no sólo en la eclesiástica; nos sobrecargan de conflictos étnicos, de bélica interna y externa, de brutalidad doméstica, de traiciones y de incomprendimientos entre los ciudadanos del Imperio. Es el mundo que les ha tocado representar y no siempre, pero en muchas ocasiones, vivir. A través de ella, pero también a través de otros documentos como la arqueología —que en el fenómeno de la persecución religiosa tiene un protagonismo especial—, podemos intentar la elaboración de un modelo en el que se encuentren presentes, con el suficiente soporte documental, los distintos mecanismos y vías de persecución —y digo persecución— religiosa.

El poema de Rilke expresa con la belleza poética que a mi me ha sido negada que los dioses existen en tanto se los adora, se los nombra, se los identifica en los objetos; que están presentes en el universo humano hasta que mueren la sociedad y los hombres que los han configurado y alimentado, pero también —aunque no está en Rilke que era menos materialista— las ideológicas de poder a cuyo amparo dormitan. Lo que no quiere decir que niegue al hombre en sí la capacidad de acceder a lo Divino, sino que la forma en que se reviste la Divinidad, sus mitos y sus doctrinas, son una creación humana que cuando triunfa y se eleva por encima de otras, más aún cuando se establece en solitario, es gracias siempre a un apoyo institucional que trasciende los intereses meramente religiosos. Al margen de enjuiciamientos morales muy cuestionables sobre la evolución histórica que el triunfo del cristianismo representó, pues siempre he sospechado que la brutalidad de muchas creencias bárbaras está a la altura de los actos que el estado cristiano amparó (propio de los hombres, no del mensaje divino), prefiero recordar a Rilke a la hora de abordar el proceso histórico a través del cual se produjo la lenta agonía del paganismo —desprotegido y desidioso— ante los embites de la Historia. Y, en paralelo, la transformación del propio cristianismo en el que se encuentran presentes principios éticos y valores paganos no solo excelsos (el valor dado a la filantropía por los neopláticos por ejemplo) sino también la moral pacata de renunciamento (el estoicismo, ciertas sectas gnósticas) que E. Lledó resumiría como de atentado contra el propio ser. Todos ellos propios de la sociedad en la que se desarrolló como religión de estado y que, desgraciadamente, tampoco el cristianismo pudo superar.

En el tiempo que nos ocupa, que fue el principio del cambio religioso, la persecución del paganismo estuvo en relación directa con los altibajos que sufrió la inserción del cristianismo en la sociedad tardoantigua y en las estructuras de poder del Imperio. Con dos puntos álgidos que fueron la dinastía Teodosiana y mucho después el afianzamiento de la monarquía visigoda de Toledo y con un punto principal de involución en la llegada de las poblaciones bárbaras. En la acción cristiana existieron varios bloques operativos: a/ los de carácter jurídico institucional, plasmados en las disposiciones canónicas emanadas de los concilios y en las civiles que se adaptan a los usos eclesiásticos y a los intereses del Estado; b/ la puesta en práctica de la legislación a través de una persecución material del paganismo que impactó de una manera desigual en los territorios; c/ el aislamiento cultural e intelectual que minó el mantenimiento de otras religiones y d/ una política de sincretismo y asunción de los aspectos del paganismo más arraigados en la sociedad antigua. Las conversiones voluntarias aparecen en las fuentes directa-

mente relacionadas con cada uno de estos mecanismos que, a su vez, se enlazan con una coherencia sorprendente en el modelo final del trasvase ideológico.

### 1. El ordenamiento legal

Es sabido que las primeras estrategias de persecución estuvieron encaminadas a buscar la referencia legal eclesiástica y civil de actuación del cristianismo y su afianzamiento como religión amparada por el Estado, sin que cristianos y paganos pudieran entrever las consecuencias históricas que estos hechos habrían de tener. Fue la parte teórica a la que tenemos acceso gracias a una documentación jurídica, tanto civil como conciliar, y de la que partieron las acciones prácticas contra los edificios de culto, los dioses, su sacerdocio y sus fieles. A través de ella, Iglesia y Estado realizaron un esfuerzo conjunto desde época muy temprana para establecer las normas de convivencia religiosa para la nueva sociedad tardoantigua que hubieron de perdurar más allá de la caída del Imperio. El cuerpo legislativo del *Codex Theodosianus*, surgido de la estrecha colaboración entre los imperios de Oriente y Occidente, sintetiza las disposiciones imperiales en materia religiosa. De forma que la comunión entre ambos que, a juicio de Mazza conforma la «la maschere del potere», se define sobre todo en los Concilios que gozan de la protección incondicional de las autoridades civiles y en la contrapartida de aceptación del poder secular por parte de la Iglesia, frente a un tercer poder que es lo que los paganismos significan y encierran<sup>1</sup>. Porque el paganismo como mezcla de pueblos, razas, estructuras políticas, culturas e ideas, carente de un programa común, se mostraba como la antítesis de lo que la idea de un estado universal, homogéneo y excluyente significaba en una época de importantes contrastes ideológicos y territoriales, de una acentuada crisis interna del Estado, de masiva afluencia de elementos extranjeros a las provincias y de precaria situación socioeconómica. Estas premisas, de sobra conocidas, fueron las que facilitaron el entendimiento y la conjunción del Imperio con los ideales e intereses defendidos por algunas ramas del cristianismo—probablemente ya desde antes del Decreto de Milán del año 313—, a través de una serie de pactos no explícitos que en su acumulación terminaron por precipitar la intolerancia política que culminó en el radicalismo religioso de finales del siglo IV.

El propio material jurídico explica la aceleración del proceso desde una situación de igualdad religiosa a comienzos del siglo IV, su ascensión paulatina a un estado privilegiado a mediados del mismo y la declaración de religión única y excluyente de finales del siglo, con lo que en apenas unas décadas el proceso se encontraba cerrado. Aunque Lepelly<sup>2</sup> ha llamado la atención sobre el temor de ciertos cristianos como Agustín a que pudiera verse de nuevo frenado con la toma del poder por un emperador pagano (como ocurrió ya con Juliano) y que el paganismo—como el cristianismo anteriormente—sobreviviera a la persecución. Lo que en parte explica la rapidez de la creación de una legislación secular que diera amparo a las brutales acciones que

<sup>1</sup> Mazza (1986), pp. 60 ss. cree que la figura del emperador no depende del Senado, ni del ejército, sino que se resuelve en el Cielo ya desde Aureliano. Hanson (1980); Jones (1973) y Barnes (1981), entre una bibliografía casi inabarcable, tratan el significado del pacto desde Constantino.

<sup>2</sup> (2001), p. 400.

han determinado posturas historiográficas actuales como la de Deschner cuyo trabajo, centrado exclusivamente en los aspectos más crueles de la persecución imperial, incorpora el título de «Historia criminal del Cristianismo». Sin que sus hipótesis desgraciadamente puedan ser rebatidas a tenor de la lectura ni forzada ni justificativa de los documentos, salvo con el argumento lógico de que no ha tenido en cuenta la forma en que se pusieron en práctica en los distintos contextos. Y aún a pesar de la lógica de algunas leyes antipaganas como lucha contra el fanatismo y la mendacidad de ciertos paganismos que, paradójicamente, fueron contestados con las mismas dosis de irracionalidad. Lo que se entiende únicamente cuando éstas se encuadran en unas razones de gobierno mucho más amplias que trascienden en sus causas los razonamientos exclusivamente religiosos. Porque la persecución pagana fue un acto principalmente político, organizado y dirigido por el Estado y de distintas dimensiones según la coyuntura de las provincias. La Iglesia participó de ella porque sus principales representantes tuvieron como intereses, además de la conversión de los pueblos, principalmente su mantenimiento y afianzamiento como religión exclusiva, siendo conscientes de la necesidad de la eliminación de otras opciones religiosas con estos fines.

La actuación de Constantino de la que parte el Teodosiano se encuadra en esta conjunción de intereses en los que sus propias creencias personales, la influencia de los obispos, su llegada al poder a través de un pronunciamiento y el mismo asesinato de Crispo, fueron sólo hechos que no pueden anular el acto en sí de protección al cristianismo. Que fue una decisión con la que iniciaba una política de reformas religiosas que consideraba indispensables para el mantenimiento de su dinastía y sobre todo para la tambaleante cohesión territorial, social y política del Imperio. La concepción del estado resaltada por Tantillo<sup>3</sup> —y cuestionada por círculos paganos— como un patrimonio a cuya transmisión tenía derecho, se adecuaba además al principio que el cristianismo defendía de la sanción divina del poder. Como «modelo de identidad cesaropapista» que Fernández-Coronado González<sup>4</sup> pretende ver en el ejercicio de su derecho a presidir los concilios como representante religioso y político de su pueblo que, al ser plural —y pese a la insistencia de todo lo contrario que supone la obra de Eusebio de Cesarea—, le obligaba igualmente al mantenimiento de los símbolos y baluartes paganos, pero le permitía dar una nueva cobertura a su imagen y al ceremonial que le legitimaba, muy alejado ya de la tradición republicana. Además de permitirle una apoyatura política crucial frente a otras tendencias religiosas con un fuerte peso específico en el aparato del estado que podían finalmente desequilibrar las relaciones entre éste y sus súbditos<sup>5</sup>. Lo que en su conjunto y siguiendo a

---

<sup>3</sup> (1998), pp. 251-264 con bibliografía.

<sup>4</sup> (2000), p. 43-56.

<sup>5</sup> El punto final de esta política se vería en el decreto de Teodosio que confería el carácter de religión de estado precisamente a la profesada por el emperador y el Papa. Su política contrastaría con la obra eusebiana, las noticias sobre la batalla del Puente Milvio o su divinización por el Senado con su ascensión al cielo. Fox (1988) prefiere ver la conversión como algo personal. Sobre el nuevo ceremonial y nomenclatura es imprescindible el trabajo de Kelly (1998), p. 301-326. Sobre el s. V, véase Hagl (1997).

Mathews<sup>6</sup> conforma a Constantino como «one of a handful of figures who for better or worse have unalterably affected the course of human history», al poner las bases para la creación de una nueva forma de identidad religiosa para un estado que, aún manteniendo parte de las tradiciones, aseguraba al cristianismo su ascensión imparables al poder. La plasmación retórica de este programa dinástico la vemos reflejada casi un siglo después cuando el obispo Sinecio de Cirene (*De Regno*, 25, d) eleve sus súplicas al emperador Arcadio y refleje en ellas lo que un emperador tardoantiguo representa para la Iglesia romana: «!Qué cosa más solemne, más que ninguna, es ver y oír al rey mientras, en medio del pueblo, levanta sus manos y se arrodilla ante el que es rey de todos, suyo y de su pueblo! Es lógico que también la divinidad se alegre de ser glorificada por el culto que le rinde un soberano piadoso y lo haga propiedad suya, unida por vínculos secretos. De ahí, pues, de su amor a Dios, le viene el amor a todos los hombres y, por ello, se muestra a sus súbditos tal como él consigue que se le muestre aquel rey de todos» y prosiga (28 c): «Siendo como son muchas las cosas envidiables y las fuentes de felicidad que Dios ha concedido a la realeza, hay una que, si no más que todas las otras, tampoco menos que ninguna de ellas, provocaría nuestra admiración y nuestra alabanza: el fuerte influjo del soberano sobre el alma de sus súbditos. Él puede cambiar una idea moral, grabada a fuego por las antiguas costumbres y la primera educación, con solo mostrar que es lo contrario lo que estima y tiene en la mayor consideración. Es el soberano, por lo tanto el protector de la religión con su propia piedad, pero a la vez el dios cristiano le concede decidir sobre el alma de sus ciudadanos». Nada tan perfecto como un pueblo sumiso al emperador, unos vínculos secretos entre éste y Dios y la voluntad de ambos por cambiar las costumbres, la moral y la religión de sus ciudadanos.

Pero la actuación de Constantino frente a los paganismos —y pese a los intentos de fuentes cristianas como Eusebio y Sozomeno por demostrar lo contrario en sus noticias sobre la destrucción de templos y la prohibición de dedicar estatuas— no dejan de ser hechos puntuales que corrieron paralelos a la construcción de iglesias, derivada de la tolerancia religiosa, y que afectó sólo a algunos casos en Oriente como es sabido. Pues en realidad las leyes se concentraron en la prohibición de los sacrificios domésticos que deberían de ser sólo efectuados de forma pública para ser controlados por las magistraturas, y de la magia que ya lo venía siendo desde épocas muy anteriores como consecuencia de actos religiosos temidos y no controlados por el Estado (*C.Th.*, IX, 16, 1-3 y XVI, 10, 1). Por lo que hay una coincidencia en la historiografía en admitir que el aceleramiento del cambio fue una obra de Constancio quien, además de auspiciar algunos de los concilios más importantes y de ir contra las artes prohibidas de los adivinos y magos, inició el cierre indiscriminado de los templos con la prohibición desde el año 341 de los sacrificios supersticiosos y la prácticas adivinatorias en ellos (*C.Th.*, XVI, 10, 3-6 y IX, 16, 4 6). El *cesset superstitio* que afectó principalmente a las ciudades orientales que caían más directamente bajo la vigilancia de la corte de Constantinopla y de los importantes obispos orientales de ese momento, temerosos de las prácticas adivinatorias que se incluían en las

<sup>6</sup> (1993), p. 15.

artes sacrificiales. Hasta tal punto que sus sucesores Valente y Valentiniano las reconocieron igualmente como *nefarias preces, magicos apparatus, sacrificia funesta* en la ley del año 364 (IX, 16, 7) que las penalizaba con la muerte, a pesar de la general permisividad de la dinastía hacia los cultos paganos de los que se toleraba los *haruspicina* siempre que no se realizaran con fines reprobables<sup>7</sup>. Fue por lo tanto el rechazo a los sacrificios paganos la base en la que se fundamentó todo el aparato legislativo de persecución del paganismo, que vino a afectar primero a los rituales más importantes de los cultos antiguos, después a sus templos y definitivamente a sus fieles cuando se produjo el golpe de intolerancia de la dinastía Teodosiana. Primero en el año 382 cuando Graciano, Valentiniano II y Teodosio aceptaron la fe nicena como la única bajo el amparo del Estado (*C.Th.*, XVI, 1, 2 y IX, 16, 11; IX, 38, 8) y después con la acción legislativa de Teodosio, Arcadio y Honorio en el año 392 (IX, 16, 12) que prohibió en todo el Imperio cualquier forma de culto pagano; considerándose los sacrificios —tanto domésticos a los penates y lares como públicos— como un crimen de lesa majestad y sancionándose las políticas ya iniciadas de intolerancia religiosa que fueron aceptadas y mantenidas en la legislación hasta los últimos momentos del Imperio. Estas composiciones jurídicas de sobra conocidas se estructuraron con una linealidad sorprendentemente demostrativa del afianzamiento en el tiempo de la influencia de la Iglesia sobre los emperadores y, paralelamente, del interés de éstos por mantener y perfeccionar un proyecto de gobierno del que se temía pudiera quedar estancado. Motivo por el cual las leyes se repitieron con insistencia machacona y la presión legislativa fue creciendo sobre unos súbditos obligados a rendir fidelidad ideológica a sus emperadores.

Es por esta misma razón que la prohibición de ejercer públicamente el paganismo, la herejía o la magia se hizo extensiva a todas las provincias, como las sanciones que iban inherentes a su violación que en el fondo fueron las que consiguieron sensibilizar al pagano. Era en la pena donde se encontraban la fuerza de la ley y los argumentos persuasivos que facilitaron las primeras oleadas de conversiones, precisamente entre las personas más afectadas por ellas y entre aquellos paganos que lo eran por la fuerza de la tradición. Por lo tanto entre las clases más favorecidas, los intelectuales y los grupos de creencias menos arraigadas. Lo que explicaría, junto con la intención retórica cristiana, la marginación conferida al paganismo en el siglo V por las fuentes, pues el despliegue coercitivo venía establecido en las provincias por un estado colonial de gobernantes ausentes. He expuesto ya en distintos trabajos cómo el exilio, la confiscación de bienes, la tortura, la pérdida de la ciudadanía y la pena capital (decapitación) en los casos que suponían mayor rebeldía contra la ideología impuesta (como las herejías, la adivinación y la magia en *C.Th.*, IX, 16, 1-8; 35, 1; XVI, 5, 9-36; 7, 2; 10, 1-4 y 2, 19) fueron amenazas muy inmediatas para los grupos ciudadanos de magistrados, comerciantes y demás poblamiento urbano más fácilmente controlable, y de más difícil puesta en práctica en los centros rurales. Su ampliación en los casos menos extremos al pago de importantes multas (de hasta 15 y 20 libras

---

<sup>7</sup> *C.Th.*, IX, 16, 9-12; XVI, 10, 7-10: La bibliografía sobre la legislación es tan grande que remito a un anterior trabajo donde recojo la problemática: Sanz Serrano (1985), p. 399 ss. Las leyes bien recogidas en Joannou (1972).

de oro según los casos (*C.Th.*, XVI, 10-12 y 19) y la pérdida de la capacidad de testar y de heredar, también para los apóstatas cuyos bienes pasaban a sus parientes cristianos (*C.Th.*, XVI, 7, 1; 5, 7-9 y 7; 10, 6), confería a la persecución, si sumamos las confiscaciones de bienes de los exiliados y ejecutados, un carácter económico enmascarado en razones religiosas. Independientemente de las pérdidas que suponían para los colectivos la destrucción de templos y de los conventículos y la confiscación de los bienes de las sectas heréticas (*C.Th.*, XVI, 10, 14-20; XVI, 5, 4<sup>3</sup> y XVI, 10, 4). Sobre todo porque los bienes de paganos, herejes y apóstatas iban dirigidos a las arcas públicas, al patrimonio de los emperadores y a la Iglesia. Fundamentándose los abusos en la necesidad del erario público para mantener una política militar altamente gravosa y de la Iglesia en la de infraestructura y bienes con los que apuntalar el desarrollo de su expansión territorial.

Las consecuencias políticas de la legislación se registran prácticamente en todas sus acciones desde que las iniciara Constancio. Pero es particularmente el espíritu de las leyes de principios del siglo V el que define su gravedad al excluir del servicio de palacio a todos aquellos que no participaban de la fe del emperador, paganos, herejes o judíos, además de bloquear el servicio en el ejército imperial (*C.Th.*, XVI, 5, 25 y 42; 8, 2-4; 9, 19 y 26; 10, 20-21). Aunque en general las leyes mantienen la obligatoriedad de cumplir con los cargos en las provincias a los curiales (*C.Th.*, XVI, 5, 48 en 410). Lo que demuestra que hasta épocas muy tardías el Estado no contaba con los suficientes efectivos cristianos como para suplir las funciones administrativas ejercidas todavía por paganos en los centros urbanos de las provincias. Como la cada vez mayor afluencia de soldados bárbaros paganos al ejército guiados por sus propios generales y la ascensión de éstos a los cuadros más altos de la jerarquía militar, permitía prescindir de los ciudadanos paganos en ellos; motivo que quizás explique la desaparición del culto de Mitra. Pero además a los paganos y a los apóstatas se les negó la posibilidad de actuar como jueces, de defenderse en los juicios y de ser testigos en ellos (*C.Th.*, XVI, 10, 21; 7, 1 y *Sirm.*, II, III y IV), mientras que las cuestiones religiosas que les afectaban muy directamente pasaron a ser juzgadas por tribunales eclesiásticos (*C.Th.*, XVI, 11, 1). Lo que unido a su indefensión ante los tribunales civiles dejaron prácticamente al arbitrio de la Iglesia unos juicios en los que se decidía sobre sus enemigos religiosos y se ponían a veces en juego importantes fortunas.

La participación, pues, en cualquier forma de vida ciudadana quedaba así prácticamente vetada a comienzos del s. V cuando, además, se cerró la posibilidad de comerciar o hacer contratos a todo aquel que no fuera cristiano (*C.Th.*, XVI, 5, 40; 59 y 63-65). Su puesta en funcionamiento la tenemos registrada por Amiano Marcelino cuando refleja las persecuciones que sufrieron bajo Constancio y los Valentinianos gentes de toda extracción por efectuar sacrificios, darse a la adivinación o practicar la magia y que supusieron para ellas la confiscación de los bienes por el erario o para el patrimonio imperial, el exilio, la tortura, la prisión, la quema y confiscación de sus libros y la pena de muerte para magistrados y gobernadores provinciales (28, 1, 18-23; 29, 1, 21 y 23; 29, 3, 5). Pero no menos gravosas fueron otra serie de disposiciones que contenidas en los concilios deterioraban todavía más las relaciones entre paganos y cristianos.

Principalmente la prohibición del matrimonio de vírgenes cristianas con sacerdotes paganos, con herejes y judíos para que así no se vieran arrastradas junto con sus descendientes a la religión del esposo, que aparece tempranamente en los cánones del Concilio de Elvira (cs. 15 y 16). Como también el compartir la mesa (c. 50) o cometer adulterio con una mujer judía o gentil (c. 78). Normas que aunque en principio parezcan estar dirigidas exclusivamente a los cristianos, en realidad marcaron profundamente las relaciones entre las personas, las familias y las comunidades, y fueron la base de posturas endogámicas y xenófobas que pudieron culminar en la creación de ghettos y en enfrentamientos de grupos religiosos en las ciudades y fuera de ellas. Además se promocionaron las rivalidades mediante el amparo de la delación en una serie de leyes que incluían también el testimonio de los esclavos como válido y premiaban al delator en caso de comprobarse el cargo con una parte de los bienes del culpable. Lo que desencadenó abusos que llevaron a contemplar el castigo para las falsas delaciones, hechos reprobados por el Concilio de Elvira con el argumento de que una simple denuncia podía llevar a la muerte a las personas (c. 73). Pero que por su operatividad todavía fueron utilizadas en los concilios visigodos donde los propios obispos solicitaron la investigación de las acusaciones paganas<sup>8</sup>.

La composición de un aparato legislativo de esta trascendencia denota a mi juicio la sanción a posteriori de hechos ya iniciados desde Constancio y su consideración como materia de estado, en una situación que a mi juicio se fue haciendo más opresiva a medida que el cristianismo se afianzaba en las provincias. Pero su existencia no implicaba un cambio inmediato de la realidad territorial. Las leyes, concebidas para la consecución de un estado con unas características dadas, chocaron con las circunstancias reales de un Imperio de medidas desmesuradas con coyunturas socioeconómicas y religiosas muy distintas. Es por esta razón que las leyes generales para el Imperio se combinan en el Teodosiano con disposiciones puntuales que son las que reflejan un poco más las realidades concretas. Como es el caso de las dos únicas que contemplan la situación en Hispania. La primera es exclusiva sobre las medidas de represión del paganismo y fue enviada en el año 399 por Honorio y Arcadio a *Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum* para que prohibiesen los sacrificios y el culto en los templos pero se conservasen los monumentos públicos (*C.Th.*, XVI, 10, 15); lo tardío de su fecha viene a comprobar la inoperancia de las generales que la precedieron salvo casos por supuesto puntuales. La segunda tiene que ver con la existencia de grupos gnóstico-maniqueos en ella y fue enviada por Graciano en el año 381 (*C.Th.*, XVI, 2, 3, 5) para su expulsión de las ciudades, como consecuencia del conflicto de ciertos obispos peninsulares con los priscilianistas, y sabemos que se puso rápidamente en funcionamiento por lo preciso del caso.

Ambos testimonios nos llevan al problema de la puesta en práctica de las leyes y a la consideración de la relatividad de la legislación, que presenta un panorama bipolar. Las leyes funcionaban o no de acuerdo con intereses concretos, con lo que siento contradecir a quienes para

---

<sup>8</sup> C. 16 del III Concilio de Toledo. Contra las acusaciones falsas *C.Th.*, IX, 1, 14 y contra los libelos sin fundamento las IX, 34, 1-10; la delación de los esclavos por tratarse de casos considerados de alta traición en IX, 6, 1.



suavizar los efectos de la normativa creen que se quedaron en el papel. Pues muy a pesar de Hopkins<sup>9</sup>, quien ha defendido que eran persuasión retórica, pronunciamiento público del intento del gobierno por imponer sus criterios y por lo tanto valores indicadores —aunque no había mecanismos efectivos para su cumplimiento—, creo que las leyes hispanas demuestran lo contrario. De haber sido así, la experiencia acumulada hubiera hecho inútil el tremendo esfuerzo de recopilación realizado por Teodosio II y sus juristas para confeccionar el cuerpo que hoy nos sirve de guía y que sabemos se pudo hacer efectivo cuando se quería. Como se pusieron en funcionamiento las medidas coercitivas en la época de conquista aún actuando en territorios no pacificados. No son cuestionables las dificultades que entrañaban su puesta en práctica, sobre todo en los lugares menos localizables y fuera del alcance de los principales centros administrativos y militares. Pero sabemos que las energías gastadas por los magistrados en las provincias cuando había una causa que así lo demandaba (como en los ejemplos bien documentados de Oriente) superan nuestras expectativas; aún más al estar de por medio grandes intereses económicos como son los dos casos peninsulares citados (las propiedades de los templos y de los priscilianistas). Con lo que me reafirmo en el hecho de que el funcionamiento del ordenamiento legal tiene relación directa con las voluntades de quienes tuvieron que ponerlo en práctica. Pues lo que diferencia a ambas leyes es la conveniencia local de que la primera, la prohibición de expoliar los templos y de evitar los sacrificios en ellos, se cumpla en todo el territorio ya que otras anteriores no se han cumplido (por eso se repite mucho después de las primeras disposiciones para velar por las propiedades públicas en unos casos, en otros para que por fin se evite el paganismo); pero sí la segunda que supone la expropiación de los bienes de los maniqueos peninsulares y que debió ser puesta de inmediato en marcha.

Por lo tanto la efectividad de los decretos dependió de quienes tuvieron a su cargo su ejecución. Las leyes establecen el juez, los obispos, los prefectos y los gobernadores de provincias; que en el caso hispano coinciden en el vicario y los gobernadores y se viene a sumar el prefecto de la Galia en el caso priscilianista. Los *rectores provinciarum* que transmitían las normas a los obispos, jueces, defensores civitates y curiales de la distintas localidades, pero que tenían suficiente capacidad operativa como para desencadenar una persecución. Y al respecto quiero recordar los tremendos daños causados por el Prefecto de Oriente *Maternus Cynegius* entre los años 384 y 388, en ayuda de los monjes y obispos en el asalto a ciudades como Alejandría o Apamea, que son sólo un pobre ejemplo de las acciones efectivas de la conjunción entre el Estado y la Iglesia en sus provincias<sup>10</sup>. La ley para evitar el expolio de los templos hispanos implica la consciencia de que éstos debían contar con el amparo de los gobiernos municipales y de que en efecto se dieron antes de que ésta se elaborase; lo que podemos entrever en el canon

<sup>9</sup> (1999), p. 130.

<sup>10</sup> Por ejemplo el monje Marco de Aretusa que finalmente terminó siendo linchado por los paganos y otros casos en Sozomeno *H.E.*, V, 7-9 y VII, 15, 1 y los apoyos de los prefectos africanos a los católicos en la lucha contra los donatistas que señala Agustín, *eps.* 46, 48 y 181. Sobre el asunto, el clásico de Labriolle (1964), pp. 682-690; Más reciente Beatrice (1990); Barnes (1981), p. 261 y Trombley (1993), pp. 118 ss.

60 del Concilio de Elvira relativo al asesinato de personas en los lugares donde habían acudido a destruir los ídolos. Que además funcionaban los mecanismos de represión de los gobernadores provinciales lo comprobaremos más adelante en el contexto de la reyerta priscilianista y con ello igualmente las posibilidades de implicar a la plebe en los conflictos. De hecho los abusos en la práctica de las leyes en provincias desembocaron en la disposición del año 423 de Honorio y Teodosio que obligaba a la restitución de bienes expropiados indebidamente a judíos y paganos por triplicado, castigando igualmente a los gobernadores que habían permitido estas actuaciones (*C.Th.*, XVI, 10, 24); lo que representa un castigo mínimo si lo comparamos con las penas contra quienes atacaban las iglesias cristianas (quizás construidas sobre antiguos templos) que eran de muerte, confiscación o exilio (*C.Th.*, XVI, 4, 1-6).

Pero en las antípodas de estos casos, las leyes contemplan también la posibilidad de que los funcionarios no asuman sus compromisos castigando su negligencia con penas de hasta cien libras de oro que en ciertos casos pueden convertirse en pena capital (*C.Th.*, XVI, 10, 4; 12-13; XV, 5, 3). En el trasfondo está la disensión de la nobleza local y provincial con el Estado a la hora de aplicar una normativa que todavía en el s. IV afectaba a la mayoría de la población de las provincias occidentales. Principalmente aquella que todavía se conservaba pagana, pero en muchos casos la cristiana cuya aceptación de la nueva religión no sería fundamento suficiente como para encabezar una persecución del calibre de la elaborada por la jurisprudencia romana. Como se puede sospechar con la lectura del canon 41 del Concilio de Elvira en la que los obispos recriminaban a la nobleza cristiana de la Bética el seguir aceptando que sus dependientes ofrecieran parte de sus cosechas a los dioses. Pues si bien es cierto que la prosopografía presenta un Imperio que como consecuencia de las propias leyes ve incorporarse a la administración del estado un número cada vez mayor de cristianos, los documentos no permiten establecer un cuadro completo de este proceso en muchas provincias. Incluidas las hispanas donde se percibe la cristianización de algunos miembros, pero quedan sin definir la mayoría de los casos y a las que también afectaron situaciones contrarias como la prefectura del pagano *Nummius Aemilianus Dexter* (prefecto de la Galia de la que dependían nuestras provincias) en el año 395. Además de la imposibilidad de determinar este cambio entre los cargos menores locales que, en general, se presentan en las fuentes anónimos, y a la luz del desconocimiento que tenemos del potencial nobiliario hispano que pudo protagonizar casos de rechazo a la imposición imperial, todavía aferrado a una ideología conservadora de estatus y estirpe como la que Näaf detecta entre los grupos senatoriales<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Näaf (1995). En Hispania remito a los escasos datos de gobernadores provinciales que tenemos en Garrido (1987). Sobre vicarios es clásico Arnheim (1970), pp. 593 ss. y en general Matthews (1975) y el magnífico repertorio hecho por Jones-Martindale-Morris (1971). Pero hay pocos casos conocidos que demuestren el cambio, solo registros aislados de individuos como el gobernador de la Lusitania en 360 que era el pagano Pretextato, pero ya en el 382 se puede especular con que Volvencio era cristiano. Aunque Arce (2002), p. 18 cree que la perviencia del paganismo en Mérida se debió a que los vicarios fueron paganos y muy cultos. Recientemente se han concentrado más los trabajos en la confección de repertorios de prosopografía cristiana. Al respecto Vilella Masana (2000), pp. 145-160.

A pesar de todo, las penas contempladas en las leyes fueron un revulsivo contra el paganismo para aquellas personas que se vieran más fuertemente afectadas por ellas, especialmente los habitantes de las ciudades, los funcionarios y la nobleza. Y a pesar de que a lo largo del siglo IV se siguen encontrando importantes familias paganas al cargo de la administración o el ejército, su paulatina cristianización es demostrativa de por sí del interés de seguir manteniendo sus prerrogativas nobiliarias. Y puede servir como soporte de mi argumento el hecho de que las penas relativas a los cargos públicos no son anteriores a finales del siglo IV, precisamente cuando ya comenzaba a operar una nobleza cristiana que podía suplir los vacíos de poder dejados por los paganos recalcitrantes. Sobre todo cuando está plenamente demostrado que parte de ese poder recayó en una nobleza eclesiástica extraída precisamente de los antiguos cuadros de familias nobles paganas y de hijos de la oligarquía provincial. Como el caso de Agustín de Hipona cuyo padre era decurión pagano, tenía tierras y dependientes y el hijo —después obispo— se educó en los centros de cultura clásica e hizo carrera en Roma con el apoyo de los círculos maniqueos de la ciudad en el año 383, después de los edictos de persecución de estas sectas; tras lo cual y sopesando las circunstancias del momento acabó en los círculos cristianos de Ambrosio de Milán de gran influencia en la Corte<sup>12</sup>. Pues a las ya de por sí persuasivas normas contra el paganismo, se vinieron a sumar otras ventajas en la actitud de ser cristiano, fundamentalmente para los miembros de la Iglesia. Los privilegios concedidos al cristianismo están presentes muy pronto en la legislación: subvenciones para la Iglesia y exenciones de impuestos para el clero y sus familias —incluidos los impuestos de sus industrias, lo que los relaciona con los colectivos de comerciantes— en un equiparamiento lógico al resto de las religiones (*C. Th.*, XI, 1, 1; XVI, 2, 14); después la exención de los servicios públicos (pues anteriormente había estado prohibido a los curiales hacerse clérigos), aunque en ocasiones fueron obligados a asumir éstos, demostrándose la llegada numerosa a los cuadros eclesiásticos de miembros de las oligarquías municipales (*C. Th.*, XVI, 2, 1-6; 10-14; 26 y 38; XII, 1, 49 y 104; IX, 44, 1 y 45, 3-4). Y finalmente el hecho de que los sacerdotes sólo pudiesen ser juzgados por tribunales eclesiásticos y a su vez tuviesen a su cargo el enjuiciamiento de paganos y heréticos en materias religiosas, lo que vino a sumarse a los beneficios de los bienes de los templos. Prerrogativas que acabaron convirtiendo a los representantes eclesiásticos en personajes inmunes encargados de velar por la superioridad jurídica del cristianismo incluso frente al poder civil.

Por lo tanto el conjunto de las leyes abría paso a acciones encaminadas a beneficiar a las principales familias de las provincias si se hacían cristianas, pero sobre todo a curiales y comerciantes, poniendo en sus manos no sólo parte de los antiguos bienes paganos, sino sobre todo las prerrogativas y beneficios de las antiguas magistraturas civiles y religiosas, y traspasando hacia ellos derechos como el de asilo o el de asistencia que anteriormente fueron opciones personales u obligaciones de la ciudad. Pues la prohibición de los cultos terminó con la

<sup>12</sup> Resaltadas sus ambiciones políticas por Lepelly (2001), p. 329.

autonomía cultural de las ciudades que veía vetada la libertad de expresarse en sus rituales públicos tradicionales como ha expresado Brown<sup>13</sup>, quien ve la fuerza de los obispados en los monjes y las clases más deprimidas, sin percibir que la legislación estaba agilizando la fuga de los cargos curiales y de los comerciantes hacia el cristianismo, algunos de los cuales habían ejercido las antiguas magistraturas religiosas paganas y heredaban los mismos poderes. Incluido el de coerción cívica y religiosa capaz de atraer—como quiere Brown— a los más deprimidos, pero siendo falso su argumento de que ello significase la desaparición de la expulsión y esclavización de los pobres, que ahora se perfilan en los decretos contra los paganos y sus penas secundadas por la Iglesia que llevaban a la esclavitud y a la pobreza. La atracción ejercida sobre el colectivo de negociantes se ve en el Concilio de Elvira que demuestra entre los obispos una riqueza extraída del comercio y a los clérigos saliendo a negociar de provincia en provincia (cs. 17 y 19). La relación además con la curia parece encerrarse en los cánones 2, 3 y 10 del Concilio de Tarragona de año 516 en el que se alude a la especulación con los precios de las mercancías, la práctica de la usura y el libre préstamo y la obtención de regalos por parte de los obispos que actuaban como jueces civiles. Hay por tanto un cambio ideológico ya latente en el siglo IV en los centros urbanos peninsulares que tienen que ver más con la transformación de las oligarquías municipales hacia el clericato, que con las conversiones producidas en los siglos anteriores como consecuencia de la primera oleada de expansión del cristianismo en nuestras ciudades.

Los principales obispados occidentales surgieron de esta aristocracia provincial que en la Galia está atestiguada con un patrimonio muy disperso por distintas provincias y un alto desarrollo cultural como la familia de Paulino de Nola<sup>14</sup>. Pero por desgracia en la mayor parte de los casos hispanos no contamos con una literatura que denote la clara vinculación con la nobleza de personajes como los asistentes al Concilio de Elvira, Potamio de Lisboa, Paciano de Barcelona, Liciniano de Cartagena, Hidacio de Braga y Orosio que junto con los peregrinos Avito, Egeria y Poemeria (de aceptarlas como hispanas) conforman un primer panorama de elites cristianas peninsulares. Quienes, debido a los contactos establecidos con el exterior y su conocimiento de la cultura clásica, nos llevan a pensar en unos orígenes nobles. No obstante, el poder acumulado por los obispos tras el apoyo de las leyes, ha llevado a Barnes<sup>15</sup> a especular con la posibilidad de que ya en época de Graciano se hubiera producido la conversión de más del cincuenta por ciento de las elites paganas. Claro que el autor saca sus referencias exclusivamente de una literatura cristiana encargada de resaltar precisamente a estas figuras, pues cuando acudimos a los cronistas y panegiristas de la época, su mundo es muy distinto y se pue-

---

<sup>13</sup> (1992), pp. 19.

<sup>14</sup> Venant. Fort. *Carm.*, I, 15, 15 y IV, 1, 7. En Aquitania detectada por la arqueología en James (1993). En el caso de Hispania la nobleza cristianizada más importante en el Valle del Ebro en Castellanos (2000), p. 223 y (1998), pp. 451 ss.

<sup>15</sup> Barnes (1995), pp. 135 ss, ve un avance muy grande en la cristianización de las elites aristocráticas pero la metodología utilizada es cuestionable. Sobre el asunto también Teja (1999), pp. 135-148.

bla de cortesanos y soldados de religiosidad muy ambigua e incluso paganos procedentes de familias bárbaras. Aún así y aunque yo llevaría este porcentaje a finales del siglo IV, es cierto que se dieron las condiciones suficientes como para que el cristianismo, independientemente de su atractivo como religión, se viera ya enriquecido con un número importante de familias procedentes de las oligarquías provinciales que echaron mano a cualquier tipo de estrategia para conseguir los obispados. Pues el papa Gregorio tuvo que recordar a sus fieles que la elección de un obispo era inválida si no se hacía con el acuerdo del Metropolitano, los obispos de la provincia y el pueblo, norma que se recuerda igualmente en los concilios hispanos<sup>16</sup>. En esta línea podemos recordar el ejemplo peninsular más directo de los priscilianistas acusados de acceder irregularmente a los obispados de ciertas ciudades como Mérida y Abula, en conflicto con los intereses de otros grupos obispales y al parecer del Metropolitano de la provincia, en lo que se considera una lucha por el control territorial de la nobleza eclesiástica. Similares motivos encierra el enfrentamiento en el año 463 del metropolitano Ascanio de Tarragona con Silvano de Calahorra por las ordenaciones que hacía el primero junto con Nundinario de Barcelona sin consentimiento del metropolitano; que afectó a su sucesor Ireneo y en cuya reyerta estuvieron implicada las familias más poderosas de la zona que controlaban los territorios de las *civitates* de *Calagurris*, *Turiasso*, *Cascantum*, *Libia*, *Virovesca* y *Tritium*, donde después habrán de establecerse obispados, además del *dux* Vicente que apoyaba al metropolitano. Conflicto que reclamó la intervención del papa Hilario, quien se dirigía a los *optimi et plurimi* provinciales que apoyaban a Ireneo y los *honorati et possessores* de la Tarraconense que apoyaban a Silvano para reclamar el abandono de su sede al obispo de Barcelona<sup>17</sup>.

Pues en realidad desde finales del siglo la carrera eclesiástica era si no la única posible, si al menos la más estimulante para las elites provinciales que no tenían posibilidad de ejercer en la corte imperial y tampoco deseaban hacerlo en el ejército, ambos cada vez más en manos de eunucos y bárbaros. Con lo que desde este siglo estamos asistiendo a los primeros rasgos de feudalización de la sociedad antigua, en la que el obispado se había convertido en un puesto de dignidad, de beneficio económico y de poder; además de adquirir sus propios signos de distinción (como las antiguas aristocracias definidas por Näaf) en la forma de vestir, de actuar, en el ejercicio de la virtud, el monopolio de la cultura y el control del ritual; dejando al diaconado y a los clérigos la transmisión de la doctrina en las lenguas vernáculas que eran las únicas que entendían el mayor porcentaje de la población. Pero también como demuestran los casos hispanos, eran oligarquías en rivalidad por crear y ampliar un patrimonio eclesiástico que consideraban prácticamente privado y muy preocupadas por adquirir demarcaciones territoriales propias a través de un debate ideológico. Hechos todos tamizados jurídicamente en las prohibiciones imperiales a los clérigos desde el año 370 de apoderarse de herencias de particulares

<sup>16</sup> Cs. 5 de Tarragona y 12 de Lérida. La cita de Gregorio en *ep.* 27, 5 y 29, 12, lo que ya antes vemos en Cipriano, *ep.* 68.

<sup>17</sup> Ascanius, *ep.* 14 en Vilella Masana (1990), p. 385 y (2000).

o de impedir que las mujeres fueran diaconisas antes de los sesenta años, obligando a que su fortuna fuese para los hijos<sup>8</sup>. Fenómeno de conversión de una nobleza que, aún cuando no lleva implícita una inmediata conversión de masas, al menos establece el modelo para ello gracias a la estructura socioeconómica del estado tardoantiguo, basada en sistemas de dependencia férreos. Hay por tanto una parte de la aristocracia que se define por la fidelidad al emperador y simboliza el cambio de tiempo, una nueva forma de relaciones sociales, defensora de los nuevos valores y con un peso importante en el control del Estado. Y fue precisamente un pagano, el historiador Amiano Marcelino (27, 3, 12-14.) quien vio desde su posición de laico las ventajas que suponía ser obispo cuando narra las luchas sangrientas por el papado entre los partidarios de Dámaso y Ursicino en la que participó la plebe ociosa: «Si consideramos la ostentación imperante en la ciudad, yo no puedo criticar el que los que ansían este tipo de poder luchan con todas sus fuerzas por conseguir aquello que desean. Y es que, una vez que lo hayan conseguido, se asegurarán el enriquecerse con los dones de las matronas, se presentarán en público en carruajes, irán vestidos con elegancia y podrán ofrecer banquetes de una opulencia superior a la de las mesas de los reyes».

El desarrollo de los obispados en el s. V fue la base de las oligarquías eclesiásticas visigodas que encontramos compartiendo las decisiones con la nobleza laica en el Aula Regia o actuando como asesores (Isidoro o Leandro de Sevilla) de su monarquía. Pero desconozco por desinformación en los textos el proceso que llevó a su afianzamiento en el largo tiempo, más de un siglo, transcurrido desde los primeros síntomas de desmembración de los territorios romanos en el año 407 hasta que encontramos la monarquía visigoda plenamente establecida como católica en el III Concilio de Toledo. Sin embargo el papel desarrollado por las elites cristianas en estos momentos determinó finalmente la creación del estado confesional que fue el visigodo y, por ende, el futuro de los paganos peninsulares. La llegada de poblaciones extranjeras en un número considerable, con la consiguiente desestabilización que produjeron, tuvo que significar un importante freno en las conversiones, al no poderse poner en funcionamiento la estructura del estado encargada de hacer cumplir las leyes. Por lo tanto ya no tendría razón de ser en unas provincias prácticamente autónomas la conversión por temor al castigo imperial y menos aún entre los grupos de suevos, vándalos, alanos y en parte godos que se asentaron en sus territorios. Y es posiblemente en este hecho donde se encuentra la clave de las quejas de Orosio e Hidacio de la vuelta al paganismo de los habitantes de los territorios septentrionales y que por falta de documentación no podemos ampliar a otros lugares. Sobre todo si tenemos en cuenta que el mayor recrudescimiento de las leyes antipaganas tuvo lugar con la dinastía Teodosiana, apenas tres décadas antes de la llegada de los bárbaros y de la época a la que se refieren estos autores. Además de quedar sin respuesta en el discurso obispal la reacción de los paganos des-

---

<sup>8</sup> C.Th., XVI, 2, 20 y 27. Aunque en el año 434 se habrá conseguido que los bienes de los clérigos y monjes muertos sin testamento pasasen a la Iglesia definitivamente. En todo caso la Iglesia prohibió la enajenación del patrimonio en los cs. 3 y 4 del III de Toledo; 21 de Mérida; 16 de Lérida; 2 del I de Braga. Véase el trabajo antiguo pero completo de Martínez Diez (1959) y después Cracco Ruggini (1999), pp. 175-186.

poseídos y perseguidos, una vez derrumbada la organización romana (por ejemplo priscilianistas, gnósticos y elites paganas de toda la Península que no están tan bien reflejadas como las del norte de África). Y que podrían esconderse en algunas de las acciones de la bagauda hispana (¿contra territorios que les pertenecían?) y en la ayuda ofrecida a suevos, vándalos y alanos por las poblaciones hispanas (o por sus dirigentes) para el establecimiento en los territorios de su jurisdicción, como parece admitir Salviano (*De gub.*, V, V, 22) sin aludir a sus implicaciones religiosas.

He abordado en un trabajo anterior la importancia de la nobleza provincial —no sólo en la defensa de los territorios sino también en los pactos de la paz— que está muy bien reflejada en Hidacio. Aunque desgraciadamente Hidacio no se ocupa de las consecuencias religiosas de este periodo con precisión, salvo en su interés por señalar las acciones violentas contra los centros de culto cristianos de bagaudas y bárbaros o como mucho constatar el paganismo suevo, cuyo rey Requila murió siéndolo<sup>19</sup>. Pero teniendo en cuenta el carácter tendencioso del obispo que no duda en resaltar las acciones impías ejercidas contra las iglesias en las ciudades cuando las hay, es muy determinante la existencia de pasajes de su crónica que aluden a centros gobernados por familias nobles donde no parece haber esa organización religiosa. Como sucede en Coimbra con la nobleza de los *Cantabri* o en la defensa del Castro Coviacense, por poner algunos ejemplos; a pesar de lo cual no cabe ninguna duda sobre su papel como representante imperial de los territorios ante los suevos. Lo que quiero decir con ello es que hay una polarización de las poblaciones hispanas en esta etapa, en la que creo que la nobleza cristiana compartió problemas pero no territorios con sus oponentes paganos. Pues las circunscripciones territoriales de estos momentos tuvieron que tener relación con las demarcaciones dependientes de esa nobleza, cristiana o pagana, y que particularmente creo que trasciende el modelo historiográfico de un norte básicamente pagano frente a unas provincias como Bética, Lusitania y parte de la Tarraconense mayoritariamente cristianas. Pues las dificultades que tuvo que afrontar la fuerza militar federada goda frente a las poblaciones y sus señores en el intento de recuperación de los territorios para el Imperio (y a las que sí se refiere Hidacio, con episodios de violencia como el del río Orbigo y la ciudad de Astorga en el norte y en la Bética contra un noble local como Andevoto), son indicios de una disarmonía entre los intereses de Roma y los peninsulares que, particularmente, no creo que tenga relación con la insidia hidaciana de hacerlo derivar de su confesionalidad teórica arriana<sup>20</sup>. Todavía más cuando la casi

<sup>19</sup> He tratado el tema en Sanz Serrano (1995). Es muy controvertido el asunto de la confesionalidad de los bárbaros, pues muchas veces su paso al cristianismo fue sólo una postura política dirigida a estrechar las relaciones con el Imperio. A manera de ejemplo, Eunapio en época de Teodosio consideraba a los godos paganos (*Hist.* 55) y Sozomeno los señalaba cristianizados; pero mientras que los visigodos de Alarico eran cristianos, los de Radagaiso paganos en Orosio, VII, 32-39. Pero a nuestros territorios vinieron las poblaciones muy mezcladas, por lo que hay que suponer diversas confesiones en ellos. De ahí que no creo llevasen a cabo ningún tipo especial de persecución religiosa. En contra de esta opinión García Moreno (2000), pp. 67-79.

<sup>20</sup> Los visigodos en Braga se dieron al pillaje que afectó a las basílicas y a los altares que fueron robados y los clérigos desnudados en Hidacio, *Chron.*, 174 a. 455 y en Mérida en 182 a. 486 con el despojo de altares.

ausencia de concilios y la concentración de los mismos en época ya muy avanzada en el área más romanizada de la Tarraconense (Tarragona de 516, Gerona de 517, Barcelona de 540, Lérida de 546, Zaragoza de 592, Huesca de 598) invitan a pensar en una concentración del elemento cristiano en ella, como también permite afirmarlo el caso del conflicto entre sus comunidades anteriormente señalado. La polarización de este siglo y medio fue la base de la que dependió el futuro religioso peninsular y vino casi a dar la razón al temor agustiniano de que el paganismo resurgiese tras la etapa de persecución, pudiendo ocurrir lo que de antiguo avistaba Sánchez Albornoz de la emergencia del temperamento y los hábitos reprimidos de los pueblos. Aunque lamentablemente no podemos confeccionar para esta época unas líneas claras de la compartimentación del mapa religioso, salvo las sedes obispales que demuestran la existencia de obispos, pero no obligatoriamente de fieles, ya que el terreno del pagano ha sido cuidadosamente borrado en los textos posteriores.

Los mínimos niveles de información sobre el conflicto se recuperan ya avanzado el s. VI, coincidiendo precisamente con la consolidación del estado visigodo ahora ya católico. Este hecho supuso como se sabe la desaparición de otros reinos como el suevo y el acuerdo con la nobleza hispanorromana católica. Como parece inferirse de que uno de sus promotores, el godo Teudis, proclamado en Toledo en el año 531 después del enfrentamiento con su rival Amalarico, estuviera sustentando por un ejército de siervos, mercenarios y clientes sacados de los territorios de su esposa hispana (Isidoro, *Hist. Goth.*, 40-42). Por lo que la etapa previa a la llegada de Leovigildo al poder estuvo precisamente protagonizada por la lucha entre familias, sustentada por distintos bandos hispanos sobre los que desconocemos prácticamente todo. Pero los avatares bélicos hablan de alianzas y de clientelaje y nos llevan hacia familias cristianas que eran las que mejor podían sustentar la idea de continuidad que los visigodos mantenían y, a la vez, eran las interesadas en beneficiarse del tipo de estado que pretendieron establecer. Sobre todo ante el peligro que suponían las regiones de la Bética dependientes del emperador bizantino como foco de atracción de los grupos meridionales. Y la reciente conversión al catolicismo de los monarcas suevos, precisamente por influencia de un Martín de Dumio que venía a establecer lazos de amistad entre esa monarquía y el Imperio Oriental que con ello envolvía en dos frentes el precario reino visigodo. La conversión al catolicismo de Recaredo tuvo siempre en cuenta estos supuestos y vino a sellar toda una etapa de pactos y de fricciones con las poblaciones católicas peninsulares, una vez conquistado el reino suevo por Leovigildo e iniciado el acoso final a la Marca Hispánica. Momento que coincide no gratuitamente con la convocatoria del III Concilio de Toledo que es el que sanciona el pacto con los obispos y margina para siempre a los arrianos y paganos. Solución que ya se había dado en el reino suevo en la convocatoria de los dos concilios de Braga bajo la inspiración de Martín.

La adopción de la lengua y de gran parte del derecho romano y la pervivencia de las principales estructuras administrativas y fiscales, así como el mantenimiento de la autonomías provinciales no fue sólo el intento de emular la gloria de un Imperio ya olvidado, como se mantiene tradicionalmente y hasta cierto punto es muy cuestionable, sino porque así lo exigieron los



pactos estipulados con la nobleza hispanorromana. Pues desde que Ataúlfo lo intentase por primera vez —tras su boda con Placidia— con la nobleza narbonense, los visigodos habían aprendido lo que las autoridades locales suponían para el control de las poblaciones. Pero esa nobleza, si no mayoritariamente, si al menos una parte importante, se amparaba en una ideología capaz de mantener una cohesión que, por ejemplo, la pagana no tenía. En un mundo donde triunfaba el que mejores alianzas era capaz de conseguir, la conversión de las monarquías sueva y visigoda al catolicismo, sorprendentemente casi al mismo tiempo, sólo venía a demostrar que éste era el más preparado para responder al modelo de monarquía que ambos pueblos pretendían. Pero no por su cantidad, pues ni siquiera las fuentes cristianas lo admiten sin objeciones, sino por su cualidad, ya que los católicos eran justo los mantenedores de la idea de la Cristiandad romana, de la universalidad de la ley, la religión y el pensamiento y, con probabilidad, los más predispuestos a aceptar la pérdida de su autoconía a favor de un estado centralizado, lo que quizás no ocurría con los grupos todavía paganos.

La convocatoria del concilio en el año 587 en la iglesia toledana de Santa María, coincidentemente bajo la supervisión del obispo Leandro de Sevilla, supone principalmente y por encima de todo el nacimiento, como se puede comprobar en la lectura de sus cánones, de un programa de cristianización de los territorios dirigido también por el Estado y todavía no concluido a la llegada de los musulmanes en el año 711 (Isidoro, *Hist. Goth.*, 52-53). Al tiempo que la aceptación por parte de la monarquía legitimada de la procedencia divina de la ley, bien reflejada en el *rex eris si recte facias, et si non facias non eris* de Isidoro (*Etym.*, V, 3, 11). El poder hereditario de la antigua nobleza laica está presente en la existencia de dinastías obispaes y en la consideración patrimonial del cargo que podía ser transferido dentro de la misma línea familiar, como sucedió con el nombramiento de Fidel por su tío y protector Pablo de Mérida (*Vitas Patr. Emer.*, V-VI). Y se mantiene en las quejas conciliares sobre la trasmisión de títulos sin la participación de los tres poderes y por designación del obispo (cs. 8 del II de Braga; 4 del VI de Toledo; 3 del X de Toledo y 9 del XI de Toledo) que en ciertos casos se transformaban en actos de simonía al alcanzar el cargo a través de regalos, privilegios o por soborno (cs. 4 del VI de Toledo; 5 del XI de Toledo y 9 del XI de Toledo). Hasta llegar al punto que recoge el c. 19 del IV de Toledo donde se establecían las incompatibilidades cuando se acusaba a determinadas gentes de buscar el episcopado con intrigas o recompensas y se prohibía el nombramiento entre otros muchos de mutilados, convictos de asesinato, infamia, herejía, casados en segundas nupcias, los caídos en las servidumbre, los viciosos y, por lo que nos interesa, quienes habían sido nombrados con anterioridad por su antecesor. No en vano, las antiguas alianzas que hicieron posible la monarquía se encuentran presentes en los motines, golpes de estado, asesinatos de monarcas y disidencias que siguieron caracterizando al Reino de Toledo y en los que la participación obispal fue siempre determinante<sup>21</sup>. A pesar de lo cual, la iglesia visigoda ha dado las

<sup>21</sup> C. 1 del VII de Toledo convocado por Chindasvinto en el año 646 donde se apunta la implicación obispal en los atentados contra el rey y la familia real. Igual los cánones 17 y 18 del VI de Toledo convocado por Chintila en el 638.

figuras más relevantes del reino que supieron combinar su función política con el ejercicio de su cargo y que se encuentran a veces organizadas en sagas familiares, bien recogidas por ejemplo en los *Viris Illustres* de Isidoro (XXIV-XLIV) e Ildefonso de Toledo (II-XIII). Como mera aproximación, Juan, abad del monasterio de Santa Engracia en Zaragoza y Braulio de Zaragoza eran hijos del obispo Fructuoso de Braga, hijo a su vez de un *dux* de Gallaecia; de familias nobles provenían entre otros Apringios de la iglesia Pacense, Eutropio y Justiniano de Valencia, Justo de Urgel, Severo de Málaga, Juan de Gerona, Eugenio de Toledo y sobre todo Leandro e Isidoro de Sevilla que eran hermanos. Aunque resulta ejemplar el caso del abad Frominiano del monasterio fundado por Emiliano en la Rioja, cuyo hermano lo era de la iglesia de los 18 mártires, su hermana Pomponia era abadesa de un monasterio de mujeres y su otra hermana Basila ingresó en él tras la muerte de su esposo<sup>22</sup>.

No es casual por lo tanto el programa eclesiástico desarrollado para la consecución de una estructural final de la red de obispados que, aunque incompleta, refleja su crecimiento en los listados conciliares. Desde una concentración principalmente en Bética como son las sedes de Elvira, hacia una ampliación más hacia el norte con los concilios de Zaragoza y I de Toledo que se complementa con los que se convocaron casi exclusivamente en el Valle del Ebro en el s. V y primera mitad del VI. Sin embargo los Concilios del noroeste (Braga de 561 y 572), coincidentes con los intentos de la monarquía sueva de dar una organización eclesiástica a su reino, estructuraron ya una más amplia red de *Galleciae provinciae episcopi*, concentrada mayormente en los distritos de Braga y Lugo, algunas sedes ya conocidas por la crónica de Hidacio (Astorga, Lugo o Coimbra) y otras de nueva creación para dar vida a la labor misional de Martín (Viseo, Idanha, Lamego, Magnitense, Orense, Tuy y Britonia). En la misma línea los visigodos establecieron un mapa obispal en el III concilio de Toledo del año 589 con un total aproximado de setenta y ocho representantes, entre los que se encuentran las sedes de la Narbonense y las del anterior reino suevo; aunque algunas de ellas duplicadas con los obispos católicos y arrianos, pero sobre todo concentradas en los centros neurálgicos también del interior peninsular, principalmente la zona meseteña y occidental tratando de cubrir los extensos vacíos existentes (por ejemplo Oporto, Badajoz, Segorbe, Dumio, Oca, Arcávida, Iria, Salamanca, Segovia, Sigüenza o Pamplona). Con una mayor proporción en la Cartaginense y muy igualadas en el resto de las provincias. Lo importante de su extensión es la ausencia de sedes más allá del núcleo de Pamplona en el Valle del Ebro y los escasos focos pirenaicos, lo que nos devuelve al problema de la falta de control de estas zonas por el estado visigodo y la redundancia de las fuentes acerca de los focos de paganismo en ellas. Porque el vacío que encontramos en la parte más septentrional de Gallaecia, entre el Tajo y el Guadalquivir y en las montañas del interior de la costa levantina, puede deberse más a la ausencia de población que lo hicieron innecesario. Y si he referenciado someramente este hecho es porque de esta base infraestructural que a

---

<sup>22</sup> Ha tratado recientemente el tema Castellanos (1995), pp. 387 y (1998); con anterioridad, García Moreno (1974) y López Campuzano (1990), pp. 519 ss.

veces ni siquiera supone la existencia de fieles ni de iglesia, partió el empuje para establecer el mapa religioso peninsular definitivo y homogéneo. Y en este sentido volvemos al argumento inicial, pues desde que se convocara el Concilio de Elvira donde se iniciaba la represión de actos paganos entre los cristianos y, salvando los de Zaragoza y Toledo que se concentraron en el problema priscilianista, ningún concilio de los siglos V y VI se preocupó del paganismo. Siendo su cometido principal precisamente el dar cuerpo a la incipiente y todavía tambaleante organización eclesiástica de sus respectivos territorios.

El paganismo (o los paganismos) se presenta una vez más como un problema propio del centralismo suevo y visigodo que vieron en la afinidad religiosa, como antes el estado romano, la garantía de una sumisión política. Los concilios se definieron entonces como asambleas legislativas para regular la marcha de la sociedad con un programa conjunto que no quiso ver en su tiempo Sánchez Albornoz cuando afirmaba que ni legislaron ni juzgaron, sino que movieron la opinión pública a favor de la monarquía en su disputa contra la aristocracia «al obtener el apoyo de los que encarnaban a la par el prestigio de su inteligencia cultivada y la autoridad de representantes del Altísimo»<sup>23</sup>. Que los concilios legislaron es algo que no me cabe la menor duda porque influyeron con sus medidas propias en el espíritu de las leyes, sobre todo contra los paganos, y porque las decisiones conciliares eran acatadas por el estado civil que las hacía propias y aceptaba el papel de ejecutor de las mismas. Y que los concilios además juzgaron lo demuestran los tomos donde el monarca imponía los temas a tratar, que muchas veces tenían muy poco que ver con la normativa de una vida cristiana y mucho con los fantasmas privados de la monarquía y el reforzamiento de los lazos entre la Iglesia y el Estado en los momentos más críticos de su relación. Como pasó ya en época romana donde contradicciones del estado se intentaron solucionar con una pena religiosa —que también lo fue civil— tan tremenda como la excomunión que no sólo afectaba a herejes y paganos, sino igualmente sancionaba el castigo por ejemplo de los usurpadores e intrigantes políticos.

Desde el III de Toledo la identidad religiosa eliminaba a paganos, herejes y arrianos con el acuerdo del monarca, los obispos, abades y *viris inlustribus officii palatini* (IX y XII Concilios de Toledo) que confirmaron las decisiones con sus rúbricas, teniendo algunos de ellos funciones civiles muy específicas como *Sisisclus*, el *rector rerum publicarum* y *Suanila* el *rector rerum fiscalium* del II Concilio de Sevilla. Y de hecho contamos con ejemplos de su labor gestora en el XIII Concilio de Toledo de 683, convocado por Ervigio, en su canon 6 que trata de problemas fiscales. Pero eran sobre todo los concilios aquellos lugares donde el Estado establecía la relación de los obispos, grandes señores feudales, con el mismo exigirse el compromiso *ex nostra sententia* de protección de la vida de los monarcas y de sus familias y de los principios sucesorios de la monarquía siempre cuestionada (c. 18 del VI de Toledo de 638 de Chintila), con la contrapar-

<sup>23</sup> (1962), p. 14. Sobre la trascendencia política de los concilios Martínez Díez (1971), pp. 119-138; He tratado el tema en Sanz Serrano (1986a). Igualmente Carlyle (1950), p. 174 admitió en su tiempo su poder legislativo y King (1981), pp. 43 ss. Recientemente lo ha hecho Salvador Ventura (1998), pp. 229 ss.

tida de establecer la unión de sus pueblos en la fe nicena. O como quería Sisenando en el IV Concilio de Toledo, contra la unión de los pueblos de Hispania para debilitar el reino, lo que no era sólo una asunto político, pues se establecía el anatema en presencia de Cristo y sus Apóstoles a la vez que los sacerdotes convocados exigían del monarca un reinado de justicia, piedad e indulgencia para con sus pueblos, con la amenaza de desobediencia a un poder despótico. Todavía más, el canon 10 del VIII de Toledo, bajo la presidencia de Recesvinto en el año 653, exigía se llevase a cabo la elección del monarca con el voto de los obispos y de los nobles de palacio y no por sedición o por tumulto de los pueblos rústicos. Al respecto son demostrativas —por la impotencia que encierran— las palabras del rey Egica —que se autoconfesaba *religione plenissimus* ante los abades, clérigos, obispos y *comites et viri inlustres* reunidos en el XVI Concilio de Toledo del año 693— acerca de la necesidad de perseguir a los enemigos de la fe con la compensación de que, en caso de morir el monarca, se respetase la vida de su viuda e hijos y se evitase su destierro o la imposición del hábito religioso. Lo que nos demuestra la participación del estamento eclesiástico una vez más en la oposición a una monarquía maltrecha y siempre cuestionada. La fuerza de las decisiones conciliares la expresa igualmente este monarca en el interés por el cumplimiento de sus cánones que se percibe en el mismo Concilio (c. 7) en el que además se exigía la organización de asambleas diocesanas para el conocimiento de las decisiones conciliares, que de esta manera pasaban a tener fuerza de ley, recordando que ello se estipuló ya en el III de Toledo (*lex in confirmatione concilii*). Por último —y sin el ánimo de ser exhaustiva— recuerdo el decreto del XII de Toledo en el que se ve el efecto legislativo de los concilios al señalar que era en ellos donde se ordenaban las cuestiones religiosas que nadie podía descalificar o dejar de observar por ser *constitutionum* con fuerza de ley, en virtud de la autoridad regia (*instituta nostrae gloriae temporibus acta et auctoritatis*) y tal como habían sido redactadas en las provincias por la protección irrevocable de los tribunales. Cuya violación implicaba la excomunión con el consiguiente aislamiento de la vida civil, azotes y la pérdida de la décima parte de lo bienes a favor del fisco.

Las decisiones conciliares fueron por tanto la base de la represión material del paganismo y ello explica la ausencia de un corpus legislativo especial. Pues en efecto no existen leyes que hablen de paganos ni actúen contra ellos, salvo las excepciones de aquellas que remiten a actos de magia. De los cánones emanaron las acciones contra la idolatría, la magia y la adivinación sobre la que se tenían los mismos prejuicios que sus antecesores romanos. El apoyo del gobierno por estas causas y la importancia de la efectividad de los concilios como órganos del mismo se comprueba sobre todo en el hecho de que, pese a la anualidad estipulada por la Iglesia para sus reuniones, en realidad los concilios tuvieron lugar cuando hubo la suficiente protección a la convocataria y la garantía de tránsito entre los distintos dominios eclesiásticos y señoriales que evitaban los peligros inherentes a la falta de este apoyo. Paradójicamente hay dramatismo en las quejas de los reunidos en el XI Concilio de Toledo del año 675 —al que acudieron sólo obispos de la Tarraconense y Cartaginense— contra los enemigos de la Iglesia que permitieron la inactividad ante el error, clara alusión a reacciones contrarias a los mismos y al programa político de su monarquía del esta-

blecimiento de una Iglesia bien organizada y unida frente a los enemigos del Estado, entre los que se encontraban los paganos como los mismos concilios no se cansaban de repetir.

Pues las distancias entre las convocatorias conciliares demuestran igualmente el distanciamiento de intereses. A manera de ejemplo, entre el III y IV Concilios de Toledo pasaron cuarenta y cuatro años en los que estamos desinformados de la efectividad de los acuerdos tomados contra el paganismo que debió de ser muy escasa. Los mínimos seis concilios convocados en los veinticinco años posteriores no trataron del problema religioso al concentrarse más en programas políticos, existiendo después un vacío conciliar hasta el año 680 donde volvemos a asistir, cien años después del convocado por Recaredo, a una arremetida feroz contra los paganos que será la guía de actuación hasta la llegada de los musulmanes tres décadas después. Por lo tanto es de nuevo el peligro político que éstos pudieron representar el que movió a los gobernantes a incidir en el problema, tal como sucedió con los emperadores romanos y con Recaredo al iniciar su programa político religioso. Pues sin contar con los que fueron convocados en Braga por los monarcas suevos, en más de cien años los generales no pasaron de un número de trece en los cuales el porcentaje de asistencia de representantes fue decayendo —pese a sus convocatorias muy dilatadas en el tiempo— desde los casi ochenta del III de Toledo, hasta los no más de veinte representantes del V convocado por Chintila y los IX y X convocados por Recesvinto en 655 y 656. Existiendo una clara recuperación de asistencia en los concilios XV y XVI (convocados por Egica en 688 y 693), de nuevo coincidiendo con la persecución del paganismo, como se supone ocurrió en el último, el XVII de Toledo de 694, en el que a pesar de faltar las actas se especifica en la introducción la asistencia mayoritaria. Coincidiendo con el interés de la monarquía por erradicar unas prácticas y unas creencias que a tenor de los cánones suponían un grave peligro para la conservación y mantenimiento del estado cristiano. Los peligros políticos internos (faciones en un reino muy compartimentado) y externos (invasiones exteriores) llevaron de nuevo a la monarquía a comprometer a los católicos en los apoyos al poder constituido, a cambio del compromiso de eliminar a los enemigos religiosos de la Iglesia que, muy probablemente, pudieron estar coincidiendo con los rivales políticos del monarca y que no sólo eran judíos o arrianos, pues los cánones hablan de idolatría, de errores y prácticas paganas.

Volviendo al debate principal, en los concilios se establecía que la persecución del paganismo era un asunto de todos, pero principalmente de los *duces*, *comites*, *vicarii*, *iudices* y *defensores civitatis*. Los *boni homines* a los que las leyes visigodas y los concilios transferían la acción policial y ejecutiva junto a la nobleza para su desarraigo en los dominios señoriales (*L.V.*, VI, 1, 2-5 y cs. 16 y 18 del III; 11 del XII; 1 y 2 del XVI de Toledo). Los castigos fueron los propios de crímenes de lesa majestad recuperados de la antigua jurisdicción romana (*Antiqua*) en la incorporación a su propio cuerpo jurídico<sup>24</sup>. Lo contenido en el título II, libro VI del *Liber*

<sup>24</sup> El Código de Eurico en el que perviven gran parte del derecho público romano, el godo y también de las costumbres prerromanas, estas últimas negadas por Sánchez Albornoz (1962), pp. 128-169 pero reivindicadas por D'Ors (1960). Pero la mezcla de las distintas estructuras sociales tuvo que trasladarse a las leyes como igualmente defendió D'Abadal (1958), pp 541-585.

*Iudiciorum*, bajo el epigrafe *De maleficis et consulentibus eos adque veneficis*, era castigado—dependiendo del origen social y de su trascendencia— con fuertes multas, flagelación, suplicios, decalvación, expropiación y caída en la esclavitud a los *ingenui* y la venta *in transmarinis partibus* de los ya esclavos (*L.V.*, VI, 2, 1-2-4). La lectura de los cánones conciliares no es menos cruel; ya lo establecía el III concilio de Toledo (c. 16) con el consentimiento del gloriosísimo rey, cuando obligaba a la persecución de la idolatría y el sacrilegio que estaban muy arraigados en la Galia e Hispania y pedía a los jueces y obispos del distrito exterminarlos (*exterminari*) y—salvo la vida— castigarlos con las penas que pudieren (*qua potuerit*), bajo la amenaza de excomunión si no se cumplía con lo establecido, también para los nobles que lo descuidasen entre sus siervos (*familiae suae*). Además, por supuesto, de la pena de excomunión que comportaba en sí misma toda la marginación, coerción y represión de las leyes civiles para con un ciudadano, con el apartamiento de la Iglesia y del mundo de los vivos por distintos periodos o en perpetuidad; con una expiación de la culpa mediante signos evidentes que llevaban al rechazo social, además de la marginación económica y política que implicaba y que arrastraba a toda la familia a la ruina física y psicológica (que solía ir acompañada de la ruina económica y de la expulsión de los cargos, cuando no de la inclusión en un monasterio). Para todo ello resulta ejemplar el canon 11 del XII Concilio de Toledo del año 681 convocado por Ervigio contra *De cultoribus idolorum*, donde los reunidos *in terrore delinquentium* eximían a los idólatras de la pena de muerte porque cualquier acto contra la fe propio de hombres necios esclavizados por el diablo se consideraba ya de por sí la muerte, pero obligaban a los obispos y jueces a erradicar y exterminar estos sacrilegios donde quiera se encontrasen (*sacrilegia eradantur et exterminata truncantur*) y castigaban a sus seguidores con azotes después de ser entregados a sus señores (que mediante juramento vigilarán no se vuelvan a cometer estos crímenes) cargados con cadenas (*onustos ferro suis dominis tradant*). Pero en el caso de que los dueños no quisieran dar su palabra, se consideraba facultad del monarca donarlos a otros, y del concilio el excomulgar a los antiguos dueños que conocían los errores de tales siervos. Para el caso de los libres, el concilio castigaba con la excomunión perpetua y el destierro (*excommunicationis sententia ferientur et aretiori exilio ulciscuntur*). Penas que el XVI de Toledo convocado por Egica, en su canon 2, consideraba para crímenes públicos y privados que debían de ser erradicados por personajes a los que denomina con términos de clara violencia semántica *exquisitores*, *ultores* y *extirpatores*.

Por lo tanto la reacción de la monarquía visigoda no difería de la acción imperial ni en los argumentos ni en las consecuencias penales que de ellos se derivaban. Incidiendo sobre todo en la caída en esclavitud de un número indiscriminado de hombres anteriormente libres que vino a sumarse al de las masas de esclavos ya existentes en sus dominios. Era la caza del esclavo pagano que podemos contemplar por ejemplo en el Teodosiano para los libres que destruían tumbas y que podían ser destinados como tales al trabajo en las minas (*C.Th.*, IX, 17, 1-3) y que entra en controversia con las posturas tendentes a minimizar el peso de la esclavitud en la Hispania cristiana. Pero que contrariamente ayudó al desarrollo y mantenimiento de un comercio afectado por los cambios operados en el mundo mediterráneo después de la caída

del Imperio; comercio ahora en parte nutrido de los propios ciudadanos esclavizados por motivos religiosos. Por lo tanto la persecución del paganismo adquiere en los últimos momentos de la monarquía unos tintes siniestros que sólo se pueden entender en la preocupación de sus dirigentes por la extensión del problema. De unas prácticas que no eran sólo las propias de una población marginal, porque de ser así ni los concilios se hubiesen convocado por esta causa, ni los asuntos hubieran trascendido de esta manera, ni se hubiera desatado la insidia con una carga penal tan fuerte. Por lo tanto es el paganismo de sus estratos más altos el que preocupa a los obispos y a los monarcas y lo que de peligro encierra para la estabilidad del Estado. Y ello explica en parte el aumento de la *familia ecclesiae* sobre la que todavía me voy a detener un tiempo.

## 2. La persecución material: los centros de culto y el sacerdocio pagano

El rescripto dirigido a *Macrobio et Procliano* redundaba en la obligatoriedad de cierre de los templos para evitar los sacrificios y del respeto de sus ornamentos *publicorum operum ornamenta servari* en una fecha tan tardía como el año 399 en que se dejaba constancia de su uso<sup>25</sup>. Con ello se fomentaba el cambio religioso en estos lugares y el olvido de los dioses a los que se cortaba la vía principal de propaganda que era su sacerdocio. Pues como dije provienen de época de Contancio las primeras disposiciones sobre el cierre de los templos, aunque permitiendo el mantenimiento de los situados extramuros para la organización de los juegos públicos (*C.Th.*, XVI, 10, 2-4). Y también las primeras actuaciones violentas de las autoridades, monjes y obispos detectados en la literatura, la mayor parte de ellas en centros orientales como recuerda el *Pro Templis* del rétor Libanio (*Orat.*, 30) y una buena parte de la literatura epistolar del emperador Juliano quien, incansable viajero, tuvo que contemplar los edificios vacíos en sus ciudades y las primeras superposiciones de iglesias sobre ellos (Juliano, *Misop.*, 367 y *eps.* 10, 81, 98, 114 y 136). Aunque la dinastía Valentiniana permitió su mantenimiento pues Amiano (30. 9. 5) así lo refleja y además Graciano en el año 381 todavía prometía respetarlos siempre que no se efectuasen dentro de ellos prácticas adivinatorias y sacrificios (*C.Th.*, XVI, 10, 7-9). Por lo tanto fueron los decretos de la dinastía Teodosiana los que aceleraron el proceso de la desaparición de los centros de culto, al ser castigado el acceso a los mismos con la pena capital y determinarse la requisa para el fisco de todos los lugares donde se colocasen estatuas o altares, dentro de cuyo programa se encuentra la ley dirigida a las Hispanias (*C.Th.*, XVI, 10, 10-15). Decretos de trágicas consecuencias que daban luz verde a las acciones ya iniciadas de violencia cristiana contra los edificios paganos que, en el caso de Oriente, desembocaron en situaciones de violencia que finalizaron, como se sabe, en la requisa de los centros de culto y su expolio mientras las esta-

<sup>25</sup> *C.Th.*, XVI, 10, 15 de Arcadio y Honorio: *Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae huiusmodi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si inlicitis evectioes aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimus. Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur.*

tuas eran fundidas para ser reutilizadas<sup>26</sup>. Lo que fue una de sus causas, pues no en vano Amiano (22, 4, 3) atestiguaba el enriquecimiento de eunucos y sirvientes de palacio con sus despojos. Además de existir la esperanza constatada por Prudencio (*Contr. Symm.*, I, 470-768) y Sozomeno (*HE.*, VII, 20) de que tras el cierre y la demolición de los templos muchos paganos acudieran al cristianismo. Lo que en el s. V transmite el hispano Orosio (VII, 27, 14) en el hecho de que «los más importantes templos de los paganos pasaron a ser iglesias de cristianos». Aún más cuando a ello se sumó la requisa de los conventículos y habitáculos de las sectas heréticas expulsadas de las ciudades que en su mayor número pasaron a manos de la Iglesia (*C.Th.*, XVI, 5, 1-40). Aunque respecto a las sinagogas hubo siempre una actuación muy ambigua, llegándose a prohibir el atentar contra ellas (*C.Th.*, XVI, 8, 8-9; IX, 45, 4 y II, 8, 26), lo que vienen a suavizar una primera etapa de violencia que Demandt<sup>27</sup> ha considerado como los primeros pro-groms judíos. Y que se sumaban a las leyes que dañaban sus intereses económicos, principalmente aquellas que les prohibían tener esclavos cristianos, si tenemos en cuenta que este comercio era uno de sus principales negocios (*Sirm.*, 4 y 16, 9, 2). Pero las leyes citadas no fueron casos específicos para los judíos, sino que formaban parte de la política general de eliminación de cualquier manifestación religiosa.

Fue precisamente el beneficio económico que reportaba la puesta en funcionamiento de las leyes lo que llevó a proteger los edificios y los objetos del expolio en la ley para las Hispanias. Como también se intentó evitar los enfrentamientos producidos por las destrucciones, como se verifica en general en el rescripto de Arcadio y Honorio exigiendo se llevaran a cabo en los distritos rurales sin expectación ni tumulto (*C.Th.*, XVI, 10, 16-20). Pese a lo cual, la disposición del año 435 de Teodosio II y Valentiniano III, los dos últimos emperadores de la dinastía, es clara en la ordenación de la destrucción sin contemplaciones de templos, altares y santuarios por los magistrados y su purificación con la erección de un símbolo de la religión cristiana (*C.Th.*, XVI, 10, 25). Lo que venía a cerrar con broche de oro las esperanzas de Prudencio, Orosio y Sozomeno de que se produjera el trasvase de cultos al cristianismo y suponía su expropiación definitiva. Aunque a la Península llegaba demasiado tarde, debido a la situación de guerra de sus territorios; como también las leyes que retiraban las subvenciones públicas a los templos (*C.Th.*, XVI, 10, 20 y V, 13, 3). Pero que, no obstante, daban vía libre a quienes se sintieran responsables de un Imperio todavía vivo.

Los intentos de destrucción de templos en Hispania debieron comenzar pronto, quizás ya en época de Constante en la Bética, donde los obispos reunidos en el Concilio de Elvira pedían acción a sus fieles pero a la vez recriminaban la muerte gratuita por destruir ídolos (c. 60). O

---

<sup>26</sup> Soz., H.E., II, 1, 5; V, 4, 1-5 y VII, 15, situaciones para todo Oriente que se repiten en Sócrates, *HE*, V, 16 y Amiano, 22, 13, 2. Véase sobre todo el trabajo de Arce (1975), p. 201. En general con la ayuda de las tropas provinciales que utilizaron materias inflamables para quemar los templos y especialistas en las técnicas de reconstrucción según Trombley (1993), pp. 118 ss. y Barnes (1981), p. 261 ss. Sobre los conflictos Aja Sánchez (1998); la violencia religiosa se plasma en la narración del caso del obispo Jorge de Alejandría descuartizado por los paganos en el año 356.

<sup>27</sup> (1998), pp. 400.



conectados con la labor de Martín de Tours en Galia a partir del año 370<sup>28</sup>. Pues las leyes referidas exclusivamente a las Hispanias nos demuestran que no hubo excepción con nuestros territorios, pero sí al menos un cierto rechazo a poner en funcionamiento el cierre de los edificios de culto. Por lo que, las primeras noticias acerca de este fenómeno nos llegan de la mano de las acciones ya en el siglo VI de Martín de Dumio, pero sin su narración pormenorizada que no se presenta hasta la llegada de las grandes hagiografías como la de Valerio que refleja a un Fructuoso en el Bierzo llevando a cabo la destrucción de altares y el aprovechamiento de sus materiales (Valerio, *Repl. Serm.*, I; *Vita Sancti Fruct.*, III, 6; IX, 12; XVI, 6); en la misma época que Emiliano operaba en el Pirineo destruyendo las obscenas obras del diablo. Aunque como complemento contamos con una serie de leyes de época visigoda que han sido recogidas del Teodosiano por su validez posterior que se refieren a la destrucción, violación y reutilización de materiales funerarios, ornamentos y mármoles —incluidas tumbas monumentales— por parte de siervos que violaban la paz de los muertos con el permiso o sin él de sus señores y que dejan entrever la relación de algunos de estos expolios con el tráfico de reliquias de los mártires. Pero que denuncian en general la reutilización de ajuares, ornamentos y mármoles de mausoleos paganos para construcciones privadas, probablemente iglesias, pues se encuentran como acusados también monjes y sacerdotes (*C.Th.*, IX, 17, 1-7 y *L.V.*, XI, 2, 1-2). Las leyes que lo castigan con la pena capital se complementan con el canon 46 del IV Concilio de Toledo que lo hace con tres años de penitencia y la expulsión de la clerecía a los sacerdotes demolidores de sepulcros; diferencia en las penas que implica una cierta permisividad de la Iglesia a unos actos que fuera de ella son considerados como un crimen mayor. Y que muy posiblemente tenemos materializados en la superposición de ermitas cristianas en los antiguos mausoleos de Nuestra Señora de los Arcos en la Rioja, San Fructuoso de Montelios en Braga, S. Pedro de Elorriaga en Lemos y el *martirium* de Marialba. Algo similar nos pueden estar presentando los ejemplos de la cristianización de ciertos ejemplares de la estatuaria indígena dispersa principalmente por la Meseta, norte de Extremadura y Galicia, conocida como verracos (El Bercial en Toledo y el de Villatoro en Avila) a los que se atribuye indiscriminadamente un significado funerario, religioso y ritual en relación con santuarios prerromanos<sup>29</sup>.

Sin embargo además de los factores ya analizados en contra de la efectividad de las leyes, hay otros que derivan directamente de las características de los edificios religiosos. La variedad de lugares de culto puede cambiar la efectividad de la persecución religiosa; no es lo mismo controlar un espacio sagrado en un bosque (*nemus, lucus*), un reducto aislado en las montañas, una

<sup>28</sup> Labor constatada para África posteriormente por Agustín, *eps.* 66, 2; 91, 108; 103; 114; *De civ.*, 5, 26 y en Italia por Jerónimo, *ep.* 107, 2. Para Galia, Sulpicio Severo, *V.M.*, VIII-XIV y *Diálogos*, III, 8 recogidos por Donaldson (1980) y en general Sanz Serrano (1985), pp. 397 ss., con abundante bibliografía.

<sup>29</sup> Ulaca, Capote o Portoloboso y algunos ejemplares con la cruz sobre el lomo o el dorso y muy cercanos a castros con importantes santuarios donde después se establecieron ermitas como Villar del Pedroso y Talavera la Vieja en Cáceres, Castillo de Bayuela en Toledo, Mingorría en Avila y Villalcampo en Zamora. Para más información López Monteagudo, (1989), pp. 14 ss.

cueva sagrada, con construcciones poco visibles o muy simples (como aras y espacios para los sacrificios) donde sobre todo acudían las gentes de los pagi y las villas cercanas, que un espacio sagrado en las ciudades o en santuarios rurales de mayor envergadura (los *aeda*, *fana* y *delubra*). El más inmediato control de los municipios y ciudades más romanizadas supuso una mayor facilidad para la reutilización de sus edificios de culto que quedaron al arbitrio de las autoridades que los gestionaban: magistrados civiles como los *dunviros* y *ediles* en los de propiedad del Estado y las *curias* en el resto. Pues en los cultos cívicos tanto el mantenimiento físico como el económico de un templo dependía del acuerdo de los magistrados y de los recursos económicos del territorio en el que se enclavaban<sup>30</sup>. Por lo tanto la cristianización de las elites municipales significaba una mayor efectividad en la eliminación de los cultos en los recintos, derivándose pronto los impuestos y prebendas hacia la construcción de iglesias. Por lo que se explica el rechazo de los emperadores a su expolio, ya que eran bienes de propiedad pública, aunque la Iglesia se convertía en la nueva institución de carácter religioso a la que sostener con ellos. A los templos por tanto se les privó de sus dioses, de su alimento y de sus fundaciones, de su sacerdocio y de los esclavos públicos y libertos que se encargaban de los trabajos básicos. Y los dioses perdieron sus posesiones porque el Estado, su propietario real, dejó de garantizarlas.

Mientras que los conventículos urbanos que se sostenían con las aportaciones privadas se mantuvieron el mismo tiempo que tardaron en deaparecer sus sectas o en ocultarse. Lo que en el caso de los cultos místéricos debió de ser relativamente rápido por la ligazón que tenían de fidelidad con el Estado, proceso que en el caso de los grupos gnósticos y maniqueos sabemos fue mucho más lento. Lo que sería sincrónico a los templos de cultos no públicos que contaban con su propia organización y financiación, bienes y territorios, por lo tanto con un patrimonio propio. Como el de Hércules en Cádiz, con su extenso recinto y un sacerdocio muy especializado y que sabemos por Ulpiano podía recibir donaciones y herencias<sup>31</sup>. O los casos de los de Endovélico, Ataecina o Vurovio que se nutrían de las poblaciones romanas e indígenas que peregrinaban hasta sus recintos, acumulando en ellos importantes riquezas. Aunque en estos últimos la codicia institucional pudo en ocasiones haber acelerado el proceso de requisa de bienes. Ya que por ejemplo el templo de Gades contaba con estatuas de oro y con un olivo de oro y esmeraldas, aparte de sus ricos ornamentos. Pero en su conjunto es muy difícil establecer un modelo y habrá que tener en cuenta que su pervivencia dependió de la capacidad de acción de los poderes civil y religioso en cada contexto. Mucho más difícil fue el control de las aras y espacios religiosos —con construcciones o sin ellas— en el campo, donde el paganismo tuvo muchas más posibilidades de sobrevivir incluso en sus aspectos culturales, al igual que los santuarios situados en las villas privadas donde la dependencia de su existencia estaba directamente rela-

<sup>30</sup> Como se ve por la *Lex Irnitana* y la *Lex Ursonensis*. Al respecto Mangas (2001), pp. 39 ss.

<sup>31</sup> García y Bellido (1963), pp. 60 ss. y Oria Segura (1997), pp. 26 ss. Recientemente sobre las riquezas de la iglesia de Eulalia en Mérida que guardaba piedras preciosas Arce (2002), p. 198.

cionada con la decisión de sus dueños. Como de nuevo nos recuerda el Concilio de Elvira (c. 40) cuando se refiere al mantenimiento de estos centros con las rentas de los siervos, y los de Toledo a la voluntad de los señores a quienes se encomendaba su destrucción. En ellos la localización geográfica fue más determinante que las propias leyes, quedando más fácilmente ocultos los centros situados en los parajes de menor accesibilidad. Precisamente donde las fuentes prefieren colocar los reductos de paganismo, con lo que dibujan más un mapa arquitectónico que religioso.

La transformación topográfica urbana y rural dependió por lo tanto de todos estos factores pero sobre todo de la cristianización de sus elites que agilizaron todo el proceso. Pero no solamente de las hispanas como Terasia, Prisciliano u Orosio, pues sabemos que en sus territorios tenían posesiones miembros absentistas de la nobleza senatorial y de la familia imperial. Como era el caso de la familia de Teodosio, de Materno Cinegio o de evergetas como Melania y Piniano que las fuentes presentan peregrinando por los lugares santos y convirtieron sus posesiones en especie de monasterios que serían la base de una posterior evangelización. Recientemente, Marcos<sup>32</sup> ha señalado los personajes más importantes de este primer monacato, aceptando a pesar de ello la dificultad de reconstrucción de su historia, pero echando mano de lo que considera ya testimonios de ascetismo, en la carta del papa Siricio a Himerio de Tarragona y en las de Baquiario y Eutropio a mujeres devotas que podrían haber desarrollado este tipo de vida (defendiendo con ello la hispanidad de las peregrinas Egeria y Peomenia); sin olvidar el caso de los nobles de la Bética citados en las cartas de Jerónimo que practicaban la caridad en sus predios. Ejemplos todos que al menos pueden llevarnos a los inicios de la destrucción de templos en sus posesiones. Lo que en la Península además puede ser atribuido a la llegada de los componentes bárbaros que, igual que expoliaron y destruyeron altares cristianos sobre los que estamos bien documentados gracias al interés histórico de Hidacio, pudieron saquear y destruir los edificios dispersos en el campo o en lugares poco defendidos para apoderarse de sus tesoros. Asunto que a Hidacio no le interesó reflejar. Lo que no tiene por qué significar, por otra parte, su abandono definitivo como tampoco lo fue el de las iglesias expoliadas por estos grupos.

Hechos todos que deberían estar probados materialmente a través de la arqueología en la desaparición del espacio pagano y en la superposición de edificios cristianos. Y como dije en otro momento no son siempre coetáneos, pues pueden existir construcciones cristianas «ex novo» o periodo de abandono entre ambos, o de abandono definitivo como veíamos sucedía en algunos mitreos británicos. Independientemente del problema adherido que supone la posibilidad de que muchos de los edificios antiguos, tanto paganos como cristianos, no fueron nunca construidos en piedra, sino en madera. Problema que siempre distorsiona la confección de un modelo al respecto y nos obliga a trabajar con datos incompletos y a huir de relaciones cronológicas poco claras. Pues ni siquiera nos encontramos en la actualidad con la suficiente garantía de

<sup>32</sup> (2000), pp. 201-233. Sobre la labor de la nobleza en este sentido, Blázquez (1985), pp. 157 ss.

poder abordar el cambio topográfico urbano. Aunque la constatación de un material cristiano anterior en gran parte de las catedrales actuales que a su vez están construidas en espacios públicos romanos, nos hace sospechar el trasvase de edificios de acuerdo con la normativa legal, en algunos casos como el de Córdoba muy tempranamente, mientras que en otros como el de Mérida más tardíamente. Por lo que en la actualidad se viene a aceptar un primer periodo de convivencia entre edificios paganos y edificios cristianos que, al menos en las grandes ciudades, se situaron en terrenos periféricos, no ocupando hasta una época mucho más tardía los antiguos foros<sup>33</sup>. Con lo que con toda probabilidad los templos cristianos de las obras de Prudencio e Hidacio en los comienzos del siglo V coexistieron con los paganos; y así debió de suceder con la mayoría de las iglesias más tempranas de los mapas elaborados por Puertas Tricas, Hauschild y Schlunk que suponen el inicio de una actividad edilicia independiente. Como parece desprenderse del caso de Mérida donde actualmente está en discusión la cronología del martirio de Eulalia, situado lejos del centro, en una parte funeraria, que al parecer no tuvo una construcción monumental hasta el s. VI (aunque si *tumulus*) cuando por obra del obispo Masona se construyeron los monasterios y el albergue junto a su cementerio a la vez que otras iglesias emeritenses<sup>34</sup>. Fenómeno que es muy difícil de determinar en los casos de ocupación de antiguos templos, por la nivelación realizada en los centros urbanos en el medioevo que ha hecho desaparecer la época augustea y la tardía y que actualmente lleva a cuestionar antiguas dataciones tempranas de edificios cristianos. Como sucede con la iglesia del anfiteatro de Tarragona que parece visigoda, o las construcciones de Córdoba, Barcelona o Toledo que tardaron en colonizar el antiguo espacio pagano<sup>35</sup>. Ni siquiera podemos atribuir construcciones claras en el reino suevo a excepción de Braga, Dumio o Meinedo donde en general contamos con una auténtica indefinición de las dataciones de los edificios públicos y, por supuesto, mayor del modelo que siguieron en las transformaciones topográficas que se derivaron de la cristianización de los territorios.

Mucho más complejo es el debate en torno a la cristianización de los espacios rurales dependientes de los *pagi* y de las villas donde las basílicas cristianas se construyeron en parte con los despojos de las aras y templos en ellos ubicados. En general se ha defendido una temprana cristianización de los espacios rurales (s. IV-V) siguiendo a los textos literarios que así lo aseguran e identificando como iglesia toda planta basilical encontrada. Presuponiéndose en los casos en que el fenómeno parece un poco más tardío, la existencia de un *hiatus* desde que se produce el supuesto abandono de las antiguas creencias (o un abandono de las villas como con-

<sup>33</sup> Marcone (2000), pp. 53-65.

<sup>34</sup> Como la de Santa Maria, S. Andres, Santiago o Santa Lucia. Arce (20002), p. 198 con la bibliografía más especializada. Más explícito Bernardino (1996), pp. 205-223. Sobre las iglesias urbanas y rurales remito a Schlunk-Hauschild (1978). Parece bastante claro que el templo de Diana en Mérida tuvo una muy larga pervivencia aunque sus excavadores se resisten a admitir su utilización como tal. Véase Marfil Ruiz (2000), pp. 117-141 y Mateos Cruz-Alba Calzado (2000), pp. 143-168.

<sup>35</sup> Como han avisado Gurt i Esparraguera-Ripoll-Godoy (1994), pp. 161-180; véase Díaz (2000), pp. 403-423 y García Moreno (1978).

secuencia no comprobada de las invasiones bárbaras) hasta que se coloniza con un recinto cristiano. Pero al cuestionamiento de que las villas hayan sufrido este proceso desde el siglo V, se suma el más actual de la fiabilidad de los modelos establecidos a partir de unas cronologías iniciales dependientes de excavaciones precarias, o de análisis arqueológicos y tipológicos de los edificios que no tienen en cuenta otros muchos factores. Con lo que se especula con una nueva datación para las iglesias hasta ahora consideradas como muy tempranas —que se empiezan a fechar no antes del siglo V— de Torre de Palma (Portugal), Casa Herrera (Mérida), Gerena (Sevilla), Vega del Mar (Málaga), La Cocosa, Villa Fortunatus en Huesca, El Bovalar en Mérida, Santa Margarida en Martorell, Francoli en Tarragona, Ventosilla y Tejadilla en Segovia y Herrera del Pisuerga entre otras. Algunas tan emblemáticas como el mausoleo de Centcelles, que actualmente se estipula pudiera tratarse de una sala termal, y quedando como tempranamente seguras escasamente las de Alcuía, Marialba y la Alberca para finales del s. IV<sup>36</sup>.

De forma que se alargan en el tiempo las cronologías, incluso para aquellas consideradas claramente visigodas de El Trampal en Cáceres, Santa María de Melque, S. Pedro de la La Mata en Toledo, S. Pedro de la Nave en Zamora, S. Juan de Baños en Palencia, Quintanilla de las Viñas en Burgos, Nazaré y Balsemão en Portugal, Santa Comba de Bande en Orense o Santa María de Mijangos en Burgos. Estando abierto actualmente un interesante debate sobre las diferencias entre lo paleocristiano y lo visigodo y de éste con lo omeya que se continúan sin grandes fisuras en sus estilos. Que se centra en el análisis de la estructura y los rasgos estilísticos de las iglesias y con mayor o menor acierto en la posibilidad de que algunas sean de época Omeya que es cuando se dieron las condiciones técnicas necesarias para la transformación constructiva. Postura defendida sobre todo por Caballero y que afecta a la superposición de cultos en el templo de Ataecina con la ermita de Santa Lucía del Trampal y a otro de los bastiones de culto de época visigoda que es la iglesia de S. Juan de Baños de Cerrato, construida posiblemente en un lugar dedicado anteriormente a divinidades acuáticas, y donde se conserva la dedicación del monarca Recesvinto del año 661, que el autor ha querido ver como una reutilización de Alfonso II interesado en entroncar su monarquía con el reino visigodo. Con lo que introduce la posibilidad de la existencia de hiatos intermedios y la datación postvisigoda que afectaría igualmente al resto de las anteriormente citadas. Lo que ha sido constestado por otros autores, entre ellos Arbeiter, con argumentos más tradicionales<sup>37</sup>. A todo ello se viene a sumar

<sup>36</sup> Muy recientemente toda esta problemática en Caballero Zoreda (2000 b), pp. 207-247 y para Centcelles N. Duval (1993) p. 173. Otros cuestionamientos metodológicos en Godoy Fernández (1998), pp. 311 ss. que cuestiona las fechas porque no hay mobiliario litúrgico, como en Barcino, ni signos en la planta basilical que indiquen cristianización. Listados de las villas se ofrecen en los trabajos de Fernández Castro (1981), pp. 383 ss, con posturas muy tradicionales y (1982); Gorges (1979) y Schlunk-Hauschild (1978). Sobre los cuestionamientos principales Cerrillo y Martín de Cáceres (1978).

<sup>37</sup> Caballero (1987), pp. 62 ss. Más recientemente (2000 a), pp. 91-132. El debate ha generado una interesante publicación dirigida por Caballero-Mateos (2000) donde se recogen sus posturas, pp. 207-247, la respuesta categórica de Arbeiter, pp. 249-263 que se aferra a la validez de la inscripción visigoda y a la influencia que el arte paleobizantino tuvo que tener en el visigodo, con lo que se pueden confundir sus rasgos con los de época Omeya, y las posturas cuidadosas de Barroso Cabrera y Morín de Pablos, pp. 279-306.

la errónea consideración de que toda planta basilical es cristiana, que en realidad ignora la importancia de estas construcciones en el mundo pagano como centro de relaciones de los habitantes dependientes de la villa; con lo que, mientras no existan otros indicios que nos permitan una adscripción incuestionable cristiana (pilas bautismales, cerámicas u objetos de culto e inscripciones, fósiles guía) no podemos afirmar si se trata de un edificio cristianizado. Aunque en su síntesis y por desgracia, se suelen solucionar los desequilibrios cronológicos con la búsqueda de hiatos respecto a los anteriores centros paganos —si los hubiere— que en realidad se establecen en la negativa a admitir una pervivencia larga del paganismo.

Lo que deja en el aire la cuestión, a mi juicio básica, de dónde acuden los paganos a los que se les ha privado de sus edificios y no se les ha reemplazado por otros durante décadas, teniendo en cuenta que los santuarios —sean del tipo que sean— están en función de un poblamiento. La respuesta se da en una doble vía: o practicando la idolatría en las encrucijadas, bosques, aguas etc, lugares donde antes se situaban sus aras y santuarios, o en el recogimiento del hogar. Justo los lugares que señalan los textos, con lo cual los no documentados ni todavía probados «hiatos» arrojan un saldo a favor del paganismo. Y baste recordar también la pervivencia de exvotos y materiales de uso en antiguos santuarios rupestres localizados en parajes agrestes en torno a las principales vías de comunicación y cristianizados en la toponimia del Collado de los Jardines o el Castellar de Santiesteban; o como ya he apuntado muchas páginas atrás la cristianización de la toponimia en antiguos lugares de culto pagano con divinidades sobre todo de carácter salutífero, pero que se pueden ampliar a otros tipos de centros y santuarios. Pero los cambios en la toponimia y la topografía pueden tratarse de fenómenos mucho más tardíos, digamos medievales en bastantes casos, como yo misma he comprobado respecto al santuario de Barcina de los Montes dedicado a Vurovios, el dios que ha dado el nombre a La Bureba, comarca donde se desarrolló la rica industria de sarcófagos paganos y cristianos, al mismo tiempo que se mantuvo en gran parte pagana, no produciéndose su total cristianización hasta época medieval donde se convirtió en un punto referencial del Camino de Santiago. En sus alrededores, rodeados de bosques y en relieves montañosos se conservan cuevas que contienen materiales tardíos que podrían ser explicados más coherentemente como lugares de culto que de hábitat, con lo que se explicaría mejor su ocupación medieval por eremitas que cristianizaron el territorio. Como al menos se ha demostrado en la cercana Santo Domingo de Silos y en la más lejana zona del barranco sagrado del Lobatón en Segovia, donde se mezclan las pinturas rupestres con la cerámica romana y los eremitorios visigodos. Pues la organización eclesial en su aspecto material viene prácticamente a acomodarse al desarrollo general de la creación de los obispados y el control de los territorios. Siendo precisamente las iglesias más tardías las construidas en los más septentrionales (las de la polémica visigodos-omeyas), sobrepasando muy difícilmente el alto Valle del Ebro más allá de la Rioja. Pues la región navarra y burgalesa más oriental son en general de cronología posterior, como se ha demostrado en Santa María de Mijangos o en la ermita de Ubierna en Burgos que se ponen en relación con la cristianización de Alto Valle del Ebro en época plenamente visigoda. Aunque últimamente se

están detectando algunos restos de primitivas comunidades cristianas en regiones más marginales como Pamplona e Iruña que al final no dejan de ser centros urbanos romanizados, ya que en general el resto del País Vasco cuenta con pocos rastros de cristianización, a excepción del caso de Buradón en Álava y ermitas muy tardías dispersas<sup>38</sup>. Incluso el testimonio del Dumiese trasvasa difícilmente los límites de la Galicia meridional al pie de los rebordes montañosos, salvo Britonia, Orense y Lugo. A pesar de los esfuerzos de quienes quisieron adecuar al siglo VI el modelo ideal de una futura red de iglesias parroquiales —llenando de interpolaciones en el s. IX el *Parrochiale Suevum* sobre una primitiva confección del s. VI— controlada por las supuestas 13 sedes episcopales dependientes de Braga y Lugo y en la que se incluyen 133 parroquias —tanto urbanas como rurales— que Díaz considera se acoplan en parte a antiguas circunscripciones gentilicias, en su mayoría en el eje Tuy-Bracara-Porto<sup>39</sup>. Pues la cristianización de los castros se produjo mucho más tarde en Galicia, Asturias y Cantabria, cuando éstos se encontraban abandonados, al igual que sucedió en antiguos centros militares ya sin uso como Rosino de Vidriales o Monte Cildá<sup>40</sup>.

Volviendo al argumento inicial, la desaparición de los centros de culto paganos supuso también la de su sacerdocio en los centros públicos, cuyos privilegios fueron anulados para ser traspasados básicamente al sacerdocio cristiano. Pero las mismas leyes contra los sacrificios y del cierre de templos quitaban sentido a su existencia. Al respecto es de absoluta ternura la descripción hecha por Juliano (*ep.* 79) del sacerdote cristiano Pegaso que había sido un antiguo sacerdote pagano y que fue su guía en la visita a los centros de culto de Ilion, cuyas llaves tenía, lo que le permitía conservar las estatuas de los dioses cuidadosamente y deambular por ellos con piedad sin efectuar los signos cristianos; justificando el futuro emperador su paso al cristianismo por salvar las sedes de los dioses pero también por ambición de poder. Este documento, que por supuesto no se refiere a Hispania, está lleno de sugerencias entre las cuales entrevemos la necesidad o conveniencia de que antiguos sacerdotes paganos asumiesen la responsabilidad del nuevo culto para velar por el mantenimiento de los edificios y los objetos, así como seguir escapando a las cargas municipales, fiscales y militares. Además de que su posición ya de por sí privilegiada económicamente les hiciera concebir el sacerdocio como una forma de integración en la vida civil que no les impedía ni la organización de una familia, ni el ejercicio de una profesión, ni el patronazgo de una ciudad, justo los ambientes en los que en un principio se podía igualmente desenvolver el sacerdote cristiano. Lo que quizás no fue tan fácil para el sacerdocio de cultos más exóticos como los *galli* de Attis, los *hierophoroi* de Isis, los encargados de oráculos o de los rituales de incubación, que no sólo se dedicaban plenamente al ejercicio de sus actividades religiosas sino que, como en el caso de los

<sup>38</sup> Azkárate (2000), p.315-317. Las principales ermitas en S. Juan de Markínez en Estébaliz y La Trinidad en Forua (Guernika).

<sup>39</sup> Estudiado por David, recientemente Díaz (1998), pp. 36 ss. y (2000), pp. 403-423.

<sup>40</sup> Mangas (1983), pp. 20 ss. Al respecto García Merino (1977), p. 165 ss. considera que la iglesia de S. Esteban de Gormaz está construida por ejemplo sobre un antiguo núcleo prerromano.

dos primeros, lo hacían revestidos de una forma de vida especial y de unos signos externos. Como tampoco el sacerdocio menor que tenía a su cargo el mantenimiento de los cultos y el cuidado y conservación de los templos, muchos de ellos de la clase servil. Sobre todos los cuales las fuentes cristianas no han dejado constancia y todo lo que podamos afirmar al respecto puede quedar en meras conjeturas probabilísticas. Pero enfrentándonos con la posibilidad de reciclajes, es más fácil explicar el arraigo dentro de los cuadros eclesiásticos de prácticas paganas ya vistos en los concilios, de la existencia de esposas y concubinas a su lado y la adhesión hasta época tardía de algunos de ellos a las prácticas adivinatorias y a los rituales más variados.

Menos aún podemos afirmar respecto al sacerdocio indígena. Sobre el que algunos especialistas han dudado ya para época prerromana, en la búsqueda de una institución de tipo druídico a la que no tiene por qué responder la organización religiosa peninsular<sup>41</sup>. Pero en el escaso espacio que puedo destinar a este asunto quiero aludir a algunos de los casos de ejercicio del sacerdocio entre personajes indígenas significados: los que parecen estar encerrados en términos como *Eniorosi*, *Equaesio* y *viros veramos* de Peñalba de Villastar y Contrebia, el *Ouatius* de Queiriz en Beira Alta en Portugal, el *Calpurnius Rufinus* que aparece como sacerdote del santuario de Panonias y probablemente algunos de los personajes que dedicaron a sus dioses. Además de la conocida *puella* pitonisa de Clunia y todos aquellos que cuidaban de los sacrificios y los vaticinios en santuarios prerromanos que se mantuvieron hasta época tardoantigua. Personajes que no perdieron con la conquista sus privilegios respecto a sus divinidades gentilizas, aunque no estuvieran colegiados ni gozasen de las prerrogativas del sacerdocio romano, como herederos de aquellos que auscultaban, por ejemplo, a las víctimas animales y humanas en los sacrificios lusitanos. Y sin que tenga sentido pararme más en una realidad ya admitida por los especialistas, solamente quiero afirmar que la persecución del paganismo afectó igualmente a un sacerdocio indígena. Pues hubo sacerdotes porque hubo especialidades religiosas y porque contemplamos en algunos santuarios rasgos que hacen presuponer industrias como las de exvotos o cerámicas que tenían que ser controladas, así como por el hecho de funcionar como centros de cohesión territorial en los que se crearon vínculos políticos y sociales que tuvieron que ser bien manejados. Pero además hubo sacerdocio porque hubo bienes, tesoros, territorios y edificios más o menos complejos que administrar, porque hubo fiestas y ritos. Personalmente sigo considerando muy sugerente la hipótesis ya presentada de Crespo Ortiz de Zárate sobre su labor en la conservación de los teónimos indígenas en el registro epigráfico, que ha permitido su reconocimiento actual, y en su papel político como enlace entre las comunidades indígenas y el mundo romano, sin cuya existencia los dioses hubieran desaparecido al arbitrio de las individualidades o se hubieran diversificado en «múltiples y dispersas creencias seudorreligiosas». Pues bien, este último punto que supone el mantenimiento de la tradición religiosa por parte de una elite me pare-

---

<sup>41</sup> Urruela Quesada (1981). En contra Marco Simón (1994), pp. 36 ss.



ce el detonante de la situación en el Imperio cristiano. Pues precisamente su relación con el mundo colonial, pero en espacios de poblamiento fundamentalmente indígena y con santuarios fuera de las urbes más romanizadas, relanzó el cambio hacia una cristianización rápida de su sacerdocio que pudo mantenerse más tiempo fuera del control de los obispos. Y porque además la mayoría de sus templos, al ser mucho más humildes y carecer de las riquezas de los urbanos, escapaban a las primeras iniciativas de los ladrones de patrimonios. A lo que debemos sumar que en estos espacios su existencia dependió mayormente de la voluntad de las elites locales con el suficiente poder económico e influencia política como para mantenerlos o destruirlos. A no ser que éstas se cristianizaran o se vieran obligadas a huir fuera del territorio para escapar de las leyes o, como parece vislumbrarse en los concilios visigodos, su reafirmación territorial después de la caída del Imperio les llevase a defender más fuertemente sus creencias y tradiciones hasta el nuevo ambiente que supuso la actuación de la monarquía visigoda.

Y es por esta razón que Isidoro en sus Etimologías no habla de magia ni adivinación, sino de magos y adivinos (como las leyes) y, cuando se leen los concilios y salen a colación los actos idólatricos y los errores paganos, hay hombres y mujeres concretos que se encargan de practicarlos y otros de dirigirlos, los vaticinadores, augures, encantadores, los harúspices, los salisatores, hidromantes, necromantes, encantadores, sortílegos, matemáticos y confeccionadores de horóscopos sobre los que no creo necesario volver. Hombres y mujeres que provenientes de cultos y sacerdocios variados fueron homogeneizados por una semántica cristiana globalizadora. Que es lo que eran a los ojos de los cristianos. Hombres y mujeres que ejercieron en los antiguos espacios dedicados a los templos de los dioses expulsados del cielo como decía el Dumense, en los espacios vacíos de ellos en las aguas, en los montes, en los árboles y en la clandestinidad de los ambientes domésticos. Aquellos que presidían las festividades denunciadas en las fuentes, los ritos vulgares de los sacrificios, los ridículos rituales citados por los concilios, los que sanaban enfermos, conjuraban a los muertos, vaticinaban con las aves y las entrañas de las víctimas, preparaban pócimas para los campos y las viñas o practicaban maleficios con los hombres. Mantengo por lo tanto que la mayoría de los especialistas tratados en las fuentes como adivinos y magos fueron en gran parte el último reducto del sacerdocio pagano que es interpretado de esta manera por las fuentes cristianas. Y que sólo en ciertos casos pudiera tratarse de embaucadores del vulgo o hechiceros. Pues de ser reductos aislados de este tipo, ni los concilios ni las leyes hubieran puesto tanto énfasis en su persecución ni los hubieran relacionado con las costumbres paganas, ni hubieran establecido reuniones sinodales, muy difíciles de organizar, para denunciar su existencia. Son los personajes que retando a las fuerzas hostiles mantuvieron quizás la esperanza en sus fieles en un mundo de desasosiego y de fuerte pérdida de identidad social, a través de unos ritos desprovistos de su parafernalia inicial, transformados por efectos de la persecución y marginados en lo oculto. En la Tardoantigüedad el brujo y el embaucador estrecharon lazos documentales con el sacerdocio pagano porque los nuevos magistrados religiosos ya sólo pudieron ser cristianos.

### 3. *La familiae ecclesiae*: los paganos y el patrocinio religioso

En general la historiografía actual ha dado poca importancia al enorme peso que tuvo el sistema de patrocinio y la pervivencia del sistema esclavista en las relaciones entre paganos y cristianos. Sin embargo, el mismo fenómeno de la superposición de templos y de la conversión de las elites urbanas y dominicales nos lleva irremediabilmente al inicio del análisis de las consecuencias que las leyes antipaganas tuvieron para las poblaciones más desfavorecidas. Con ello no trato de hacer una exposición del sistema de patrocinio, ni mucho menos de las características de la esclavitud en Hispania que son temas que desbordarían este trabajo, sino centrarme exclusivamente en los puntos referenciales que afectan directamente a la conversión al cristianismo y la erradicación del paganismo que no tienen por qué ir parejos. Además de aclarar que en este apartado es quizás donde encontramos el lado más humano del conflicto, ya que no tratamos solamente de las consecuencias de una legislación punitiva y violenta, sino que nos movemos dentro del marco de las relaciones humanas más directas; que, si bien unas veces supusieron el forzamiento a aceptar unas condiciones religiosas, en otras ocasiones denotan un acercamiento voluntario a una religión que podía suponer una mejora en las condiciones de los siervos. Lo que en un sentido u otro tuvo unas consecuencias claras en la expansión del cristianismo en los territorios rurales.

El sistema de dependencia de las poblaciones libres respecto a la nobleza fundiaria está constantemente presente en los textos hispanos. En trabajos anteriores me he ocupado de su influencia y dominio ya en el siglo V y de sus consecuencias históricas. Basándome sobre todo en las figuras de la crónica hidaciana que aparecen como patronos de las poblaciones concentradas en *castella* y *civitates* a la llegada de los bárbaros, y en las referencias de varios autores a Dídimo y Veriniano a quienes Orosio sitúa defendiendo heroicamente los territorios septentrionales con unos ejércitos compuestos por *servuli* y *vernaculi* de sus predios<sup>42</sup>. Pero particularmente he incidido en los textos de Salviano de Marsella acerca de la precaria situación de las poblaciones hispanas como consecuencia del sistema impositivo romano y del expolio ejercido por los jueces que llevó a parte de la población hispana a buscar salida, además de en la *bagauda* y el bárbaro, en el patrocinio de forma individual o colectiva (*vicorum* o *vicanorum*). Lo que el autor veía como la pérdida inmediata de sus bienes (*ut patres habeant defensionem perdunt filii hereditate* en *De Gub.*, V, VIII, 39-40 y V, V, 21-28) y de la libertad, para caer en la esclavitud si no jurídica, sí al menos de hecho (*quos esse constat ingenuos, vertuntur in servos* en V, IX, 45). Testimonios que reflejados en el Teodosiano y en la legislación visigoda dan una idea de la tremenda situación de dependencia de los hispanos frente a los dueños de grandes patrimonios. Que corre prácticamente paralela a los esfuerzos de los emperadores y monarcas por contrarrestar la fuerza de una nobleza perfectamente consolidada en este sistema. Pues teniendo en cuenta que el impago de los impuestos, tanto en el mundo romano como en el visigodo, suponía la caída en la esclavitud, la llegada al patrocinio no era otra cosa que una forma de suavizar

<sup>42</sup> Sanz Serrano (1986b), pp. 225. Sobre la situación territorial Revuelta Carbajo (1997).

ese sometimiento<sup>43</sup>. A través de la caída en una nueva manera de servidumbre que puede ser una de las causas principales de conversiones voluntarias por coerción como denota su presencia, una vez más, en los cánones de Elvira que establecen la obligatoriedad de la vigilancia de los siervos en cuestiones religiosas.

Las consecuencias de la acción de los patronos vienen narradas alegóricamente por la hagiografía en el caso concreto de la conversión de los judíos de Mahón en el año 418, contada por el obispo Severo, que había sido precedida por el sueño de una virgen (a la que una mujer que podía simbolizar la sinagoga le ofrecía todos sus campos y posesiones), supuestamente gracias a la llegada de las reliquias del protomártir Esteban de camino hacia la Península y los milagros que realizó. Pero que en realidad tuvo lugar después de la conversión —tras un debate público— del rico mercader y jefe de la sinagoga, Teodoro, que había sido además el patrono del municipio, junto con la de dos principales de la secta que habían ostentado los cargos de curial y *defensor civitatis*. Que en la lectura literaria cambiaron por convencimiento, gracias a los vaticinios, las señales que aparecieron en el cielo y el fervor de la multitud. Analizando las leyes, después de que estos prominentes tuvieran vetado el derecho a ejercer sus cargos, al comercio y a la herencia y aparecieran en el relato unos monjes cristianos como fomentadores de la violencia pública contra los judíos<sup>44</sup>. Pero lo importante para mi argumentación es que estos personajes, después de su conversión, arrastraron consigo a sus familias y clientelas —*plebem suam*—, con la única reacción de las mujeres que poco o nada tenían que perder y que apedrearon a los cristianos que se aproximaban a destruir la sinagoga, cuyos libros fueron requisados y en cuyo lugar el mismo Teodoro construyó una iglesia. Y al respecto me quiero referir brevemente al argumento de Enjuto Sánchez<sup>45</sup> que basado en las leyes de expropiación de los templos para la *res privata*, supone el subarriendo de los mismos a hombres libres o su entrega a los bárbaros, fenómeno que valida exclusivamente para Oriente —aunque a tenor del conjunto de la información que manejamos podría extrapolarse igualmente para Occidente— donde las expropiaciones están plenamente atestiguadas; y a partir de él suponer el beneficio que este subarriendo (o donación o venta) pudo suponer para una nobleza cristiana que de este modo acumularía extensísimas propiedades. Lo que no sólo supuso tierras, beneficios fiscales y otras riquezas, sino también los esclavos y dependientes de esos predios, además de los esclavos públicos destinados al servicio de sus templos. Sin necesidad de ahondar de nuevo en toda la problemática ya analizada de las acciones legales contra los paganos, y a tenor de las que sufrieron los priscilianistas de quienes me voy a ocupar inmediatamente, planteo la posibilidad de que una parte de las extensas posesiones en las provincias de las que gozaron por ejemplo

<sup>43</sup> *C.Th.*, V, 17, 1-3; 14, 30-34; XI, 7, 4; XI, 3, 4; XIII, 103; XII, 6, 19 y 21. Hay un decreto para la Península en el 369 dirigido por los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano al vicario Artemio en *C.Th.*, II, 26, 1. En época visigoda la situación no había mejorado pues los nobles imponían sus propios tributos en L.V., XII, 1, 2; la V, 6, 5. Sobre todo el problema Verlinder (1934), pp. 293 ss.

<sup>44</sup> Severo, *ep.* 5, 1. Sobre el problema González Salinero (2000), pp. 267-277; Marcos (2000), pp. 224; Amengual i Batle (1991) y Hopkins (1999), p. 416.

<sup>45</sup> (2000), pp. 407-423.

Melania y su esposo Piniano pudieran ser una consecuencia de estas actuaciones, a raíz de las leyes restrictivas de la dinastía teodosiana. Que además fueron territorios en parte dedicados junto con sus poblaciones a la vida monástica, lo que no quiere decir que de hoy para mañana se construyeran monasterios en ellos (creencia que ha desatado un importante debate entre quienes se dedican a los orígenes del monacato y en el que no voy a entrar), sino que en teoría se consideraron «cristianizados» a través de unos actos simbólicos, como son su pertenencia a una familia cristiana y, muy probablemente, el inicio en ellos de una política constructiva de iglesias rurales y de destrucción de altares, ídolos y construcciones paganas<sup>46</sup>.

Pero son principalmente los cánones conciliares los que nos acercan a un fenómeno sin paragón donde se pueden rastrear con fidelidad los mecanismos que llevaron a la conversión en un tiempo cuyo final se adentra de lleno en el Medievo. He defendido en otro momento que esos mecanismos parten de la misma estructura familiar para trascender a unos niveles más complejos que afectaron con fuerza a esclavos y dependientes, la familia nobiliaria, y en los casos mejor documentados a la *familia ecclesiae*, que como uno de los testimonios de lo que fue el patrocinio tardío, estuvo compuesta por el obispos que ejercía la función de patriarca, y una serie de dependientes jurídicamente libres, libertos y esclavos. Ya que la nobleza eclesiástica, por sí misma y por su posición en el esquema económico del estado cristiano, fue la mayor beneficiada por el sistema de patrocinio, de las leyes antipaganas y de las que favorecieron y justificaron el sistema de esclavitud. Pues aunque el análisis del último es algo que se merece una monografía, quiero resaltar que no hay trampa ni cartón en los documentos que explicitan su existencia y su condición. Y que la ambigüedad del término *servus* es más historiográfica que real en la época que trato, ya que parte de posturas contemporáneas a los hechos —como la de Jerónimo o Agustín— que intentan suavizar la condición de los esclavos, con una retórica y un posicionamiento que son también propios de la legislación cuando penaliza la matanza de esclavos o su prostitución forzada y la separación de los miembros de una familia (*C.Th.*, IX, 12, 1; XI, 16, 3; XV, 8, 2), lo que no anula su existencia ni sus condiciones reales. Pues en lo que se refiere a los textos hispanos, el esclavo (*servus, puer, ancilla...*) aparece siempre tratado referencialmente distinto al libre o al liberto y los castigos que sufren son también distintos y cuando el término se utiliza metafóricamente para aludir a los siervos de Dios tiene un sentido de absoluta sumisión ante la divinidad que decide sobre su vida y las condiciones de su existencia<sup>47</sup>. Lo que no significa que las condiciones reales del esclavo y del libre dependiente no se aproximen peligrosamente; sobre todo desde que el último es adscrito a la profesión y al sueldo, negándosele cualquier tipo de movilidad espacial y de libertad para decidir su propia vida. Como hay que tener en cuenta igualmente que un libre que no pagaba los impuestos o era con-

---

<sup>46</sup> Gerontio, *Vita Melaniae Iunioris*, II, 22 y 57; Paladio, *H.L.*, LXI, 5. Véanse los pormenores de la obra de estos personajes en Blázquez (1985) y Vilella Masana (1990), p. 385, aunque no contemplan esta posibilidad y creen que provenían todos sus territorios del patrimonio familiar. Sobre formas de patrocinio en general Krause (1987).

<sup>47</sup> De hecho los concilios que esclavizan a los libres, a los servi que ya son esclavos los venden fuera de las provincias y los encadenan. Sobre la retórica del término en Jerónimo ha trabajado L'Huillier (2000), pp. 215-233.

denado como tal por ciertos delitos, por matrimonio, o por nacer de un esclavo y una mujer libre seguía siendo para sus familiares y vecinos algo muy distinto que un esclavo comprado, pese a lo cual las categorías jurídicas siguieron invariables. Pues también en el antiguo mundo romano las condiciones de los esclavos variaban entre, por ejemplo, los domésticos que hasta podían tener una familia y heredar, y los que trabajaban en las minas. Pero rodeos aparte, las leyes visigodas y los concilios contemplan en dos vías distintas la caída en esclavitud del libre pagano y la venta del esclavo (que ya no puede ser esclavizado) como ya vimos en *transmarinibus partes*, lo que vino a sostener el ya precario comercio de esclavos. Y sus distintas alusiones al paganismo diferencian igualmente entre el pagano *ingenuus* y el pagano *servus* con unas claras diferencias en el trato. Por lo tanto hay una contrastación jurídica y social entre los distintos grupos y esta misma se detecta, a pesar de los circumloquios, en la concepción de la *familia ecclesiae* de Isidoro, muy similar por su condición a la de los *famuli*, *servi* y *ancillae* (*Etym.*, IX, 5, 12-14; IX, 4, 36-48 y V, 25, 1).

El impacto más directo de la dependencia religiosa se dió como defendí en su momento, primero en la familia donde la esposa y los hijos permanecían *in manum* del padre también en esta materia. En este sentido tienen su lógica las leyes que desde el s. IV prohibieron dar en matrimonio a mujeres cristianas a judíos, heréticos y paganos; primero para evitar ser mancillada la mujer y segundo para evitar la transmisión de falsas ideas a su descendencia. Principios que estuvieron presentes igualmente en los concilios de Elvira (que repite la disposición de la ley) y Zaragoza donde se trataba de impedir la oración y el estudio con hombres ajenos a la familia (c. 1). Los concilios visigodos mantuvieron estas ordenanzas aunque ya no aparezcan paganos en ellos, sino judíos y heréticos, salvo en el caso de que hubiera conversión previa del esposo de por medio (c. 14 del III Concilio de Toledo); pero de no darse este supuesto obligaban al bautismo de su descendencia que era entregada junto con sus bienes a los monasterios y a familias cristianas que se encargaban de su cuidado y de su enseñanza (cs. 60, 61 y 63 del IV de Toledo). Por otra parte a los judíos se les impedía mantener esclavos cristianos, al igual que a los gentiles, para evitar fuesen obligados a cambiar de religión. Dándose además la posibilidad de que los siervos de los judíos que se quisieran convertir al cristianismo recobraban la libertad, tal como se había determinado ya en las leyes que incluso contemplaban su paso a la Iglesia<sup>48</sup>.

Siguiendo con esta tónica que afecta al núcleo familiar, fue en el seno de la *familia ecclesiae* donde se elaboraron los mecanismo de conversión de sus dependientes. Pues las obligaciones debidas a los señores laicos se establecieron igualmente para el esclavo o para el manumitido *mancipiorum ecclesiae* que no se podía apartar nunca de la fidelidad a su señora considerada patrona perpetua (c. 68 del IV de Toledo y c. 8 del II Concilio de Sevilla). Hasta el punto de que

<sup>48</sup> *C.Th.*, XVI, 8, 22; c. 9 del XII de Toledo; c. 66 del IV de Toledo donde se ve como se les arrebata a los hijos. También c. 7 del X y 9 del XII y el tomos del XVII. Sobre las acciones contra los judíos sobre todo Saitta (1995), pp. 33 ss. y González Salinero (1998), pp. 437 ss.

su vida y sus condiciones de existencia dependieron de las decisiones obispaes que podían impedir, si lo querían, la concesión de la *mancipatio* y la transmisión de los bienes de los emancipados a su descendencia como ya sucedió en la vida civil (cs. 1 y 2 del I Concilio de Sevilla, cs. 67 y 68 del IV de Toledo y c. 9 del VI de Toledo). De manera que incluso las escrituras legales poseídas por los manumitidos podían ser anuladas como prerrogativa del obispo que heredaba la diócesis en caso de que las considerase improcedentes, a excepción de aquellos siervos que habían recibido la emancipación con el fin de ser dedicados al sacerdocio (para lo que se tenía que gozar primero de la libertad), los cuales en caso de vida honesta podían acceder a los más altos cargos, en contraposición a los que arraigados al pecado (paganismo?) quedaban amarrados de por vida a la condición de servidumbre (cs. 11, 12 y 13 del Concilio IX de Toledo). E incluso los *liberi ecclesiae* tenían prohibido el matrimonio con hombres libres para que ni ellos ni sus descendientes pudieran escapar *ab ecclesiae patrocinio* (c. 14), lo que demuestra la situación de esclavitud real del siervo liberado.

Este fenómeno que está perfectamente establecido en el s. VII sólo hace sancionar unas prácticas antiguas que tenemos reflejadas por primera vez en el canon 80 de Elvira en la prohibición de promocionar al clero a los libertos cuyos patronos todavía vivían. Que se puede relacionar con el 10 del I Concilio de Toledo y los canones 46 y 47 del Concilio II de Braga que prohibían ser clérigos a quienes estuvieran sujetos al *tributo servili* (relacionados con los siervos fiscales) o pertenecientes a otros patronos (*vel patrocinio cuiuslibet domus*). Y no es retórica conciliar porque el II Concilio de Toledo en el año 527 (cs. 2 y 4) nos relaciona con gentes consagradas desde los primeros años de su infancia por voluntad de sus padres, quienes debían al cumplir los dieciocho años optar por el matrimonio o ratificar la decisión de permanecer en la Iglesia que les obligaba a ser virtuosos; en este último caso el hecho de retractarse recibía el tratamiento de prófugo, al que se prohibía la huida a otros obispados por la razón —que es la clave del problema— de que no aprovecharan otros la labor hecha para sacarles de la rusticidad y de la debilidad de la infancia; dándose por supuesto que los bienes del clérigo permanecían en su primitiva iglesia. Todo este paquete de disposiciones, que tienen aún otros muchos matices sociales, son claros exponentes del poder sobre siervos y esclavos de la Iglesia, que no sólo podía atraer hacia el cristianismo a familias paganas, sino también a algunos de sus miembros hacia la clerecía. De hecho, la lista emitida por el IV Concilio del año 633 en su c. 19, relativa a las personas que no podían ser promocionadas al episcopado, incluye entre los asesinos, intrigantes y otros a los sometidos a condición servil, ya que había que ser libre para ejercer el sacerdocio. Además de exigirse en otros sínodos el haber sido iniciado en la enseñanza cristiana (c. 22 del II de Braga y c. 11 del Concilio de Narbona).

Hasta aquí podríamos afirmar los beneficios reportados precisamente por el sistema de patrocinio eclesiástico sobre siervos que ganaban la libertad y mejoraban su estado de vida con la entrada en la Iglesia (aunque permaneciendo como parte de su *familia*), de no ser porque los cánones 49, 52 y 53 del IV Concilio de Toledo nos relacionan directamente con las contradicciones de este sistema cuando especifican que al monje le hace «la devoción de sus padres»

o su propia profesión de fe y está obligado para siempre sin posibilidad de reintegrarse al mundo, pues en el caso de un intento sería devuelto a su condición anterior por la fuerza. Imponiéndosele una vida de penitencia que se hace extensible igualmente en el canon 54 a las viudas, las vírgenes sagradas y mujeres penitentes que tomaron el hábito religioso y después se casaron. Y ello a pesar de la conciencia de los reunidos en este concilio y en el VIII de Toledo (c. 7) de que la decisión de entrada en el sacerdocio en muchas ocasiones fue impuesta por la estructura social del patrocinio y por el miedo también del pagano hacia las represalias. Así el c. 3 del Concilio II de Sevilla trata el caso específico de un clérigo que había abandonado el cuidado de su iglesia cercana a Itálica—en la cual había ido consagrado en su más tierna infancia—para buscar refugio por razones desconocidas en la sede de Córdoba, y al que se le compara—al estipular su devolución— al *colonis agrorum* que tiene denegado por ley el derecho de movilidad. Clérigos dedicados en la pubertad y obligados de por vida bajo la amenaza de ser recluidos en un monasterio aparecen igualmente en el IV Concilio de Toledo (c. 24). Pero particularmente quiero llamar la atención, por lo sugestivo, sobre el canon 6 del X Concilio de Toledo que contempla incluso la posibilidad de que los padres ni siquiera supieran de la tonsura de sus hijos, lo que es visto por el propio concilio como un acto de violencia contra la libertad de la familia; pese a lo cual, ni los padres ni el joven tenían posibilidad de escapar al hecho irrevocable, ya se tratase de varón como de mujer. Aunque para evitar la repetición de acciones semejantes se establecía el derecho de los padres a ofrecer a sus hijos a la Iglesia hasta la edad de los diez años en que se consideraba que eran los hijos mismos capaces de decidir, pero con el contrapunto final de que si así lo hicieren quedaban adscritos a su oficio de por vida, como cualquier liberto y como cualquier esclavo.

En este contexto no resulta extraño la abundancia de cánones que demuestran el desaliento eclesiástico acerca de las huídas de clérigos y vírgenes consagradas de los monasterios, de los sacerdotes errabundos por los dominios, de raptos y violaciones de vírgenes que curiosamente no querían separarse de sus violadores (en algunos casos alusivas a hijas de presbíteros y diáconos obligadas a ello), como también a la conservación de esposa y concubinas a su lado y otras acciones que muestran la enorme humanidad del sacerdocio hispano. Parte de él mantenido a la fuerza y no sólo en la retórica de los reunidos en concilio que algunos autores desautorizan (cs. 1, 6 y 7 del I de Toledo; 3 del II de Toledo; 5 y 6 de Valencia; 52 y 53 del IV de Toledo; 6 del VI; 5 del VIII; 5 del X de Toledo; 15 del Concilio de Lérida; 6, 27, 30, 31, 32 del II de Braga). Pues el mismo papado (Gregorio Magno) terminó por reglamentar—a la vista de los documentos sin éxito—la prohibición de entrada en los cuadros eclesiásticos a los indoctos, viciosos y a todos aquellos que habían llegado al sacerdocio por la fuerza (*Reg.*, I, 3; II, 4; VII, 8). Como tampoco están fuera de contexto las denuncias ya vistas de clérigos implicados en actos paganos, idolatría, adivinación y magia que, junto con los errores dogmáticos, son fruto de la premura de muchas conversiones y dedicaciones religiosas forzadas. Por una Iglesia que, con el tiempo, llegó a contar con abundancia de siervos y extremadamente necesitada de un sacerdocio capaz de organizar y mantener la estructura eclesiástica creada sobre el papel (por ejemplo las múl-

tiples parroquias del Parroquial Suevo). Y capaz igualmente de transmitir en su misma lengua la enseñanza eclesiástica a las poblaciones ignorantes todavía del latín como Agustín exponía para el caso del Norte de África (*eps.* 190, 12, 46-48 y 17, 2). Por ambas razones el Concilio de Mérida del año 666 nos informa de la necesidad de tener clérigos para la celebración de los oficios elegidos, procedentes *De ecclesiae suae familia* que debían de ser educados para celebrar el santo oficio de la misa a cambio del vestido y del alimento (c. 18). Pero el problema no es exclusivamente eclesiástico, sino que se encuentra añadido el interés parejo de la nobleza laica por establecer centros de culto cristianos en sus dominios, las conocidas «iglesias propias» que construían para las poblaciones de los pagos vecinos y que necesitaban igualmente un personal especializado y consagrado (cs. 10 y 11 de Sevilla II). Aunque no siempre el funcionamiento de las mismas estuvo garantizado y por ello los concilios tomaron medidas contra su abandono—*ecclesiae destitutae*—, su ruina—*dirutae ecclesiae*— y también su expolio, obligando a su reparación, a su mantenimiento con al menos un tercio de los bienes recibidos de sus renteros, y a contar con rectores idóneos que hubieran sido ordenados por el obispo en la espera de evitar que obispos y señores las dejaran sin su sustento (cs. 7 del Concilio de Tarragona; 5 del XVI de Toledo; 1, 5 y 6 y 7 del II de Braga; 2, 4, 5 y 6 del IX de Toledo; 33 y 36 del IV de Toledo y 19 del Concilio de Mérida). Lo que culmina con la exigencia del canon 5 del XVI Concilio de Toledo de un clérigo para cada iglesia con diez *mancipia*.

El fenómeno de la construcción de estas iglesias es antiguo y me he referido ya a su constatación material a través de la arqueología, pero además creo que tiene mucho que ver con la difusión del monacato peninsular. Pues tanto Isidoro como la *Regula Communis* del s. VII hablan de gentes que organizaban monasterios con sus familias y sus siervos y construían iglesias dedicadas a los santos. Pues el fenómeno del monacato no es sólo un hecho religioso, sino fundamentalmente social. Las tierras de Melania, de Terasia, de Prisciliano y de otros pudieron acogerse ya a este proceso de cristianización desde el siglo IV y la búsqueda entre sus dependientes de los elementos necesarios para cubrir sus funciones sería el inicio de los posteriores monasterios. Incluso en la búsqueda de colonizar espacios fronterizos con la bagauda o los bárbaros en un nuevo fenómeno de colonización, esta vez religiosa. Los monasterios son un fenómeno histórico en el que no me puedo parar, pero que está directamente relacionado con la persecución del paganismo y la colonización de tierras de rústicos incultos y afeerrados a sus tradiciones, que tuvo su auge precisamente en época visigoda por el empuje que se dió a este movimiento desde los más distintos ámbitos. Los monjes fueron quienes recogieron el legado cultural, pero también económico y social de la organización pagana anterior y consiguieron integrar a los elementos sociales al ofrecer cobijo, refugio espiritual, espacios hospitalarios y protección fiscal, además de la esperanza espiritual que conferían las reliquias de los santos a las poblaciones huérfanas de sus divinidades. Pero además fueron centros de producción agrícola e industrial indiscutible que dieron coherencia a una ocupación, y todavía más cuando recogían en su seno a miembros de las familias aristocráticas peninsulares que arrastraban a dependientes y esclavos, en una nueva forma de organización geopolítica



que no estuvo exenta de conflicto con el poder civil y obispal. Pues en muchas de las ocasiones ni siquiera podían ser considerados monasterios al carecer de la regla común que marca las pautas de convivencia entre sus componentes, fenómeno ya muy tardío en nuestros territorios. Algunos de los cuales se organizaron en las zonas suburbanas de las ciudades como centros de cultura y de desarrollo de poder donde —como veíamos en las *Vitas Patrum Emeritensium*— podían contar con escuelas, centros hospitalarios y de acogida, así como campos trabajados por sus siervos.

Pero sin que sea mi interés exponer pormenorizadamente la situación monástica de nuestros territorios, sí quiero señalar el importante fenómeno económico, social y político que representan (por supuesto independientemente del religioso), lo que fue la base de su explosión a partir del siglo VI. Y quiero de nuevo resaltar que precisamente el fenómeno del patrocinio tuvo mucho que ver con ellos. Ejemplificado en el caso del presbítero Justo que había sido siervo para la basílica de Santos de Ebronanto, al que Valerio (*Ord. Querm.*, 6, 1-6) refleja como un auténtico bárbaro endemoniado —incluso en su aspecto físico—, de escasa cultura y dado a todo tipo de vicios; quien, además, se acompañaba de su lira y efectuaba cantinelas entre el resto de los siervos que vivían en el oratorio, lo que obligó finalmente a su destitución<sup>49</sup>. Este caso, que por suerte nos ha llegado, no debe de ser considerado característico de las agrupaciones monásticas, pero sí creo que tenido en cuenta para ejemplificar las consecuencias que en algunos casos las conversiones forzadas pudieran tener para la comunidad que debía conservarse vigilante. Pero también éstas fueron el camino para conseguir dar cuerpo a la estructura mocal general del Estado. Los ejemplos entre otros muchos de las fundaciones emeritenses y gaditanas suburbanas suponen el afianzamiento de estas comunidades en territorios obispaes. Y los situados en regiones más apartadas del Occidente peninsular como los del Tajo (Agaliense, Deibiense y Servitano) o la región al sur del Guadiana (Honorianense y Bailén), con su irradiación hacia el Alto Valle del Ebro y las regiones montañosas (Urgel, Asán, Cogolla), dirigidos por personajes como Justo de Urgel, Braulio de Zaragoza o Emiliano, representan los primeros grandes intentos de colonización de territorios hasta entonces poco cristianizados. Como la acción de Martín con la fundación de Dumio en alguna posesión real cercana a Braga a mitad del siglo VI, seguida de la labor de Fructuoso en el Bierzo, estuvieron encauzadas a colonizar ideológicamente la zona norte (Rufianense, Visuniense, Peonense, el Castro Leonis y el de Samos entre otros). Este hecho además se complementó con la labor más solitaria, pero también social de los eremitorios del Duratón en Segovia, de Silos y del Arlanza, como puntos

<sup>49</sup> Sobre el caso de Justo recientemente y bien tratado Frighetto (1998), pp. 407 ss. Es muy complejo el problema del monacato hispano ya tratado por Pérez de Urbel (1969). Recientemente Díaz (1986), pp. 189-195 y (2000), pp. 418 ss. que sostiene la importancia de la implantación monástica en lugares de hábitat de pueblos conflictivos como los rucones; Castellanos (1995), pp. 387 ss. y López Campuzano (1990), pp. 519 ss. que sólo aluden de pasada a las dependencias. En general se han detenido sobre el problema en Occidente Fona Wemple (1990), p. 291 ss; Consolino (1986), pp. 273-306 y más recientemente y con abundante bibliografía, Marcos (2000), pp. 201-234. Cracco Ruggini (1999), pp. 215-229 resalta el importante papel de los fundadores como Gregorio de Tours. Su relación con la aristocracia teodosiana en García Moreno (1993), pp. 179-192.

de partida para zonas más septentrionales como los Obarenes y Cantabria, que contribuyeron igualmente al desarrollo del cristianismo en lugares más agrestes y apartados.

La participación femenina en ellos no viene más que a corroborar sus características sociales de comunidades plenas. Pero son también las mujeres aristócratas las que emergen de los textos como peregrinas y creadora de conventículos religiosos. Y aunque las hispanas carecen de un biógrafo como el que tuvieron las mujeres romanas en Jerónimo, los casos de Egeria y Poemenia arrastrando a finales del siglo IV un cortejo de sirvientes y, más en concreto, la segunda de sacerdotes y eunucos en su peregrinación por distintos centros de Oriente, son los suficientemente demostrativas de ello, sin olvidar el papel de Terasia y de las nobles priscilianistas<sup>50</sup>. Fonoy Wemple ha definido incluso el fenómeno de la asceta como una solución a un excedente femenino motivado por la alta mortandad masculina en la guerra que podía poner en peligro el equilibrio social<sup>51</sup>. Pero a mi juicio esta causa es secundaria al matiz prioritario de la búsqueda de la reafirmación de su mismidad defendida por Serrato, así como el aspecto resaltado por muchos autores de la permisividad familiar en aras al mantenimiento de sus bienes dentro de la familia; que que yo diría se efectúa en el contexto del monasterio fundado por sus padres, hermanos y otros varones próximos al que acuden con sus bienes y esclavos. Pues el hecho único de la búsqueda de libertad en los cultos ya lo ofrecía el paganismo con cultos como el de Vesta, Magna Mater o Isis, mientras que, salvo el caso de unas cuantas aristócratas aisladas, no siempre su entrada en los monasterios fue plenamente voluntaria ni reafirmativa. Pues en bastantes casos lo fueron por imposición familiar o señorial, tanto las hijas de la nobleza (algunas de los obispos), como las esclavas y sirvientas que acompañaban a sus señoras y que allí se acababan para el mundo del que provenían. Es por lo tanto el debate de la mujer en los monasterios un debate clasista desde el momento en que no se tiene lo suficientemente en cuenta la voluntad de la aristócrata para decidir y la condena que significa para las mujeres de clase servil que la seguían a las que ni siquiera se consultaba. Quizás por el excesivo sometimiento a la información sesgada de Jerónimo que, se ha definido como «el discurso del miedo», de vigilancia continua de la propia sexualidad como una virtud femenina, que a su modo de ver se convirtió en una vía para escapar del sometimiento tradicional al hombre<sup>52</sup>. Pero a mi juicio es el fenómeno de patrocinio familiar y social el que está en la génesis de la organización y de la llegada de la mujer a estos ambientes, donde creo no pudo escapar del sometimiento, ni siquiera como viuda. Pues el alejamiento familiar muchas veces dentro de los mismos dominios, incluso en el caso de las aristócratas con bienes y siervos, no supuso escapar de la aliena-

---

<sup>50</sup> Teja (1998), pp. 279-290 relata el peregrinaje de Poemenia que aparece en fuentes cópticas etiópicas y siríacas descubiertas por P. Devos y que esta presente también en la Historia Lausiaca de Paladio de 419, buscando todo el tiempo la curación de un mal de estómago.

<sup>51</sup> Remito a Sanz Serrano (2000).

<sup>52</sup> He tratado ya esta imposición de entrar en la vida monacal incluso para las viudas de los monarcas en Sanz Serrano (1986), pp. 275-288. Esta concepción idealista de la condición de la mujer en los monasterios tiene otras lecturas en las fuentes no siempre tan idílicas. En la actualidad esta defensa de liberación en Serrato (1993).

ción y el sometimiento al hombre que, como obispo o abad, se erigía en el representante del sistema patriarcal imperante, al mismo tiempo que el poder económico, social y político que le encumbraba lo convertía en el patrono de por vida de la mujer humilde que le era entregada. Lo cual no anula el hecho de que en la mayoría de los casos la protección recibida en la comunidad monástica pudiera ser una mejora perceptible en la situación social y personal de muchas mujeres.

#### 4. Cristianos, gnósticos y paganos en el debate priscilianista

Es precisamente en el conflicto que mantengo abierto entre paganismo y cristianismo donde enmarco el problema priscilianista que prefiero tratar en su singularidad, pese a poder tener cabida en cualquiera de las secciones anteriores. Es evidente que no pretendo estudiar con exhaustividad un fenómeno que ha gozado ya de la atención de muchos investigadores y que desbordaría este capítulo. Pero quiero centrarme en ciertos aspectos del debate que me llevan a imbricarlos en el conjunto de las teorías expuestas hasta el momento. En primer lugar la convicción de que el problema fue fundamentalmente político, pues al ser un movimiento cristiano resulta una paradoja que se convierta en el paradigma de la intolerancia religiosa en Hispania, capaz de movilizar a gran parte del obispado de Hispania y Galia, al representante de la cristiandad en Roma, a personajes de la altura de Martín de Tours y Ambrosio de Milán y a emperadores como Graciano y Máximo. Lo que le acerca más a la existencia de rencillas territoriales entre la nobleza hispana (algo en lo que la mayoría de los autores suelen estar de acuerdo) y que yo además incluyo dentro del fenómeno del patrocinio religioso y de las diferencias históricas entre regiones con diferente nivel de romanización, donde la religión fue esgrimida como arma justificatoria de una polémica mucho más vieja. En segundo lugar creo que hay mucho de paganismo y también de herejía en la definición que el propio cristianismo hace de él, pero sobre todo en la realidad de una época de tremenda confusión dogmática y ritualista y de convivencia irremediable entre paganos y cristianos, en un movimiento forjado en extensos territorios con elementos diversos. Por último creo que la figura de Prisciliano ha emulado algo preexistente que es la herencia gnóstica y maniquea de los grupos asentados en diversas regiones de Hispania y con los que se les ha tendido a confundir.

La confusión del gnosticismo, maniqueísmo y priscilianismo en las fuentes es artificial. Son casos distintos en unos mismos territorios sobre los que carecemos de una narración coherente que pudiera sacarlos del anonimato. Como la llevada a cabo en otros contextos por el maniqueo africano Agustín, quien en su periodo católico consideraba a los hereéticos un invento del diablo para —una vez cerrados los templos— combatir al cristianismo (*De civ.*, 17, 55, 1). Pero sabemos que en las sectas gnósticas se dan cita en una tremenda mezcolanza creencias, rituales y pensamientos procedentes de paganismos muy diferentes, fundamentalmente religiones orientales, algunas de fuera del mundo romano (hindúes y persas), y complicados dogmas teosóficos heredados del neoplatonismo tardío, el helenismo y el judaísmo. Como fruto lógico del espíritu misionero y errante de sus fundadores que, como Mani o Simón el Mago,

recorrieron los espacios más diversos y se relacionaron con distintos universos religiosos, sistemas y sacerdocios como el persa, el hindú o el egipcio que les transmitieron parte de sus conocimientos. Lo que a su vez impide considerar a las distintas sectas como parte de un mismo movimiento y darles una coherencia ideológica o geográfica que no tienen. Debido además a la libertad de que gozaban para interpretar los escritos religiosos, analizar los sistemas y componer sus propios principios, basándose en el estudio y en el pensamiento que eran considerados las únicas vías de encuentro y conocimiento de Dios (*gnosis*); pero igualmente a su carácter cosmopolita, urbano y misionero que, ausente de fronteras, terminaría compartimentándolos en pequeñas comunidades sectarias contrarias a la obediencia ciega a los dogmas y muy opuestas en su base al cristianismo. Con el que por otra parte —como lógica en su coincidencia cultural, espacial y temporal— compartían afinidades (entresacadas sobre todo del helenismo, el judaísmo y el neoplatonismo) como la preponderancia de un Principio único de tendencias henoteístas, la creencia en la existencia de un Demiurgo creador del Mal que, en algunas sectas se rebela contra el Principio, y en la separación entre el Espíritu y la Materia que llevó a los gnósticos y maniqueos a un dualismo extremo muy mal encajado en el contexto cristiano, pues suponía finalmente la existencia de dos divinidades principales y autónomas<sup>53</sup>.

Precisamente de su actividad misionera en todo el Imperio parte el único conflicto religioso explícito con amplitud en los documentos relativos a Hispania. Las referencias de Jerónimo son determinantes al recoger en una carta a la hispana Teodora la información proveniente de Ireneo de la llegada a Hispania de gnósticos seguidores de Marcos y de su discípulo Basílides, quienes procedentes de Galia habían devastado las provincias *intra Pireneum et Oceanum*. Al apoderarse de lo que él supone las mentes simples y de las mujeres nobles que cuanto menos les entendían más les admiraban, gracias a la promesa recibida de participar en sus misterios ocultos, en los que el sacerdote destaca el uso de prácticas mágicas, la revelación de secretas voluntades carnales y la creencia en eones o emanaciones de la Divinidad de nombres judíos y paganos; además de enfatizar en la tremenda división que se había creado entre las gentes, se supone cristianas<sup>54</sup>. Información que amplía en otras de sus epístolas al asimilarlas con creen-

<sup>53</sup> Sin embargo, y pese a su dispersión, se engloba a los gnósticos en un movimiento al coincidir en ciertas características como el estudio y la mezcla de religiones y filosofías. Cierta afinidad en las sectas es presentada de nuevo por la información cristiana sin que sepamos su realidad, como Jerónimo, *ep.* 12, Filastro en *De Haeresibus*, Tertuliano en *Adversus haereticos* y Agustín en *De Haeresibus*. Estudios generales Puech (1957) y sobre maniqueísmo son clásicos Decret (1970) y más recientemente Lieu (1994). Lim (1995), p. 70 resalta en él como el Imperio lo vio como un mal, al provenir de los persas, y como su expansión los llevó a los grandes centros de estudio del Imperio y en Occidente en el Norte de África y en Roma donde estaban los apoyos de Agustín. Hopkins (1999), pp. 255 ss. señala su gusto por la controversia y los debates religiosos que ponían en peligro el cristianismo. Scopello (1997), pp. 187-209, siguiendo la Vida de Porfirio de Marcos el Diácono en Gaza ha supuesto una importante suma de maniqueos en una ciudad de unos 50000 paganos y señala como Mani tenía incluso los mismos discípulos que Cristo. Una síntesis de los principios generales en López Salvá (1998), pp. 15 ss.

<sup>54</sup> Jerónimo, *ep.* 45, 3-4, epístola que aparece como 75 en PL 82, 682: *Qui, spurcissima per Hispanias Basilidis heresi saeviente, et instar pestis et morbi, totas intra Pireneum et Oceanum vastante provincias, fidei ecclesiasticae tenuit puritatem, nequaquam suscipiens, Armazel, Barbelón, Abraxam, Balsamum, et ridiculum Leusiboram, ceteraque magis portenta quam nomina, quae ad imperitorum et muliercularum animos concitandos, quasi de Hebraicis fontibus hauriunt, barbaro*

cias de los gentiles compartidas por los maniqueos y con el hecho de que precisamente una de las parejas gnósticas, la compuesta por Agape y Elpidio, fueron los maestros de Prisciliano, estudioso de la magia y de las doctrinas de Zoroastro<sup>55</sup>. La última conexión la resuelve Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 46, 7) al asegurar que Agape y Elpidio eran nobles, este último al parecer un rétor y fueron a su vez discípulos de Marco el Mago que llevó sus doctrinas desde Egipto<sup>56</sup>. A todo lo cual podemos unir el testimonio de Filastro sobre la secta de los Abstinentes extendidos por Galia e Hispania que con sus doctrinas perniciosas habían conseguido persuadir a los hombres y a sus esposas (*Phil., De haer.*, LXI). Con lo que nos encontramos con un panorama de comunidades identificadas por las fuentes como gnósticas y maniqueas en nuestros territorios desde época muy antigua, de las que desconocemos su identidad y localización, que de alguna manera influyeron en el joven Prisciliano y en otros nobles. Aunque el primer supuesto proviene de Ireneo y es anterior a la existencia de los priscilianistas, y el segundo (su conexión con los mismos) es posterior a la condena de éstos y por lo tanto ha sido elaborado en relación con unas denuncias efectuadas artificialmente.

Pero además, en los tratados elaborados —según se admite— por los priscilianistas para su defensa vemos que se les acusaba de paganismo: de la creencia en dioses, en el Sol y la Luna, en animales como grifos, águilas, asnos y serpientes, en rituales relacionados con Venus, Mercurio, Júpiter y Marte y en entregarse a demonios de raigambre hebraica como Sacla, Nebroel, Samael, Belzebuth, Nesbodeo y Belial<sup>57</sup>. Junto con denuncias ya muy concretas sobre su adhesión a los principios básicos del gnosticismo y maniqueísmo que eran la separación entre Dios y el mundo de la carne, la libertad de elección, la negación del misterio de la Trinidad, de la salvación como obra de Dios, de la Resurrección y del Juicio Final principal-

---

*simplices quosque terrentes sono: ut quod non intellegunt, plus mirentur. Refert Ireneus, vir apostolicorum temporum, et Papias, auditoris evangelistae Iohannis discipulus, episcopusque ecclesiae Lugdunensis, quod Marcus quidam de Basilidis Gnostici stirpe descendens, primum ad Gallias venerit, et eas partes per quas Rodanus et Garunna fluunt sua doctrina maculaverit, maximeque nobiles feminas, quaedam in occulto mysteria repromittens, hoc errore seduxerit, magicis artibus et secreta corporum voluptate, amorem sui concilians. Inde Pireneum transiens, Spanias accuparit, et hoc studii habuerit, ut divitum domos, et in ipsis feminas maxime adpeteret: quae ducuntur variis desideriis; semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes. Hoc ille scribit ante annos ciciter trecentos. Et scribit in his libris, quos adversus omnes hereses doctissimo et eloquentissimo sermone composuit, principios que repite in el *Adversus Vigilantium* I, 6, 393 y que se reflejan en Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 8-13: *Alius vero quidam (Marcus est autem illi nomen), magicae imposturas peritissimus, per quam et viros multos, et non paucas feminas seducens, ad se converti velut ad scientissimum et perfectissimum et vitutem maximam ab invisibilibus et ab inenarrabilibus locis habentem, fecit...**

<sup>55</sup> *Ep.*, 120, 2, 10: *Basilidis et Manichaei heresim defendere et Hiberas nenas Aegyptiaque portenta sectari y ep.*, 133, 3: *In Hispania Agape Elpidium, mulier virum, caecum caeca duxit in foveam, successoremque sui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex Mago Episcopum.*

<sup>56</sup> *Primus intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto profectus, Memphis ortus. Huius auditores fuere Agape quaedam non ingnobilis mulier et rhetor Helpidius. Ab his Priscillianus est institutus, lo que proviene de Ireneo, Adv. Haer., I, II, 11; I, VI, 23 y a tenor de los propios escritos priscilianistas parece se les relacionó con la secta de los ofitas muy impregnada de paganismo oriental, recogida igualmente por Isidoro, *Etym.*, VIII, V, 2-16.*

<sup>57</sup> Prisciliano, *Tract.*, I, 15-20 y I, 6-21 y 28. El manuscrito encontrado en Würzburg y editado por Schepss, de gran controversia por el tratamiento recibido de los copistas, aunque un documento muy valioso para el estudio de este problema. Remito a la edición española de Segura (1975). Puech (1912), pp. 183 ss. reparte la autoría entre sus seguidores.

mente<sup>58</sup>. Puntos que se adecúan en su base a la fórmula bizantina de renuncia para quienes querían abandonar el maniqueísmo, recogida en un trabajo de Lieu<sup>59</sup>, que son semejantes a los señalados en la carta enviada por el papa León en el año 440 a los obispos de Italia y después utilizados por este mismo contra los priscilianistas; que sospecho salen de la misma fuente utilizada por Prisciliano para su recusación ante el papa Dámaso, en los que se suma el rechazo de la condición de Maria como madre de Dios y de la figura de Cristo como el Primer Hombre, la creencia en la metempsicosis y prohibiciones como la de abstenerse del matrimonio y comer carne<sup>60</sup>. Algunos de cuyos puntos fueron tratados en los concilios que se convocaron contra la herejía en Toledo en el año 400 y en Braga, ya todos muy comentados por la historiografía y sobre los que no creo necesario volver. Pero que son los mismos principios esgrimidos por Montano de Mérida (*ep.* I, 7-8), quien en la epístola a los sacerdotes e hijos del territorio palentino asegura se encontraban repartidos en una rica literatura que, según Sulpicio Severo, fue una de las causas de su condena, pese a la defensa que ellos mismos hicieron de su utilidad como medios para salir de la ignorancia<sup>61</sup>.

Queda en definitiva una primera impresión contemporánea de la relación de los miembros de la secta con las ideas heréticas pero también con el paganismo, que es independiente de las interpretaciones historiográficas actuales respecto a lo correcto o no de las mismas y en las que no creo necesario entrar. Como tampoco en la utilidad política que se haya podido dar al ya casi mito del priscilianismo<sup>62</sup>. Pues a mi modo de ver la controversia es a todas luces secundaria si se tienen en cuenta todos los factores históricos que rodearon al movimiento y que conformaron el escenario ideal para que Prisciliano y sus seguidores fueran paganos, cristianos y herejes a la vez; si no sus líderes, sí sus distintos componentes, ya que el Priscilianismo es un hecho geopolítico además de religioso. Que afectó a unos territorios amplios del norte peninsular donde en el siglo IV y después se encontraban mezclados herejes, paganos y cristianos. Y con-

<sup>58</sup> Cs. VI, VIII, XII, XIII, XVI, XVIII, XIX, LI-LV y *Tract.*, I, 5-6-21; II, IX y X. Sobre la discusión del dogma en el que no me puedo parar, remito a los trabajos clásicos de Chadwick (1978), pp. 80 ss; Cabrera Moreno (1981), pp. 119 ss. y más recientemente Breyfogle (1995), pp. 435-456 y Escribano Paño (2000), pp. 263-288.

<sup>59</sup> (1994), pp. 190 ss.

<sup>60</sup> León, *Ad torribium*, XV, 15, supongo que con el mismo borrador de la enviada a los obispos de Italia en el año 447 con el título de *Quam laudabiliter* y que fue la base de la persecución eclesiástica. Véase Mackenna (1938) p. 64. Estas mismas referencias fueron enviadas a Hidacio y Ceponio por Toribio par su conocimiento relacionando a maniqueos y priscilianistas en Pl 54, 693-695. Agustín señala la prohibición de comer carne para los maniqueos en *De moribus*, II, 18-65 y I, 3, 1. Pero también lo rechazan cristianos como Lactancio, *Div. Inst.*, VI, 22 y Tertuliano, *Apología*, IX, 41-48, como Jerónimo exalta la virginidad sobre el matrimonio en *ep.* 107, 8; 22, 7; 49, 2 y 55, 2.

<sup>61</sup> *Tract.*, I, 7-25 y c. 39. Parece ser que se trataba de libros apócrifos pero también de origen pagano que estaban en su mayoría recogidos en una lista de libros prohibidos confeccionada por el papa Gelasio. En Bauer (1971).

<sup>62</sup> Entre quienes desde los círculos del catolicismo los consideraron herejes desde Risco, Flórez, Menéndez Pelayo y Torres, a quienes los contemplan como movimientos relacionados con el monacato como Chadwick, Paret, Molé o Babut y Custodio Vega, o quienes son más ambiguos en sus apreciaciones como Blázquez, Arce, Van Dam, Cabrera o Mackenna. Remito a la puesta al día historiográfica de Escribano Paño (2000), pp. 264-287. Sobre la manipulación política muy relacionada con el otro mito de la celticidad, sobre todo la síntesis de Arizaga Castro (2000), pp. 335-366 que presenta la manipulación llevada a cabo por Antolín Faraldo, Manuel Murguía, Marcelo Macías y Xosé Chao Rego, quien habla de los peregrinos del «camino de Prisciliano». También en Barbero y Vigil (1963), pp. 5-41.

solidado sobre una mayoría pagana donde el cristianismo comenzaba a arraigar más fuerte gracias a la acción de una nobleza culta en el campo y en las ciudades —entre los cuales al parecer los de más fuerza fueron los priscilianistas— que, arrastrando a sus clientelas y siervos, incluían con ello en el movimiento a un gran número de paganos y también ¿por qué no? un número indeterminado de gnósticos que llevaban al menos dos siglos afincados en algunos de sus parajes y ciudades. Prisciliano y sus compañeros nobles fueron sus creadores, pero el movimiento arrastró consigo poblaciones que no tenían por qué vivir del mismo modo la religiosidad de sus dirigentes y que, menos ocultas, probablemente inconscientes del problema desatado, pudieron ser los responsables de la controversia. El panorama que los obispos del sur podrían encontrar en los territorios del norte, teóricamente «dominados» por los priscilianistas, era tan rico en opciones religiosas como el que un siglo después se encontró el Dumiense. Pero además sus mismos líderes, como gran parte de la historiografía actual reconoce, surgieron de la nobleza provincial, de antiguas familias paganas indígenas, con una relativa buena preparación clásica —como se ve en sus escritos y en las denuncias de las fuentes sobre su actividad intelectual— que, como el mismo Prisciliano admite, habían pasado por todas las experiencias de la vida (probablemente entre ellas el devaneo con el gnosticismo y el maniqueísmo que según Jerónimo había penetrado entre los nobles) para finalmente entrar en el puerto de la tranquilidad que era la ortodoxia (Prisciliano, *Tract.*, I, 4). Y en este marco se encuadran los retratos confeccionados por Próspero de Aquitania y Sulpicio Severo de un Prisciliano de familia noble, de gran riqueza, inteligente, erudito, muy dado a discutir, corrompido por sus malos estudios, alejado de la concupiscencia, parco, austero aunque muy vanidoso y del cual se «creía» (*creditum est*) había aprendido las artes mágicas en su adolescencia<sup>63</sup>. De manera que la forma de entender el cristianismo se debe corresponder con ese mestizaje religioso de la nobleza que encabezó el movimiento y mucho más de las poblaciones que arrastraron con ellos. Independientemente de su concepción ascética del cristianismo, el papel de la mujer en sus rituales y del resto de los problemas doctrinales en los que no voy a entrar, pero que sin duda alertaron igualmente a los obispos denunciantes<sup>64</sup>. Pues la misma autodefensa priscilianista implica la conciencia de la posibilidad real de las acusaciones en una paleta social tan amplia como la que componía el movimiento. Aún más cuando Prisciliano sabía muy bien de la existencia de grupos maniqueos y gnósticos en los territorios que dominaban y de la variedad cul-

<sup>63</sup> Próspero de Aquitania *Chron.*, II, 734 y sobre todo Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 46, 6-7: *familia nobilis, praedivites opibus, acer, iniquus, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto, si non pravo studio corrupisset optimum ingenium; prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneret. Vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus. Sed idem vanissimus et plus iusto inflator profanarum rerum scientia; quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est.*

<sup>64</sup> Por otro lado muchos de estos principios fueron comunes a los gnósticos y maniqueos como se ve en Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 13, 3 y III, 4, 1-2. Sobre el papel de las mujeres en estos grupos Gascó (1994), pp. 213 ss; Breyfogle (1995), pp. 437 ss y Scopello (1997), pp. 187-209, al narrarnos la vida de la gnóstica Julia en Gaza que había viajado hasta la India y Egipto. Sulpicio Severo *Chron.*, II, 46, 6: *Ad hoc mulieres novarum rerum cupidae, fluxa fide, et ad omnia curioso ingenio, catervatim ad eum conflueban.* Recordemos al respecto la lapidación de su seguidora Urbica.

tural y religiosa de sus poblaciones que, en un determinado momento, podían convertir en real cualquiera de las acusaciones esgrimidas por sus rivales.

De vuelta al relato, las fuentes que los denuncian como heréticos son todas posteriores a su condena, mientras que la génesis de la misma está más directamente relacionada con intereses territoriales de los obispos que se disputaban la cristianización del norte peninsular en una época en la que contaban ya con el apoyo incondicional del Estado. Fue como es sabido el intento de afianzarse de la nobleza priscilianista en ciertas ciudades donde existían ya otros intereses obispaes (Abula, quizás Astorga-León y Braga), sobre todo Mérida —la sede metropolitana y capital de la diócesis— lo que hizo estallar el conflicto movido por los obispos Higinio de Córdoba y —después de su retirada— de Itacio de *Ossonoba* e Hidacio de Mérida, al que habían pretendido expulsar de su sede los priscilianistas Instancio, Salviano y Simposio. Conflicto que desencadenó una situación de violencia que Prisciliano define como el final de la tranquilidad en la que vivían. Sin que sepamos a ciencia cierta si fue voluntariamente motivado, lo cierto es que el problema salta a los documentos cuando se intentó el control de las principales urbes noroccidentales. Lo que no significa que sea un fenómeno urbano como pretendió Molé<sup>65</sup> sino, por el contrario el detonante final de un fenómeno que surgió de los dominios señoriales, movido por una nobleza cristianizada cuya presencia en las ciudades era una condición imprescindible para su expansión y para mantener el control de los territorios que de ellas dependían y donde estaban situadas sus propiedades<sup>66</sup>. Afirmación que nos lleva sin lugar a dudas al antiguo sistema de clientelaje territorial y de dependencia popular en un espacio amplio e indefinido entre el Miño y el Duero, con ramificaciones hacia el sur implícitas en la búsqueda del obispado emeritense, y con apoyos en la Tarraconense constatados en la epístola de Consensio a Agustín (*ep.* 11, 17, 2-3). Pues es en este contexto donde radicó la fuerza de un conflicto entre grupos con intereses muy similares, cuya violencia se detecta en el episodio de la «toma» de Mérida, en la sedición popular y en el hecho de que fueran utilizados panfletos propagandísticos (Prisciliano, *Tract.* II y Sulp. Severo, *Chron.*, II, 47-51); elementos todos que nos enfrentan con un ejemplo más de la violencia ciudadana, desatada en todo el Imperio por los cristianos contra paganos y herejes o entre facciones cristianas entre sí como es el caso.

Lo que fue el detonante del rescripto de Graciano ya citado dirigido justamente al metropolitano de Lusitania y a los gobernadores provinciales y por el que se expulsaba a los maniqueos y pseudobispos a cien millas de sus ciudades (en 381 *C.Th.*, XVI, 2, 35). Que en el caso de los priscilianistas suponía su relegación definitiva a sus dominios rurales, el exilio de las ciudades y la requisa de sus propiedades urbanas y de sus clientelas en ellas; lo que en definitiva suponía negarles la capacidad política que era transferida junto con sus propiedades en parte a sus

<sup>65</sup> (1975), pp. 58-139.

<sup>66</sup> Ya lo apuntó Cabrera (1981), pp. 110 ss. Pues Sulpicio Severo resalta el éxito de Prisciliano en la atracción que ejerció sobre *multos nobilium pluresque populares*, entre los que se encontraron sus principales colaboradores *Instantius* y *Salvianus* en *Chron.*, 46, 7. A los que Blázquez (1981 a), p. 218 sitúa en las sedes de Coria y Salamanca.



denunciantes si se aplicaban las leyes generales. Este hecho que suponía un agravio importante para una parte de la nobleza hispana y significaba la injerencia de los obispos del sur en asuntos de control de territorios ajenos, es quizás el determinante de la repulsa por parte de muchos obispos hacia la actuación de los antipriscilianistas, de la poca simpatía con que veía Sulpicio Severo a Itacio al que consideraba *audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impetiens* (*Chron.*, II, 50, 7) y sobre todo de la negativa de parte del clero a la asistencia al Concilio de Zaragoza encargado de analizar sus presuntas desviaciones y conseguir con la excomunión inadaptarlos para el ejercicio de sus cargos. Además de que la reunión en Zaragoza, en una ciudad teóricamente neutral y alejada del foco del conflicto, refleja un cierto temor a la violencia que el mismo pudiera desatar en los territorios originarios del priscilianismo. Y fue probablemente la conciencia de la fuerte influencia territorial y social de los priscilianistas, lo que evitó la excomunión papal del movimiento y llevó a los reunidos en el sínodo a contentarse con el anatema de ciertas prácticas supuestamente rigoristas (ayuno, retiro en los días anteriores a la Epifanía, andar descalzo por los montes, no consumir la Eucaristía en la Iglesia, asistencia femenina a las lecturas...)<sup>67</sup>. Aunque sí podía afectar a los recientemente nombrados obispos el acuerdo en la inhabilitación de quien fuese excomulgado por un obispo y la prohibición de que otros obispos les dieran acogida (c. 5). A pesar de lo cual ni el mismo Prisciliano consideró relevante el concilio, al que tachó de simple *commonitorium* en el que no hubo cargos contra ellos, en su exposición de los hechos elevada al papa Dámaso, donde reclamaba igualmente una nueva reunión de la que saliera la paz de las iglesias cuyo enfrentamiento estaba generando un vacío de sacerdocio (*Trac.* II).

Sin necesidad de ahondar más en un problema frecuentemente tratado por la historiografía actual, la actuación de los priscilianistas fue la propia de hombres con poder y conocedores del trato político, de la argumentación retórica y en parte de cierta familiaridad con personajes algunos de ellos de procedencia hispana como el papa Dámaso. El viaje de Instancio, Salviano y Prisciliano a Aquitania, la existencia de apoyos y relaciones clientelares con familias locales al menos en *Burdigala* (Prócula, la hija del rétor Acio Tiro Delfidio y su esposa Eucrocia) y su llegada a Roma para apelar ante un papa que se negó a recibirlos para no dar mayor alcance al conflicto (Sulp. Severo, *Chron.*, II, 48-49), demuestran su posición privilegiada. Y que al menos gozaban de la credibilidad política suficiente como para permitírseles acudir después a la magnanimidad imperial en Milán aún cuando Ambrosio, siguiendo la postura papal, se negase a darles audiencia. Los priscilianistas como ciudadanos prominentes (de lo contrario todo el problema hubiera llevado otro ritmo) reclamaban la revisión de su condena y como nobles su derecho a la apelación a las jerarquías eclesiásticas y en último término al emperador, en un acto de igual a igual que recuerda más a reivindicaciones nobiliarias afianzadas en

<sup>67</sup> Sólo acudieron 12 obispos de sedes no reflejadas, con la ausencia de los priscilianistas y de Higinio de Córdoba. Al respecto remito al trabajo de Escribano Paño (1980), pp. 123 ss. Más recientemente Olivares Guillem (2002), pp. 97-120 ha mantenido que a él acudieron todos aquellos obispos que tenían el problema ya en sus sedes.

sus prerrogativas que, como se pretendió en su momento, a un grupo de rasgos revolucionarios muy semejantes a la bagauda en lucha contra los grandes propietarios de los que formaba parte el episcopado urbano<sup>68</sup>. Pues es política el apoyo del *magister officiorum* Macedonio que, aún comprado (según cree Sulpicio Severo), les restablecía sus bienes y sus sedes, y también el del vicario *Marinianus* —al parecer proveniente de la Galaecia y pagano—. Como lo es el del prócsul de Lusitania, *Volventius*, quien convocó a Itacio por calumnia, obligándolo a refugiarse en Tréveris donde contaba con el apoyo del prefecto Gregorio. Poca religión y mucha alta política en la que se vieron implicados importantes funcionarios de la corte de Graciano, algunos hispanos<sup>69</sup>.

Como un hecho político muy relacionado con el control de los territorios hispanos fue su condena por el emperador Máximo después de su pronunciamiento en Britania que puso en sus manos la Prefectura de las Galias y de la muerte de Graciano en *Lugdunum* en el año 383. No es el momento de analizar la legalidad o no de la pretendida usurpación ni lo que supuso en el reparto de poder en Occidente frente al niño Valentiniano II y al emperador de Oriente, el hispano Tedosio. Pero el nuevo dueño de parte del Imperio de Occidente era de procedencia hispana también y estaba muy necesitado de apoyos frente a la oposición que suponía Valentiniano II, cuya hermana Gala en ese momento se convertía en esposa del emperador de Oriente. Por esta razón fue en Tréveris, la capital de su prefectura, donde precisamente tenía fuertes apoyos Itacio en su obispo Brito y el prefecto Próculo, el lugar donde se decidió el partido a tomar. Con lo que es precisamente en el este contexto y no exclusivamente en el religioso donde hay que situar el final del conflicto: en las rivalidades entre los hispanos Máximo y Tedosio (como la muerte de Dídimo y Veriniano tuvo mucho que ver con otro usurpador, Constantino III de nuevo frente a Honorio, de la dinastía Teodosiana), las ya existentes entre la nobleza hispana condensadas en las luchas religiosas, la presión de los partidarios de Valentiniano II y de su propia hermana sobre Tedosio para la recuperación de Occidente, y los apoyos recibidos en uno y otro lado de la nobleza hispana, entre ellos los priscilianistas, tanto de la Galaecia como de la Tarraconense. Como en la necesidad de conseguir los bienes priscilianistas para mantener las luchas en occidente y los apoyos territoriales pertinentes que habrían de mantener a Máximo en el poder.

Aunque esta vez los cauces fueron legales pues hubo una condena eclesiástica previa en el Concilio de Burdeos del que no han quedado actas, con unas supuestas excomuniones que permitían la persecución de los priscilianistas y sobre todo —y lo recalco porque es clave— suponían la sanción del abandono de los lazos de clientelaje para sus seguidores y de los de fidelidad de sus dependientes. Motivos por los que la condena no gozó del apoyo ni de Ambrosio (valedor de Valentiniano II y contrario a Máximo en plena batalla por la continuidad política de

<sup>68</sup> Barbero y Vigil (1963), pp. 5-41.

<sup>69</sup> He tratado con más detenimiento el asunto en Sanz Serrano (1986b) p. 230 y he aludido a las leyes que penalizaban a los falsos acusadores y que afectaban directamente a Itacio en este momento. Sin embargo la reivindicación del problema político que envuelve al Priscilianismo no goza de simpatías en estos tiempos de templanza mística.

la dinastía Valentiniana), ni del papado en Roma (donde la madre de Valentiniano II gozaba de importantes clientelas), ni de Martín de Tours que se negó a comulgar con los obispos que los condenaron; los primeros porque los territorios donde se desarrollaba el conflicto ya no eran de su jurisdicción, el segundo por su posición delicada ante el usurpador. La apelación final al propio emperador —quizás con los mismos mecanismos que utilizaron anteriormente con Graciano— fue un error político por parte de los priscilianistas, pues la coyuntura era otra muy distinta. Pues el prefecto Evodio determinó la pena de muerte para lo que consideraba un crimen de lesa majestad después de que, amparado por las leyes, hubiese procedido a la tortura (permitida para la nobleza en caso de crímenes en contra del Estado) que les arrancó la confesión de culpabilidad precisamente de aquello por lo que recibía libertad plena de actuación: la de maleficio, doctrinas obscenas, reuniones nocturnas con mujeres y orar desnudos, es decir, de prácticas de ocultismo y magia<sup>70</sup>.

Por lo tanto la condena final por artes mágicas y lo que de paganismo y maniqueísmo ésta pudiese encerrar no tiene porqué adecuarse a una realidad, ya que fue el argumento para la ejecución de una pena y para la apropiación de sus bienes y clientelas. La decapitación de Prisciliano y los clérigos Felicísimo y Armenio, los diáconos Asarino y Aurelio, del poeta Latroniano y Eucrocia; el exilio de Instancio y Tiberiano en una isla en Britania y de Tertulo, Potamio y Juan en algún lugar de Galia, supusieron sobre todo y principalmente la anulación de unos teóricos contrincantes políticos que podrían haberse sumado a los apoyos de Valentiniano II y de Teodosio ante un Máximo de pies de barro. Motivo por el cual éste se apresuró en enviar al papa Siricio una carta explicándole la causa de la condena para intentar recuperar las relaciones con el papado de Roma una vez desaparecido el hispano Dámaso (*ep. ad Siricium*, I). Pero, por lo que interesa a mi discurso, Máximo pasó a requisar los bienes priscilianistas con cierto temor de que hubiera levantamientos entre sus partidarios, los que se pueden ver reflejados en la misma opinión del panegirista de la corte de Teodosio, Pacato (quien además había vivido en Burdeos), de que habían sido condenados por un tirano de baja condición (cliente de Teodosio), fugitivo de su patria e injusto, que se había dejado llevar por sacerdotes delatores de piadosos y por ladrones de patrimonios de inocentes torturados<sup>71</sup>. Es decir, en la condena iban

<sup>70</sup> Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 50, 1-8: *Is Priscilianus gemino iudicio auditum, convictumque maleficii nec diffidentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium foeminarum egisse conventus, nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit redegitque in custodiam, donec ad Principem referret.* La *Chronica Gallica*, IV, 12 dice que fueron exterminados. Según Hidacio, 16 la condena ocurrió en el 387, aunque no sabemos si la ejecución fue inmediata. Ambrosio en una de sus reclamaciones del cuerpo de Graciano que retenía Máximo excomulgó al usurpador por el asunto de Prisciliano según Paulino, *Vita Ambrosii*, XIX; Vilella Masana (1997), pp. 177-185 recuerda la carta de Ambrosio a Valentiniano II en *ep.* 30, 12 donde considera a los priscilianistas como desviados de la ortodoxia pero rehúsa comulgar con los obispos de Tréveris, por lo que el emperador le invitó a abandonar la ciudad. Pero insisto que precisamente se da en el contexto de la reclamación del cuerpo de Graciano en un momento de una tensión política entre el emperador y el obispo que debe de ser tenida en cuenta.

<sup>71</sup> *Paneg., Lat.*, XII, 25-29: *Sed nimirum graves suberat invidiosaeque causae ut unco ad poenam clari vatis matrona reperetur. Obiciebatur enim atque etiam exprobrabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc maius poterat intendere accusator sacerdos? Fuit enim, fuit et hoc delatorum genus qui nominibus antistites, se vera autem*

incluidos los patrimonios y con ellos las fuerzas humanas de sus territorios, los dependientes con los que construir la nueva organización eclesiástica tal como lo pretendían sus acusadores y antes habían pretendido los priscilianistas. Pese a lo cual, la plena ejecución de la pena no debió estar exenta de dificultades, habida cuenta que una vez derrotado Máximo el mismo Teodosio decretó la devolución de los bienes y ayudó a la persecución religiosa de Itacio. Permitiendo también la utilización de la figura de Prisciliano por sus partidarios, como explícita el boato del traslado de su cuerpo desde Tréveris *ut Sanctum honoraverant, postea ut Martyrem colere coepereunt* (Sulp. Severo, *Chron.*, II, 51, 1-3).

La rehabilitación del movimiento no obstante plantea buscar una solución a la paradoja que supuso el mantenimiento de la fama de herejes de los priscilianistas y que me lleva de nuevo al sistema de patrocinio. Pues la obligada devolución de los bienes y la llegada de los restos de los ejecutados y de los exiliados tuvo que suponer un grave dolo para quienes se habían beneficiado de las requisas de los dominios. A mi juicio el detonante fue la imposibilidad de dar marcha atrás en sus tierras de origen, la lucha continuada de los grupos rivales por mantener la situación creada y el intento de los emperadores por evitar los roces y los tumultos sociales, así como la reacción insidiosa de la potente iglesia hispánica ante el temor de la recuperación económica y social del movimiento. A lo que se suma el hecho de que las acusaciones de herejía habían dado sus frutos y eran aceptadas por los hombres más influyentes de la iglesia occidental como Agustín y el mismo Ambrosio; el primero buen conocedor del maniqueísmo, precisamente informado de ello por un Orosio huído de estos territorios a la llegada de los bárbaros. Pero sobre todo por el conocimiento que tenían de su proyección en otras provincias como la Tarraconense, donde miembros de la nobleza emparentados con el *comes Asterius* se habían adherido a un movimiento cuyo alcance real desconocemos pero que hay que suponer muy importante<sup>72</sup>. Este desbordamiento geográfico del problema podía suponer una auténtica polarización de los intereses de la Iglesia en Hispania, una parte de la cual estaba acusada de desviaciones teológicas y de herejía.

---

*satellites atque adeo carnifices, non contenti miseris avitis evoluisse patrimoniis calumniabantur in sanguinem et vitas premebant reorum iam pauperum, quin etiam, cum iudicis capitalibus adstitissent, cum gemitus et tormenta miserorum auri-bus ac luminibus hausissent, cum lictorum arma; cum damnatorum frena tractassent, pollutis poenali contactu manus ad sacra referebant et caerimonias quas incestaverent mentibus etiam corporibus impiabant.* Sulpicio Severo, *Dial.*, III, 12, 6-8: *tribunos summa potestate armatos ad Hispanias mittere, qui haereticos inquirerent, deprehensis vitam et bona adimerent.* y Venant. Fortunato, *Vita Mart.*, IV, 331-40: *mittit ad Hispanos armata sorte tribunos, reliquias heresis qui quaerant et bona tollant inventosque pares capitali crimine damnent, sic tamen ut cunctos occasio saeva feriret.*

<sup>72</sup> Orosio, *Comm.*, 2: Agustín, *Contra mendacio*, III, 5; VI, 11 y ep. 137. También las visitas de los sacerdotes hispanos Consensio y Cerecio que le habían enviado libros priscilianistas, entre los que se encontraba el Libro de Dictinio. Consensio habla de priscilianistas en la Tarraconense y aduce a que muchos de sus adeptos estaban en contra, le maldecían y aborrecían para no ser perseguidos e informó a Agustín de que un tal Severo fue atacado camino de su *castellum* por un grupo de bárbaros que le robaron el equipaje y tres códices heréticos que fueron a parar a Sagitio de Ilerda, quien envió uno a Ticiano de Tarraco que a su vez informó a Sigario de Huesca. Véase Amengual i Batle (1979-80), pp. 319. Próspero de Aquitania los conecta con maniqueos de Galia. *Chron.*, II, 734: *Ea tempestate Priscillianus Episcopus de Gallaetia, ex Manichaeorum et Gnosticorum dogmate haeresim nominis sui condidit* en Cardelle de Hartmann (1998), pp. 269-290.

La negativa de los obispos más poderosos a aceptar esta corriente de pensamiento y formas de vida es la clave de la ineficacia de la restitución de su memoria por Teodosio. Una cosa eran los deseos imperiales y otra los intereses de las oligarquías que dominaban los territorios provinciales. De ahí el temor manifiesto en el *in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis invasit* de Hidacio (*Chron.*, 16 a. 388), referente a una secta tachada ya de *perniciosissimam* (37 a. 405), justo cuando este autor ya no dedica ni un solo esfuerzo a calificar al paganismo todavía muy extendido en su lugar de origen. Pero sí a los grupos de maniqueos de Astorga descubiertos gracias a una encuesta episcopal (*Chron.*, 135 a. 447) por la acción de Toribio, el obispo de la ciudad, que fueron interrogados por el propio Hidacio; así como enfatiza en la presencia del maniqueo Pascencio de Astorga que fue arrestado por el obispo de Lérida cuando huía desde Roma (130 a. 445). A los que, no obstante, Hidacio diferencia de los priscilianistas, quienes todavía en el año 433 llevaban a cabo ordenaciones de obispos ilegales en el *conventus Lucensis* que obligaron a una confesión de fe del obispo Agrestio para salvarse de sospecha (*Chron.*, 102). En este sentido recordemos que fue el obispo Toribio de Astorga quien solicitó del papa León un pronunciamiento sobre el problema maniqueo y priscilianista que a mediados del siglo V estaban ya prácticamente enlazados. Ese mismo espíritu es el que llevó a la convocatoria del Concilio en Toledo en el año 400, presidido de nuevo por el obispo de Mérida, Patruino—de acuerdo con los consejos de Ambrosio y el papa Siricio—y en el que se comprueba el temor a un cisma en la Iglesia hispana y la pervivencia de círculos leales y fieles a los obispos priscilianistas; incluso de auténticos líderes dentro de ellos como Dictinio, algunos de los cuales renegaron públicamente de sus creencias en aras de la paz social<sup>73</sup>. En síntesis el concilio fue un ajuste de fuerzas y de influencias que sancionaba el mantenimiento de ciertos personajes en sus sedes y la expulsión de otros en la búsqueda de un compromiso social que pusiera fin al conflicto territorial; como se refleja en el miedo a las consecuencias de que Prisciliano fuese considerado mártir. Por estas razones, sus cánones se concentraron en la reorganización eclesiástica, salvo los casos (cs. 10 y 12) relacinados directamente con la prohibición de la ordenación de gentes obligadas a otros por contrato u origen familiar, con lo que se intentaba evitar la infiltración de siervos priscilianistas en el clero, y con la posibilidad de que el clérigo de un obispo herético pudiera abandonarlo y pasarse a un obispo católico (c. 12); además de los que evitaban que el penitente (priscilianista sin duda) accediera a grados altos en la iglesia (c. 2) y a los excomulgados que pudieran relacionarse con otros clérigos (c. 15). Cánones que apuntan todos al corazón de la cuestión tratada que es la inhabilitación de los priscilianistas para la vida pública y religiosa.

<sup>73</sup> 19 representantes del norte, algunos ya presentes en el de Zaragoza. Fueron depuestos Acurio, Herenas que defendió el catolicismo y el martirio de Prisciliano hasta el final, Donato y Emilio que proclamaron siempre su catolicidad y le defendieron como mártir, mientras el obispo de Astorga, Simfosio abjuró con Paterno de Braga que reconoció haber pertenecido a la secta, Isonio, Vegetino y Dictinio, el hijo de Simfosio, que condenó todos los escritos de Prisciliano contra la fe católica. Sobre este problema Cardelle de Hartmann (1998), pp. 269-290 y Vilella (2000), p. 151 con un análisis prosopográfico de los documentos y la política religiosa del I. Romano, quien cree que con ello se buscaba la paz en los territorios, aunque a mi juicio sólo se acentuaba más la división.

Pero además creo que la llegada de los bárbaros a la Península en el año 409 polarizó aún más el problema al concentrarse precisamente en las provincias más afectadas (el protagonismo militar y político por ejemplo de Astorga, Braga y Mérida en la crónica hidaciana). Pues es a partir de este momento cuando la leyes incluyen a los priscilianistas entre los herejes más perseguidos, al lado de los donatistas, gnósticos y maniqueos, pero también junto a los adivinos y magos, dando luz verde a su persecución en todos los terrenos (*C.Th.*, XVI, 5, 40-48; 5, 59; 5, 65). La postura del Estado fragmentado de nuevo expone el temor a una revitalización del poder priscilianista, justo en las provincias donde la llegada de extranjeros podía agilizar la secesión. Y es entonces cuando podría tener cabida el argumento tan denostado actualmente de Barbero y Vigil de su relación con reacciones antinobiliarias semejantes a la bagauda. Pero en ese caso sería después de la muerte de Prisciliano y de la represión feroz sufrida por el movimiento, nunca como génesis del mismo. Los represaliados, al igual que los paganos perseguidos, pudieron engrosar entonces las filas del bárbaro y de la guerrilla septentrional. Teoría con mucha lógica pero desgraciadamente de pocas bases documentales, salvo la coincidencia del espacio geográfico. Pero donde no hay incongruencia es en el hecho de que el priscilianismo pudo sobrevivir, al igual que el paganismo, gracias a la llegada de estos grupos y su dominio de ciertos territorios desde el año 466, al menos en la parte sueva. Y por esta misma razón, se mantuvo más al sur la postura antipriscilianista como se ve en la epístola del obispo Montano de Toledo del año 527 a los monjes palentinos, reprochándoles honrar a Prisciliano, o en las cartas del papa Vigilio a Profuturo de Braga del año 538 sobre los vicios priscilianistas y del mismo Toribio de Astorga al papa León<sup>74</sup>.

Por el contrario, los cánones antipriscilianistas de los concilios bracarenses desde el año 561 demuestran una nueva fase de persecución a raíz de la llegada del Dumiense y de la conversión de los monarcas suevos al catolicismo. Precisamente en el intento de acercamiento a la Galia (envío de reliquias de Martín de Tours) y al imperio oriental (intentos de aislar entre ambos a la monarquía visigoda) para contrarrestar los esfuerzos desarrollados por la monarquía visigoda para atraerse a la nobleza hispana. Pues en ellos se rubricaba todo lo establecido en los grandes concilios y se establecían acciones directas contra los priscilianistas como el rechazo de los excomulgados, la primacía del metropolitano, las normas para la ordenación de los obispos, las acciones contra los obispos sediciosos y errabundos y sobre todo el rechazo de los acusados de herejía; además de las acusaciones ya tópicas de maniqueísmo y su relación con importantes restos de paganismo. Es decir, el problema priscilianista está contemplado en el último tercio del s. VI dentro de una conflictividad territorial que afectaba a una buena parte de la clerecía y a todos los espacios sociales y religiosos que podían afectar a la estabilidad de la monarquía sueva. Pero fue el triunfo visigodo sobre estas regiones, muy pocos años después,

---

<sup>74</sup> Montano, *ep.* I, 8 en Florez, ES, V y se recoge también en el II Concilio de Toledo. La carta del papa Vigilio a Profuturo de Braga en PL, 84, 829-834. Sobre todo ello remito al antiguo pero excelente trabajo de Menéndez Pelayo (1978), p. 318 ss.

por obra de Leovigildo, el que determinó su definitiva marginación y su inclusión sin posibilidad de recuperación en las listas de las grandes herejías confeccionada por Isidoro (*Viris Illus.*, XV, 1-19 y en *Etym.*, VIII, V, 54). Pues en su conjunto, fueron los tremendos esfuerzos de la nobleza católica los que determinaron el clima desfavorable ante emperadores romanos y monarcas suevos y visigodos, entroncándolos con el paganismo y la herejía, aún cuando ellos no se sintieron como tales.

Finalmente esta misma disposición documental ha evitado que la historiografía actual se concentre más pormenorizadamente en la personalidad y alcance de los «otros» gnósticos y maniqueos y de los paganos que habitaron sus territorios y que, ocultos en la persecución priscilianista, no están presentes en las fuentes. Pero al respecto resulta cuanto menos sorprendente que el III Concilio de Toledo, convocado precisamente por Recaredo en busca de la unidad religiosa de su reino, no recoja ni una sola alusión al priscilianismo, ni al gnosticismo y maniqueísmo, aunque sí al paganismo de las Hispanias y que desde ese momento la persecución de la herejía se concentre sobre todo en el arrianismo y el judaísmo. Lo que parece una vuelta de las aguas a su cauce, o quizás lo que a mi juicio tiene una mayor lógica, la confirmación por parte de la monarquía goda de la anterior magnificación de un problema cuyas raíces no eran tanto religiosas como sociales.

##### 5. Santos y demonios: el aislamiento cultural del paganismo

Giordano Bruno en el diálogo III de «La expulsión de la Bestia Triunfante» considera lo siguiente: «Volviendo ahora al motivo del que nos habíamos alejado, Isis dijo a Momo que los idólatras (los católicos para Bruno) insensatos y estúpidos no tenían motivos para reírse del mágico y divino culto de los egipcios, quienes contemplaban la divinidad en todas las cosas y en todos los efectos según las razones propias de cada uno y sabían por medio de las especies que hay en el seno de la naturaleza recibir los beneficios que deseaban de la divinidad, la cual de la misma manera que del mar y de los ríos los peces, de los desiertos los animales salvajes, de las minas los metales, de los árboles los frutos, así también de ciertas partes, de ciertos animales, de ciertas bestias, de ciertas plantas se ofrecen ciertas suertes, virtudes, fortunas e impresiones. Por eso se llamó Neptuno a la divinidad en el mar, Apolo a la divinidad en el sol, en la tierra Ceres, en los desiertos Diana y de forma diferente en cada una de las restantes especies, las cuales —como diversas ideas— eran otros tantos númenes diversos en la naturaleza, todos los cuales se referían a un numen de los númenes y fuente de las ideas más allá de la naturaleza».

Esta breve aproximación a lo que Bruno considera la denostación del henotismo egipcio como fruto de la ignorancia y de la intencionalidad cristiana, sirve de proemio a lo que considero una manipulación mediática de la religiosidad antigua, sostenida por una rica literatura de escarnio y mofa confeccionada a partir de lo que se suponía una superioridad religiosa y ética. Pues de forma silogística la patrística presentó su percepción de los dioses paganos de la manera que lo haría un escéptico actual ante las incongruencias de la mitología antigua, incluida la cristiana si se tratase de aceptarla como real. De manera que las posturas críticas

hacia los mitos, las ironías sobre las características y la forma de vida de los dioses, sus vicios más que sus virtudes y sus actitudes demasiado cercanas a las humanas fueron el punto en el que se cebaron los cristianos ya desde Tertuliano (sin distinguir su valor literario y parabólico, que en Celso se vuelve contra el mago Jesús de Nazaret y los enajenados capaces de creer en vírgenes cuyos hijos ascienden a los cielos). Hasta que muchos siglos después, escritos como los de Agustín o Prudencio sobre la adoración a dioses como Cloacina o Temor, el rendir culto a los animales y a las hortalizas del Nilo o valerse de sacerdotes castrados y de viejas vestales, llevaban a un provocador de la altura de Bruno a ironizar sobre su ignorancia<sup>75</sup>. Sin embargo la crítica del humanista ha desestimado el valor que para su tiempo este tipo de acciones —digamos literarias— pudieron tener en el conjunto de medidas tomadas por la patrística para la eliminación del paganismo y que Prudencio refleja en su famosa diatriba contra el senador Sínmaco (*Contra Symm.*, I, 608) con el siguiente razonamiento: «A tí, Sínmaco, te ha concedido (Teodosio) la magistratura consular y el derecho a sentarte en un tribunal, te ha concedido el derecho a vestir la toga dorada y lo ha hecho él, con cuya religión no estás de acuerdo tú, adorador de dioses perecederos; tú que eres el único en pedir que deben ser restituidos los engaños de Vulcano, de Marte y de Venus, las estatuas del viejo Saturno, las locuras de Febo, los juegos megalienes de la madre troyana, las orgías báquicas de Nisa, las bufonadas de Isis siempre llorando la pérdida de Osiris, sus ridículas fiestas protagonizadas por fieles calvos, y todos los fantasmas, en fin, que suelen estar encerrados en el Capitolio». Pues junto a la racionalidad de la visión religiosa de Prudencio, lo que brota en el discurso poético son la rivalidad ante los emperadores y la percepción del peligro que suponía para la consolidación del cristianismo en el Imperio la existencia de hombres de gran altura intelectual y política todavía apegados al *mos maiorum*. Un mundo que después y a medida que la fuerza política del paganismo se pierda, quedará encerrado en su relegación a ambientes y geografías exclusivas del paganismo, agrestes y bárbaras.

No obstante, el peso de la argumentación antipagana estuvo en la demonización intencionada del paganismo y en la confrontación teórica de paganismo y cristianismo en la narración literaria, epopéyica y mitológica que supone la hagiografía cristiana que se presenta como complemento y recurso de la persecución religiosa. La literatura relativa a los santos cristianos y la elaborada para demostrar la conexión entre el paganismo y el demonio surgieron de la teología como refinado entramado teórico para afincarse en sermones, homilias y discursos accesibles a las masas por sacerdotes, monjes y visionarios, sin que podamos calibrar el peso que la religiosidad popular a su vez tuvo en ella. En cualquier caso, como un mismo fenómeno el huevo y la gallina, fueron los componentes más determinantes en la aceptación de un dualismo

---

<sup>75</sup> Una literatura muy completa en la que destacan Lactancio, *Div. Inst.*, I, 8, 8; 5, 4, 3-6; Tertuliano, *Apol.*, VI, 32-33; Arnobio, *Adv. Gent.*, IV, 26, 27; VI, 20, 21; VII, 50 y sobre todo Agustín, *ep.* 17, 2; *De civ.*, IV, 8, 2-4 y Prudencio, *Contra Symm.*, II, 265-1065 y *Perist.*, 9, 195. Bibliografía y fuentes más en extenso en Sanz Serrano (1992), pp. 463-484.



doctrinario que Brown consideró la fórmula en la que la sociedad cristiana pudo resolver sus propias tensiones<sup>76</sup>. Especialmente aquellas surgidas de la eliminación radical de un paganismo multicolor. Pues como figuras literarias, los dioses demonizados y los santos ensalzados se conjuntaron en la solución armónica del mundo (como contrarios y complementarios); en un silogismo trabado subrepticamente por el juego de valores de la sociedad cristiana, en el enfrentamiento entre lo que de bueno y malo tienen el hombre y la naturaleza. Por lo que en este entramado no es del todo acertada la sugestiva definición hecha por Dill de la demonología como *La damnosa hereditas* del paganismo, porque elimina como tales otras muchas herencias doctrinales y materiales y obvia el hecho de que la demonología antigua tiene un uso semántico variable. Que conforma a los daimones como manifestaciones que conectan al hombre con la Divinidad, pero los considera seres tanto máficos como benéficos o modelos a imitar en las religiones más personales (los estoicos y gnósticos por ejemplo). Ambivalencia de la que carece el demonio cristiano que, como principio exclusivo del Mal, parece imbricarse como uno de los vectores del dualismo tradicional pagano y del conflicto entre dos fuerzas que está presente en muchas mitologías orientales de las que parece depender<sup>77</sup>.

Por lo que en la patrística la lucha tenaz entre la armonía y la disarmonía del mundo ya no se encuadra en la lucha titánica entre los dioses o las fuerzas divinas surgidas de una misma tradición mitológica, sino frente a Dios, en un conflicto donde sólo las divinidades paganas alcanzan el nivel exigible para encuadrar lo que de negativo existe en la naturaleza y en el hombre. Incluso aquello que dando placer desestabiliza las relaciones humanas como la locura de los espectáculos a ellos dedicados, el sexo y sus desviaciones, y a veces hasta el amor, lo que mayor inestabilidad procura. Esta relación se encontraba ya perfectamente estructurada cuando Minucio Félix en el *Octavius*, 17, 1-8 explicaba a los demonios como los espíritus errantes e impuros que se habían desprendido de su vigor celeste a causa de sus faltas, perdiendo la pureza y buscando consuelo en la perdición de los hombres mediante los falsos cultos, introduciéndose en sus imágenes, afincándose en los santuarios, dirigiendo el vuelo de las aves, regulando los sueños y las profecías, produciendo los oráculos y permitiendo el desorden en el cuerpo y el alma<sup>78</sup>. Que no es distinto al discurso que casi dos siglos después elaboraban Jerónimo, Prudencio y sobre todo Agustín para definir la superstición como lo establecido para adorar a los ídolos, en particular las consultas o pactos de adivinación, y todo aquellos rituales y objetos que tenían que ver con las artes mágicas y con la herejía después del abandono de los

<sup>76</sup> Brown (1972), pp. 180 ss. y (1982).

<sup>77</sup> La lucha de Horus y Seth, de Marduk y Tiamat en Mesopotamia, Ahura Mazda y Ahriman en Persia que en la tradición bíblica se fijará en el enfrentamiento de daimones como Leviatán, Bellzebul o Satán con Dios. Pero también su figura tiene unas influencias claras neoplatónicas y gnósticas que llenan su universo creencial de figuras demoníacas como Jeu, Melchisedech, Sabaoth, Iao y Kerasmos, Abraxas, Barbelon y otros muchos. Sobre su génesis Gascó (1992) y en concreto en el neoplatonismo Luck (1985).

<sup>78</sup> Lo encontramos ya establecido en el trabajo de von Petersdorff (1956) y Fontaine (1964). Tertuliano los consideraba ligeros como las aves, lo que les permitía saber lo que sucedía en el cielo y transmitirlo a través de los ceremoniales paganos en *Apol.* XXII, 105-110.

templos de los demonios<sup>79</sup>. Contexto en el que mejor se entiende el discurso de Orosio (VII, 29, 2) sobre la maligna persecución del diablo contra el dios verdadero que «extendiendo las nieblas de la mentira, desde el comienzo del mundo hasta nuestros días, aparta del auténtico camino de la fe y de la religión a los inseguros corazones de los hombres, una vez que —al utilizar los emperadores cristianos su poder real para mejores acciones— tuvo que dejar de perseguir a la Iglesia de Cristo con el celo de la idolatría y encontró una nueva forma de atacar, por medio de los mismos emperadores cristianos, a la Iglesia de Cristo».

Casi tres siglos después el modelo ya perfeccionado en su utilidad se enarbolaba repetitivamente y a base de golpes de efecto, como extraído de un fondo de saco en el que coincidían las más variadas situaciones. Como parte de una lucha abierta no sólo de la patristica como se comprueba en Braulio o Isidoro, sino también entre los obispos que reunidos en concilios se encargaron de materializar el argumento teórico elaborado contra los idólatras, augures y adivinos encargados de desviar al hombre del camino recto, como servidores del *hostis humani generis* que, por ejemplo, el XVI Concilio de Toledo dibujaba como el señor monstruoso destructor de los hombres<sup>80</sup>. Aunque es sobre todo en el c. 11 del XII de Toledo del 681 donde encontramos la sobrecarga de violencia que entraña la relación entre el demonio, la idolatría y la muerte: «No para castigo de los delincuentes, sino para terror no imponemos por este nuestro decreto la pena de muerte, sino que avisamos a los adoradores de los ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas y adoran las fuentes y los árboles, que reconozcan cómo se condenan espontáneamente a muerte aquellos que hacen sacrificios al diablo. Pues el diablo lleva el nombre de muerte, conforme a los que está escrito acerca de él: Y será su nombre muerte».

Sin embargo la falta de precisión conciliar acerca de las relaciones que supone se encuentra superada en parte en la relativamente extensa conexión efectuada en el discurso demonológico del *De correctione rusticorum* (12-16): «¡He aquí qué clase de promesa y de profesion de fe tenéis con Dios! ¿Y cómo vuelven en seguida a los cultos del diablo algunos de entre vosotros que renunciaron al diablo, a sus ángeles, a sus cultos y a sus malas obras? Pues encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Los actos de adivinación y los augurios, el celebrar el día de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Festejar las Vulcanales y las Kalendas, adornar mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pie que se usa, derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco

<sup>79</sup> Agustín, *De civ.* 17, 55; 3, 14; 8, 25; *De doct. Christ.*, II, 20, 30-31 y *De trinit.*, IV, 10, 3 y IV, 11; Jerónimo, *ep.* 21, 12, 1; Prudencio consideraba al diablo engañador y malvado, manipulador de los hombres mediante los auspicios, astrología y magia en *Contr. Symm.*, 890-1113 y *Hamartigenia*, 555, lo que alcanza la legislación cristiana como comprobamos en la ley del año 423 de los emperadores Valentiniano III y Teodosio II, por la que quedan sujetos a la pena capital todos aquellos que sacrificasen a los demonios en *C.Th.*, XVI, 10, 23.

<sup>80</sup> C. 2; *per mundum rugiens currat quaerens quem devoret*. Así en Cesáreo de Arles, sermones, 56 y 178; Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, 8, 34; 9, 36 y 10, 15; el Conc. de Braga II, c. 81 a quienes se mezclan sexualmente con los animales y el XI de Toledo quienes se golpean y mutilan por un exceso de celo místico en c. 13. Otros ejemplos en Braulio, *Vita Sanct. Aem.*, XVII, 2 y XIII, 20; Isidoro, *De ecl. off.* II, 21, 2.

y poner pan en las fuentes, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Que las mujeres invoquen a Minerva mientras tejen, que elijan el día de Venus para sus nupcias y que presten atención a qué día se ponen en camino, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Hechizar hierbas para encantamientos e invocar los nombres de los demonios al hacerlo, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Y otras muchas cosas que son largas de contar. He aquí que después de la renuncia al diablo, los demonios y a las malas obras de los ídolos, vosotros habéis dejado de lado vuestra fe y habéis roto el pacto que hicisteis con Dios. Habéis abandonado el signo de la cruz que recibisteis en el bautismo y atendéis a otros signos del diablo por medio de pájaros, estornudos, y otras muchas cosas». Es en esta breve pero preclara exposición de la religiosidad de los pueblos del norte donde se encuentran reflejados los más variados aspectos del paganismo antiguo, independientemente de las concomitancias literarias que el discurso pueda tener como modelo de persecución religiosa. Mucho más definitoria, aunque con sus problemas, que la brevedad intencionada de Braulio en el relato de la labor misionera de Emiliano contra un contrincante definido como *monstruosissime domine* (*Vita Sanct. Aem.*, XVII, 2 y XIII, 20) o en la exclusividad concedida por las leyes visigodas al demonio en el terreno de la adivinación, la magia y los sacrificios que volvían locos a los hombres y dañaban las cosechas y los animales (*L.V.*, VI, 2, 1-4), que permitía la sanción necesaria para la persecución pagana.

Considero al hombre santo el complemento de la demonología que se elabora en todo su efectismo desde una ideología cristiana triunfante. Pero con matizaciones a las consideraciones que parten de una línea de análisis muy marcada por el «holy man» de Brown. Al que tras una etapa de explosiva fascinación historiográfica Treadgold<sup>81</sup> se ha permitido cuestionar en su modelo de la sociedad tardoantigua. Con el argumento, al que en gran parte me sumo, de que en realidad el santo tuvo una influencia secundaria en la sociedad, al no ser más que una creación literaria (basada en personajes más o menos reales) que afectó a un público cultivado y en la que se refleja más la personalidad de quienes lo crearon que su tiempo real; añadiendo que en general eran hombres aislados que podían ser incluso tomados por charlatanes o seductores y que sólo un pequeño porcentaje de la población antigua tuvo alguna vez una visión del hombre santo que vivía en parajes muy aislados. Aunque particularmente considero que hubo una cierta proyección social —aunque no de la categoría defendida por Brown— desde el momento que fue utilizada su figura como objeto de propaganda de una ideología de estado y de unos valores que a la larga fueron ahondando en la sociedad. Y desde que —aunque creación literaria— fue utilizada como arma material de lucha contra el paganismo con la creación, control y vigilancia de centros de culto dedicados a estas figuras. Gracias a los cuales las poblaciones conocieron su existencia y sus ritos y sus templos acabaron desbancando a los de los dioses paganos. Pues la hagiografía —que recoge mucho del mito y del panegírico— contempla en forma de leyenda la epopeya de un cambio religioso, en el que el sincretismo es una constante en la reelaboración de personajes de héroes y heroínas (con una enorme carga simbólica) que

<sup>81</sup> (1994), pp. 153 ss.

se fueron abriendo paso entre las gentes gracias a su difusión popular. Y si bien es cierto que no hubo intento de crear nuevas divinidades, se llegó a un cierto politeísmo a medida que la popularidad del santo iba alcanzando espacios mucho más reales. Pues la misma semántica del término *sanctus* (*agios*) viene a demostrar una relación con lo divino —son los *testes* de Cristo— y define a aquello que debe ser defendido y protegido por los hombres, lo que sin ser ni sagrado ni profano está afirmado por una sanción religiosa y prohibida su violación y corrupción<sup>82</sup>.

Como arquetipo del cristianismo el santo refleja una figura de perfección que aleja de sí algunos de los valores del héroe pagano como la violencia, la impiedad, la astucia o la lascivia, aun cuando haya tenido un pasado tenebroso. Pues el paso por el martirio y el ejercicio de la virtud, la humildad ante Dios, son los valores que lo rescatan de él. Aunque la valentía ante los jueces, su arrogancia verbal, el desprecio a la vida y la actitud general de rebeldía ante las circunstancias históricas sí lo asemejen al héroe clásico<sup>83</sup>. Aún así, el mártir cristiano de la primera oleada de santos, y después el eremita, el obispo y el sacerdote de la segunda, representan una fuerza interna, no externa, y reflejan el cambio operado en el rechazo de los valores de las antiguas sociedades (la potencia sexual, la valentía en la guerra y la conquista, el engaño) hacia el mundo totalmente irreal de recogimiento y vida en solitario, de aceptación de la condición del hombre, de hipervaloración de la virtud, de renuncia del sexo y de la vida, de la sublimación de la muerte pasiva pero igualmente heroica, y de la entrega incondicional a Dios. Que no es propio de la violenta sociedad tardoantigua, sino de sus monjes, que no es lo real, sino aquello a lo que se debe aspirar, la Idea. Pues a pesar de la variedad de personajes, profesiones y condiciones que presenta el santoral cristiano, la pauta de vida se aleja tanto de la realidad como la del héroe griego de la de su tiempo y por lo tanto, al igual que los mitos clásicos, los personajes son prototipos creados por sus hagiógrafos para difundir valores a imitar, pero que en absoluto definen a la sociedad tardoantigua. Todo lo contrario, la renuncia a la reivindicación social, a la exigencia de un cambio en las relaciones súbditos-estado con la aceptación del orden establecido, de la jerarquía, la resignación en la búsqueda de Dios, la «ansiedad» a la que se refiere Dodds, fueron impuestos por las minorías que confeccionando los mitos distorsionaron la realidad y convirtieron los problemas sociales en religiosos.

Por esta razón es hasta cierto punto irrelevante la existencia real de sus personajes y de su vida de perfección, pues lo que se resalta y es determinante es su acción respecto al paganismo. Motivo por el cual no se dudó en determinadas ocasiones en incorporar a la lista de héroes

<sup>82</sup> Agustín: *Sanctum est, quod violare atque corrumpere nefas est* en *De sermone Domini in monte*, 2, 20, 68 y también en *Sermo*, 128, 3 y *Conf.*, VI, 2, 2. Utilizado en inscripciones a dioses como Endovélico en Vizosam (CIL, II, 137 y 6265), Júpiter en Oropesa (CIL, II, 944) y Proserpina en Villaviciosa en Lusitania (CIL, II, 144). Al respecto Delehayé (1927), p. 17.

<sup>83</sup> Lactancio, *Divin. Inst.*, V, 11 y 13. Cipriano, *ep.* 1 10, 2, 1 decía que se volvían invulnerables a los suplicios. Agustín., *Sermo* 128, 3 define sus características, pero sobre todo, la obra prudenciana del *Peristhepanon* y los santos de la obra de Eusebio de Cesarea. Se les ha relacionado con los héroes paganos y con el culto a los antepasados. Al respecto Herrmann Mascard (1975) y Delehayé (1933). Particularmente los considero personajes autónomos. Sobre el debate Pedregal (1992), pp. 345-359.

envueltos en la leyenda y a santones de vida ejemplar un tercer tipo de personajes cuya nomenclatura y características nos lleva hacia dioses cristianizados, a los que en gran parte vinieron a suplantar en sus centros de culto, conformando de esta manera un mundo plural guiado por una literatura de extracción aristocrática<sup>84</sup>. Dolbeau y Grans entre otros han recalcado con acierto la acumulación en la hagiografía de lugares comunes y tópicos ahistóricos que impide sean tomados como fiel transcripción de unos hechos reales; los modelos repetitivos de los martirios extraídos de unas supuestas *actas forensis* que responden a una tradición oral revestida de fantasías; los arquetipos paganos como el carro de Helios en Elías o el canto de Prudencio a Hipólito con una fuerte dosis del mito de Teseo. Pero tras ello habrá que añadir la existencia de intereses locales muy determinados que, además de fomentar la recogida de la tradición oral de las *passiones*, se encargaron de construir *vitae* de personajes contemporáneos muy directamente relacionados con la cristianización de ciertos territorios: como son los casos de los mártires de Lyon o Martín de Tours en Galia, y en la Península los de Fructuoso y Emiliano<sup>85</sup>.

Precisamente de una tradición oral surgió el primer martirologio peninsular que es el *Peristephanon* de Prudencio en el que se dió cuerpo a las leyendas de Emeterio y Celedonio en Calahorra, Eulalia en Mérida, los 18 mártires de Zaragoza, Vicente de Valencia, Fructuoso, Argirio y Eulogio de Tarragona, Justo y Pastor de *Complutum* y Justa y Rufina de Sevilla. Pero su localización geográfica no sólo responde a la presencia de cristianos en los centros urbanos más desarrollados del Imperio, sino al intento de conceder personajes carismáticos precisamente a éstos. Intentándose crear una geografía del martirio adaptada al ritmo de la cristianización peninsular que, en parte, se comprueba históricamente en los datos de la crónica hídrica. Consecuentemente, las zonas rurales y las urbes más septentrionales permanecieron impermeables a estas creaciones hasta la llegada del héroe-mártir Prisciliano —en cuya relación con el culto a Santiago no voy a entrar— y que como mártir maldito tuvo escasa relevancia en la literatura cristiana. De forma que los santos posteriores se relacionaron con las monarquías sueva, como Martín de Tours y Martín de Dumio, y visigoda como Valerio y Emiliano, todos ellos conjuntados en la labor catequizadora desarrollada por ambas monarquías en territorios hasta entonces paganos. Lo que no disientiré de otros santos como los recogidos en las *Vitas patrum Emeritensium* que se adecuaban a la consolidación de una topografía religiosa y al desarrollo de los obispados y de los monasterios urbanos. Coincidentes con la santificación de

<sup>84</sup> Siento disentir de Pedregal (1992), pp. 345-359, para quien las pasiones es un genero literario popular de cronistas anónimos. Ya ha planteado la duda Van Uytfanghe (2001), pp. 201-218 y Delehayé (1927), pp. 411 ss, y (1933), pp. 400 ss, resaltó la cristianización de parte del Olimpo con ejemplos como los de San Jorge con muchos atributos de Mitra, Gervasio y Protasio o Cosme y Damian de los Dióscuros o las concomitancias de San Onofre con Osiris Unnofer y otros.

<sup>85</sup> Dolbeau-Grans (1999), pp. 205 ss. Sobre las actas de los mártires; Herrmann-Mascard (1975) y Baumeister (1972). Ruiz Bueno (1974) afirma que sólo algunas pertenecen a momentos cercanos a los hechos, siendo el resto de ordenación muy posterior, incluso medieval. Sobre la composición desde instancias obispales, por ejemplo Hopkins (1999), pp. 112 y Barton (1994), pp. 101 ss.

ciertos personajes ilustres que hasta el siglo VII fueron recogidos como tales en las obras de Isidoro o Julián de Toledo. Para terminar por engrosar posteriormente los pasionarios, martirologios, oracionales y calendarios que, con nuevas y múltiples advocaciones, cubrieron definitivamente gran parte de la geografía cristiana peninsular. Además de darse cabida a un sin número de mártires y santos extranjeros en el intento de cubrir vacíos con iglesias a ellos dedicadas, donde eran depositadas sus reliquias (como en el caso de Gervasio y Protasio que llegaron desde Milán, Cipriano desde Cartago o Martín a Galicia desde Tours) y que se veía acompañado de un mayor afianzamiento del culto a los ángeles, profetas, apóstoles y a María<sup>86</sup>. Cuya ordenación literaria se aparta en general muy poco del modelo universal que es el que define la valentía de Justa y Rufina frente a los asistentes a la procesión pagana, las virtudes y el valor inimitable de los santos prudencianos (*Perist.*, I, 40-50; VI, 50; VIII, 4-5; V, 30 y III, 73 ss.) y el ensalzamiento ya no de un martirio, sino de una obra, la del monje vencedor del paganismo, en los pormenores de virtudes, hechos y milagros de Emiliano. Narraciones que en su sentido material pudieron acompañarse de pinturas en las iglesias que no nos han llegado aunque a ellas se refería el concilio de Elvira para prohibirlas (c. 36)<sup>87</sup>.

Retomando el argumento inicial, la figura del santo fue creada para combatir el paganismo y atraer fieles al cristianismo. Al respecto quiero llamar la atención sobre un texto de Sozomeno (II, 4) donde se relata la festividad que tenía lugar en un paraje cercano a Jerusalén —donde Dios se había aparecido a Abraham— que estaba enraizada con creencias muy diversas y por lo tanto se reunían allí gentes de todos los lugares, judíos, paganos y cristianos para invocar y hacer sacrificios a sus respectivos dioses con sacrificios y rituales muy semejantes; de manera que la mezcla creada llevó a la madre de Constantino a pedir a su hijo que demoliciera el lugar y prohibiera la fiesta, consciente del peligro que entrañaba para los cristianos allí congregados. Estos hechos nos conectan con el confusionismo propio del hombre religioso en la Tardoantigüedad donde la figura del santo pudo fundirse con sus antecesores paganos, hasta desatar toda una corriente de manifiestos patrísticos acerca del temor de la permanencia del cristiano en el politeísmo. Que es el que llevó a recordar a Basilio, Jerónimo y Agustín la conexión de sus poderes como mediadores de Dios y lo inoportuno de los excesos en su culto y el de sus reliquias<sup>88</sup>. Aún así el mismo Agustín fue consciente de la utilidad que la Iglesia podía sacar de estas figuras por la atracción que sentían ante ellas los gentiles como sustitutorio de sus antiguos cultos, pues aunque en sus ritos los excesos fueran los mis-

<sup>86</sup> Sobre lo tardío de estas composiciones y la multiplicación de personajes en sus santorales principalmente García Rodríguez (1966). Han estudiado la estructura de las pasiones sobre todo Galán, pp. 383-408; Laguna Mariscal, pp. 373-381; Merino Jerez, pp. 409-430 y Tovar Paz, pp. 433-462 en el año 1992.

<sup>87</sup> Prudencio alude a pinturas en tumbas de santos en *Perist.*, 11, 123; 12, 35. Al respecto se han pronunciado por su uso con variados ejemplos De Rossi (1864), Grabar (1972), pp. 116 ss. y (1968). Además de Brown (1981).

<sup>88</sup> Basilio, *ep.* 176, 1, 10; Jerónimo se tuvo que defender de las acusaciones de Vigilancio sobre la veneración de los huesos de los muertos como hechos que se producían sólo entre mujeres e ignorantes en *Adv. Vig.*, IV, 7, 313; I, 8, 294 y *ep.* 109, 1, argumento retomado por Agustín en *De vera religione*, 55, 110, en *Contra Faustum*, 20, 21 y *eps.* 17 y 187; en *De civ.*, 22, 10, 2 recuerda que los mártires no son dioses.

mos, al menos no se acompañaban del pecado de sacrilegio (*ep.*, 29, 9: *alios in honorem sactorum martyrum vel non simili sacrilegio, quamvis simili luxu celebrarentur*). Por lo que no dejó de fomentarlo pidiendo la transmisión de sus hechos en lecturas públicas. Postura de la patristica que llega sin lugar a dudas a su máximo esplendor en Occidente con la obra de Sulpicio Severo sobre Martín de Tours y en Hispania con la de Braulio sobre Emiliano. La hagiografía atendía con ello las opciones personales que estaban enraizadas en las creencias más vivas. Por lo que su mensaje no radicaba exclusivamente en la valoración de su vida sino de su obra, de forma que ya señaló Mac Mullen<sup>89</sup> la fuerza de los milagros como única razón para vencer a las masas. A pesar de que, como escribió Hanson<sup>90</sup> no sin cierta ironía y aunque sea difícil de encajar dada la crisis actual, el mercado en la Antigüedad estaba saturado pues cualquiera podía hacerlos y recibirlos, desde el charlatán al filósofo. Pero ambos autores y otros muchos se basan además en el testimonio agustiniano de que a los ignorante había que atraerlos por la iniciación y los milagros, lo que no dudó éste en poner en funcionamiento en el entorno del santuario de Esteban en Hipona, dada la capacidad para ello del santo (*Conf.* 13, 27, 42 y *De civ.*, 22, 8, 22). Pues principalmente Prudencio (*Peristh.*, I, 515) reconocía que era precisamente su fama milagrera la principal atracción para paganos y cristianos. Lo que explica la multiplicación de santos y milagros a partir del siglo IV cuando comenzaron a descubrirse los lugares donde estaban enterrados sus cuerpos, a veces gracias al aviso de los mismos interesados.

Contamos con suficientes ejemplos para sostener este argumento en Hispania donde los milagros de sus santos fueron para todos los gustos y necesidades. Al carisma de los santos prudencianos vinieron a sumarse las acciones de los santos posteriores que, como Fructuoso, multiplicaron esas posibilidades al libertar cautivos, salvar de naufragios y hacer huir a criminales o se libraba a sí mismo del acoso de un cazador al levantar las manos, recogía una colección de libros caídos al río o contrarrestaba con el signo de la cruz de los ataques de un fugitivo (Valerio, *Vita Fruct.*, V, 3-9; VI, 1; IX, 9-12; X, 1-42; XI, 1-33; XII, 12-24; XIII, 1, 24; XIV, 12-24). Mientras que Esteban en Menorca desencadenaba prodigios y Emiliano en la obra de Braulio enseñaba, curaba y sobre todo liberaba del diablo a las poblaciones del Valle del Ebro. Además de convertirse muchos de ellos en patronos de comunidades y pueblos como los anteriores dioses gentilicios a los que suplantaron. De manera que Eulalia salvaba a su ciudad de la epidemia; Acisclo ahuyentaba a sus enemigos bárbaros en Córdoba; Félix asustaba a los ladrones de su basílica en Gerona; Martín de Tours conseguía los mejores éxitos en las batallas para los monarcas godos o castigaba a quienes entraban en sus santuarios a robar y convertía a pueblos enteros como el suevo; la túnica de Vicente en procesión multitudinaria alrededor de las murallas de Zaragoza conseguía el éxito de hacer huir al enemigo; y finalmente Emiliano vaticinaba sin rubor la destrucción del pueblo de los cántabros que además de pagano era infiel a la

<sup>89</sup> (1984b), p. 93.

<sup>90</sup> (1980), pp. 910-920.

monarquía goda<sup>91</sup>. Aunque la acción individual del santo cobraba un mayor sentido cuando estaba dirigida a suplantar las antiguas prerrogativas de los dioses paganos, como veíamos ya en los ejemplos de la cristianización de sus santuarios relacionados con el ritual de la *incubatio* y las curaciones milagrosas relacionados después con cultos como los de S. Miguel, Santa Eulalia y San Juan. Y en la importancia que las reliquias adquirieron por su poder mágico en los principales santuarios cristianos como se refleja sobre todo en la obra de Gregorio de Tours, plagada de episodios acerca de las propiedades de aceites, plantas y objetos —*reliquiae*— que habían tenido contacto con el santo y por lo tanto participaban de sus cualidades divinas y las transmitían. También Prudencio aseguraba que la recogida de la sangre, los cuerpos y las cenizas de los mártires hispanos estaban destinadas a asegurar la protección de los fieles, lo que desencadenó un cierto temor en los propios santos (Eulogio) o en los encargados de conservar sus cuerpos en sus martirios (Eulalia) a ser descuartizados<sup>92</sup>. No sin cierta razón, pues recuerdo que estos hechos están presentes en la legislación teodosiana con referencia al robo y violación de los sepulcros, algunos de los santos, con la participación de monjes en las acciones (*C. Th.*, III, 16, 1 y IX, 17, 2-4 y 7; *Nov. Val.* 23). Y que en su plasmación real dieron lugar a conflictos entre comunidades por la posesión de sus cuerpos y de sus reliquias como sucedió en la polémica acerca de las reliquias de Martín o de la túnica de Eulalia<sup>93</sup>.

La razón era el poder mágico que éstas conferían a sus poseedores y la atracción de fieles que suponían, lo que tiene un reflejo local en Hispania en el caso en apariencia folclórico de los obispos a los que se refiere el c. 5 del III Concilio de Braga que se paseaban con ellas colgadas del cuello como amuletos en las festividades de los santos, recibiendo así, se supone, el poder y el carisma necesario para ejercer sus cargos. Y fue de ese poder del que derivó el enorme desarrollo del comercio de reliquias en Oriente ya desde el s. IV y en Occidente un poco más tardíamente, gracias a la demanda de los obispos y la nobleza territorial que, con ellas, conferían sacralidad a las capillas locales y a las iglesias construidas en territorios privados, con el fin de paliar en cierto modo la ausencia de los antiguos dioses y compensar su atracción entre las poblaciones urbanas y rurales. Como ejemplo, el descubrimiento en el municipio de *Complutum* del cuerpo de unos mártires en el año 400 supuso la creación inmediata de un obispado en el lugar según cuenta Ildelfonso (*De vir. Ill.*, I, 6-10). Y esa fue una de las razones principales del miedo de los obispos hispanos a las consecuencias que se podían derivar del traslado

<sup>91</sup> Lo he tratado en Sanz serrano (1992), pp. 463-484.

<sup>92</sup> La práctica es tan antigua como el propio culto de los santos pues Eusebio *H.E.*, IV, 14, 43 nos informa del reparto y la búsqueda de huesos de los primeros mártires de Esmirna en el año 155. Los mártires Augurio y Eulogio transmitieron su deseo a los fieles de ser conservados sin desmembrar como cuenta Prudencio en *Peristh.*, VI, 120-140 y a la martir Eulalia se le levantó pronto un túmulo para proteger su cuerpo como se ve en *Peristh.*, III, 186-215. Sobre Prudencio, Roberts (1993).

<sup>93</sup> Los monjes de Tours que robaron las reliquias de Martín a los de Poitiers mientras dormían, lo que fue sólo el inicio de una guerra abierta entre las dos comunidades; puede haber un vestigio de ello en la disputa entre Masona de Mérida y el rey Leovigildo sobre el lugar donde se debía de guardar la túnica de Eulalia. Véase Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, I, 48 y VI, 10 y *Vitas Patr. Emer.*, 12. *El C. Th.*, 9, 17, 7: *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur.*



del cuerpo de Prisciliano. Lo que no evitó los traslados interesados de reliquias por la propia Iglesia desde el siglo VI que hicieron posible el desarrollo de cultos locales, cuando no la conversión de una monarquía como la sueva después de que las de Martín consiguieran curar al hijo del rey<sup>94</sup>. La asiduidad de estos hechos también en Hispania exigió la creación de una prueba a través del fuego que debía demostrar su autenticidad y que se recoge en el c. 2 del Concilio de Zaragoza de 592. A pesar de lo cual en el s. VI se había creado tal grado de confusionismo que me atravesaría a decir se encontraban los mercados saturados. Como demuestra la carta enviada por Braulio de Zaragoza al presbítero Iactato (ep. 9, 25) donde le comunica que las reliquias que le solicitaba (desconocemos de quién, pero supongo que para fomentar su culto en una iglesia y atraer peregrinos) se hallaban fragmentadas de tal manera que era muy difícil darles unas correspondencias, ya que los obispos precedentes, bien por desorden, bien por robo o caridad, habían quitado sus referencias para que no quedase rastro de título y poder esconderlas en una habitación cerrada, lo que las hacía prácticamente inutilizables.

No obstante, el empeño de canalizar la religiosidad popular dio sus frutos en las iglesias donde se depositaban, rendían culto, cuidaban (prohibida su iluminación nocturna por el c. 2 del Conc. del Toledo de 597) y se sacrificaba por ellas en los altares<sup>95</sup>. Y de hecho el a veces confusionismo creado fue el que llevaría a prohibir la celebración del natalicio de los mártires durante la cuaresma (Concilio II de Braga c. 48) y la celebración de sus fiestas que podrían serlo de manera indecorosa (c. 23 del III de Toledo y c. 14 del IV de Toledo). Pero sobre todo fue en torno a estas tumbas donde se produjeron los milagros deseados, las curaciones y las consiguientes conversiones de masas. Gregorio de Tours (*Hist. Franc.*, X, 1 y V, 23) relataba el significado de llevar en procesión las reliquias de Martín con la presencia del obispo, el clero y las autoridades, las viudas y vírgenes consagradas, abades y abadesas con cánticos y ritos que llevaban al paroxismo colectivo donde una parte del cortejo, abandonado por su espíritu, caía en tierra. Y ha dejado harto testimonio en sus obras del significado conversional de estos rituales que no tuvieron que ser muy distintos en Hispania. Al menos eso parece demostrar la cita de Sulpicio Severo sobre el traslado de las reliquias de Prisciliano que tuvo importantes efectos entre las poblaciones que lo contemplaban (Sulp. Sev. *Chron.*, II, 51). De manera semejante a las situaciones creadas en la recogida de los cuerpos de los mártires hispanos o los cánticos a Eulalia y las conmemoraciones al cuerpo de Vicente, bien directamente o en su narrativa pública en las iglesias. Gregorio de Tours ha dejado reflejada una parafernalia semejante en su rela-

<sup>94</sup> El traslado de Servando desde Mérida a Sevilla para ser colocado junto a Justa y Rufina o el envío de cabellos de San Juan ya en el s. VII del papa Gregorio a Recaredo como regalo en Gregorio Magno, ep. 122, 9. Gregorio Magno prohibió la división de los cuerpos en su ep. I, 265 ss. De Rossi (1864), pp. II, 647 ha registrado como hasta el s. IX fueron vaciadas por este motivo las catacumbas. Trata el problema Mac Culloh (1975), pp. 45 ss.

<sup>95</sup> Cipriano, ep. 39, 3, 1: *sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, gnotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus*. Agustín, Ep. 22, 3 y 29, 9 deja constancia de las costumbres paganas que se seguían realizando en los natalicios de los mártires, igual que Paulino de Nola, *Carmina*, IX, 567. Jerónimo, *Adv. Vigilant.*, I, 8-9 explica los peligros de pernoctar en la iglesia: *Error autem et culpa iuvenum vilissimarumque mulierum, qui per noctem saepe deprehenditur, non est religiosus hominibus imputandus*.

to ya señalado de los cánticos, llantos y laceraciones que acompañaron a la túnica de S. Vicente en Zaragoza en el año 451 cuando fue expuesta para atemorizar a sus asediados francos. Pero los efectos teóricos de esta utilización están bien plasmados en el relato ya analizado de la conversión de los judíos de Menorca, después de la visión de los portentos celestes y otras muchas cosas *quae verbo explicare non poterat, quid videret ostendit* que demostraban el apoyo recibido de Dios (Severo, ep., I, 2-19 PL 41, 822-834). Como igualmente en las conversiones literarias que se contienen en la conversión de los suevos ante los milagros operados por las reliquias de Martín de Tours y la del cántabro Murano después de haber visitado la tumba de éste mártir (según Gregorio en *Lib. Mirac.*, I, 11; , III, 1, 2 y IV, 40).

Lo expuesto demuestra una vez más que el culto a los santos no es un fenómeno exclusivo de religiosidad popular, pues en él no sólo participaron gentes de todos los géneros y condiciones, sino que en parte fue creado y canalizado por las autoridades civiles y eclesiásticas con su propaganda literaria, el establecimiento de centros de culto, la búsqueda de sus reliquias y el mantenimiento de un ritual destinado específicamente a ellos. Otro caso distinto es el de las conversiones y si éstas supusieron o no el abandono de los antiguos dioses, sobre todo cuando los principales lugares de culto a los santos vinieron a enclavarse con intención en antiguos centros paganos, configurando antiguas rutas de peregrinación que después fueron adaptadas y remodeladas al culto cristiano. Como se puede comprobar en la parte del Camino de Santiago que atraviesa la zona burebana, de paso entre el Valle del Ebro y la Meseta, de culto anterior a Vuvorio. O en la localización en la Vía de la Plata de los santuarios a Endovélico y Ataecina y en la existencia de otros en los principales pasos de los Pirineos o en Despeñaperros, todos ellos desde la protohistoria de gran atracción peregrina<sup>96</sup>. La importancia de las villas y aldeas asentadas en las cercanías fue la que determinó —como he señalado en la sección del patrocinio— el afianzamiento de iglesias obispales y particulares que según el canon 18 del I Concilio de Braga fueron utilizadas por la nobleza local como lugares de enterramiento cerca de las reliquias de los santos. Lo que Cerrillo Martín de Cáceres<sup>97</sup> denomina «iglesias del miedo» que actuaron como profilaxis ante las crisis de la época. Pero que en realidad se conformaron en parte como empresas privadas que determinaron su pronto abandono y ruina, desatendidas por la falta de actividad de esos mismos promotores, algunos de ellos de fuerte poder económico (como nos demuestra la rica orfebrería actualmente dispersa). A pesar de lo cual, el culto a los santos permitió a la iglesia organizar una infraestructura sólida en territorios urbanos y de más difícil acceso, atrayente por el efectismo de sus milagros y que arrastró en la empresa a la monarquía como se comprueba en las dedicaciones de iglesias como la de San Juan de Baños.

La proliferación de capillas, iglesias y martirios ayudaron a la propagación de la doctrina, a dar fuerza al dogma y a poder contralar la espontaneidad popular, pero igualmente a crear una

---

<sup>96</sup> En contra de Castellanos (1998), p. 162, quien cree que el culto a las reliquias está en relación con murallas y con centros urbanos.

<sup>97</sup> (1986), pp. 491 ss.

geografía religiosa adecuada a la empresa de gobierno. Al respecto es determinante el trabajo de Barreiro Rivas<sup>98</sup> en el que se demuestra la relevancia política del fenómeno a nivel macroespacial y que, aunque admitiendo las peregrinaciones como expresiones de religiosidad colectiva (no popular) y como una forma de interpretar el mundo, ha dado sobre todo énfasis (en su relación con el culto a Santiago) a la acción centralizadora de la Iglesia y del Estado buscando su propio fortalecimiento. De manera que responsabiliza a Carlomagno de la invención del cuerpo del Apóstol que tiene un claro pasado mitológico pagano, lo que une a los deseos más locales de consolidar el reino de Asturias como oponente al poder político de Córdoba (al que yo sumo al todavía paganismo de la poblaciones del norte y la pervivencia de focos heréticos de raigambre priscilianista, pues entre otras razones la idea partió del Monasterio de Liédana fundado anteriormente por Toribio de Astorga). Pero sobre todo el autor admite que primero fue la elaboración del modelo de culto y la construcción doctrinal y después el descubrimiento de la tumba, lo que se adecúa a mi hipótesis respecto al culto a los santos como acción organizada por la Iglesia y no por el populacho. Para la época que nos ocupa, el oponente religioso fue el paganismo peninsular, las individualidades paganas sin respaldo político frente a la proliferación de iglesias, centros hospitalarios, iconografía de las peregrinaciones, rutas peregrinas, hospederías y la acción efectiva obispal. Fue la creación de una geografía divina que supuso, no una competencia entre estados como Barreiro defiende con buen criterio para una época posterior, sino de competencias territoriales, del poder nobiliario en definitiva que fragmentó el estado romano y el visigodo y que afectó igualmente a los santos. Como se entrevé todavía en el robo ya medieval de las reliquias de Fructuoso de Braga por el obispo gallego Gelmírez para evitar hiciera competencia a Santiago.

La geografía política del culto a los santos se impuso por tanto al paganismo. Primero en sus centros urbanos, siendo paradigmática la localización de los primeros mártires prudencianos en las capitales de provincia y las ciudades más romanizadas. Después abriéndose a espacios más amplios, gracias al tráfico de reliquias como sucedió en *Complutum* (Justo y Pastor), Mahón (Esteban), Braga (Martín), Toledo (Leocadia) o multiplicándose los cultos en los más tradicionales (Lucrecia en Mérida, Cucufate en Barcelona, Valerio en Zaragoza...) y finalmente incluyendo los nuevos santos procedentes del monacato en lugares más marginales (Emiliano en Cogolla, Martín en Dumio). Para por último colonizar los espacios rurales donde ya se habían dado casos aislados, como parece demostrar la basílica de La Alberca (Murcia) que cuenta con una cripta y cuatro sepulturas, o el martirio de Marialba en León también con trece sepulturas atribuidas a mártires que parecen pertenecer a épocas muy tempranas. Hasta llegar a las tardías de Quintanilla de las Viñas (Burgos), San Juan de Baños de Cerrato (Palencia), S. Pedro de la Mata (Toledo) o S. Pedro de la Nave (Zamora) a las que me referí en otro lugar.

---

<sup>98</sup> (1997), pp. 20 y 298. Señala la existencia debajo del sepulcro del santo de un monumento funerario reconstruido en el s. IX y que la primera noticia sobre su predicación es del s. VII. Fue promocionado por Alfonso II, quién le dio un coto jurisdiccional primero en Oviedo y luego en el Finisterrae como presencia simbólica del cristianismo en el fin del mundo.

La recopilación epigráfica de Vives, aún con todos los problemas metodológicos que comporta, deja viva constancia de la intervención de la nobleza en esta obra, sobre todo a partir del siglo VII: el obispo *Honontius*, metropolitano de Mérida en el año 549 en la basílica a la virgen en Ibahernando (Caceres); el *vir inluster Gudiliuva* en las iglesias de Iliberris (Granada) consagradas respectivamente a Esteban, Pablo, Juan y Vicente; el obispo *Lilliolus* de Acci en Mérida a Vicente o *Gudilius* en la de Nativola dedicada a Esteban; además de las decenas de inscripciones referentes a deposiciones de reliquias en lugares desconocidos y otras que, sin referirse a ello, hacen mención de la dedicación *ad sanctos*<sup>99</sup>.

Pero teniendo en cuenta lo ya dicho en otro lugar sobre la reutilización de antiguos espacios de culto en las villas y en el campo. Sin que ello suponga la adecuación de todos los casos a un modelo único, sino que existieron otros de abandono o donde al antiguo edificio pagano lo reemplaza un cementerio<sup>100</sup>. Pero aún en estos casos, si la población ha seguido presente, no es raro se encuentre una basílica cercana con el consiguiente traslado cultural o —volviendo al lugar de partida— se mantenga la sacralidad del espacio independientemente de la existencia o no de edificios o altares. Mientras que las construcciones cristianas *ex novo* muy probablemente tengan que ver con cambios poblacionales y con colonización de territorios todavía no bien definidos. Pero en la mayoría de los casos nos encontramos ante situaciones como la de aquel monje que cargado con reliquias de Martín subió al monte donde se adoraba a Diana en Ivoy y —a golpe de milagros— consiguió hacerse con la voluntad de las gentes y construir un monasterio (Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, 8, 15). Labor con la que pretendía emular la de su inspirador, el propio Martín de Tours quien, según su hagiógrafo Sulpicio Severo, tuvo como dedicación de por vida la destrucción de templos, altares, aras e ídolos paganos en una amplia geografía de la Galia con su turba de monjes y ángeles soldados<sup>101</sup>. En esta línea no creo que fueran muy diferentes las acciones de Martín Dumiense, Valerio o Emiliano a quienes debemos la cristianización de extensos territorios peninsulares y la creación de grandes centros monásticos en antiguos espacios habitados por los *daimones*.

La exposición precedente muestra por lo tanto a los santos como el mejor oponente a los dioses paganos, en una lucha que responde de nuevo a una rica narrativa mitológica que mantenía el enfrentamiento entre dos mundos irreconciliables, el pagano y el cristiano. El de las categorías del Bien y el Mal que demonizaban al primero y ennoblecían al segundo a través del clímax literario y personal de la lucha entre el demonio y el santo: el punto final de una batalla secular donde la victoria correspondía al último. Una lucha que generalmente se establecía de manera pública después de haber vencido el santo a su propio cuerpo, sus pasiones y su

---

<sup>99</sup> Aunque con un gran desequilibrio numérico entre la escasas inscripciones de Galicia y las muy numerosas de Lusitania, Bética y la Tarraconense (Vives 301-332 y 543-549).

<sup>100</sup> En ello insiste recientemente Castellanos (2000), pp. 129-149.

<sup>101</sup> Son fundamentales para reconocer la acción de los monjes cristianos en Occidente las obras de Sulpicio Severo y Gregorio de Tours y sobre todo el análisis que hace de ello Donaldson (1980), pp. 109 ss., donde se resalta su actividad en parajes rurales frente a turbas profundamente conmocionadas.

pasado pagano, a base de aquellas acciones virtuosas que le hacían trascender del plano mundano en los martirios o en los relatos estereotipados de las *Vitas*. El poeta Lactancio (*De mortibus*, 16, 10) ha dejado una explicación justa de lo que podía entreverse en esta reyerta del diablo con el mártir, el soldado de Cristo cuya fuerza consistía en «no poder ser tomado por ningún enemigo, no poder ser arrebatado de la fortaleza celeste por lobo alguno; no caer en ningún engaño, no ceder a ningún dolor, no doblegarse a ningún sufrimiento». La fortaleza ante el enemigo que finalmente esperaba atraer a los paganos, como sucedió literalmente a los guardianes de Vicente, espectadores de su valentía ante la muerte (Prudencio, *Peristh.*, 5, 245-347) y a quienes contemplaban cómo Eulalia pisoteaba los ídolos *daemonicis inimica sacris* (*Peristh.*, 3, 73). Primero el efecto sobre las personas y los grupos (sobre quienes lo veían, leían o escuchaban públicamente), después llegarán las masas tras las grandes acciones de los santos obispos y monjes, todas ellas, tal como decía Sozomeno (*H.E.*, 7, 27) para ser divulgadas públicamente.

Pero el climax de la composición literaria se demostraba en la rivalidad por la posesión de los hombres (la lucha que le enfrentaba con su pasado pagano y el futuro cristiano) y en el enfrentamiento de acto y palabra que suponía el ritual del exorcismo, bien sobre los *catecúmeni*, todavía no bautizados, como sobre los *energumini*, aquellos que *ab erratico spiritu exagitatu* del canon 29 del Concilio de Elvira; o sobre quienes, una vez cristianos, habían vuelto al culto a los diablos como decía Martín Dumiense. Porque para la patrística era en el hombre donde mejor se proyectaban los esfuerzos del misionero contra el ser poseído en cuerpo y alma por el diablo que lo enfermaba. La catarsis, que significaba el ritual del exorcismo para la expulsión de las fuerzas del mal, era un efecto dirigido principalmente a través de la palabra —el *sermo increpationis*— contra el espíritu inmundo en la mayoría de los textos<sup>102</sup>. Pero para quien actualmente esté habituado a ver el exorcismo como una ceremonia íntima llevada a cabo por un especialista eclesiástico, puede que le cueste entender su relación con las conversiones de masas. Lo que se explica en la coincidencia del ritual con los natalicios de los santos donde se usaban todo tipo de artes: rogativas, ritos catárticos, fórmulas mágicas, gestos, conjuros, danzas, amuletos y pócimas que en su conjunto estaban destinadas, al igual que los antiguos ritos de expulsión, a conseguir el efectismo suficiente para que hubiera una respuesta social. Pero igualmente en la creación literaria —y probablemente en su existencia real— de una serie de personajes santos encargados ellos mismos de su expulsión. Gascó<sup>103</sup> incidió en su momento en la semejanza de estos hechos con prácticas ya citadas por Artemidoro y Celso, quienes creían en la capacidad de los daimones para ocupar el cuerpo de un hombre y cambiarlo físicamente, así como en la posibilidad de su expulsión; presentando el caso de un papiro mágico egipcio donde el demonio —al igual que los antiguos dioses egip-

<sup>102</sup> Para la expulsión entre los catecúmenos está el ejemplo atribuido a Ambrosio del códice del Vaticano del año 600 recogido en PL, 17, 1019-20. Hice ya referencia a toda esta lucha pormenorizada en (1992), pp. 475 ss. Posteriormente Díaz-Torres (2000), pp. 251 que repiten algunos aspectos.

<sup>103</sup> (1992), pp. 231.

cios— tenían ya figura animal y donde se recogía la fórmula para su expulsión del cuerpo y se avisaba sobre la capacidad que estos seres tenían para engañar, escondiéndose en la tierra, metiéndose bajo la cama o entre las vigas y los muebles. Modelo ya establecido que se repetirá con variantes en la literatura occidental.

Pues en nuestra documentación no faltan santos que como Fructuoso podían expulsar al diablo con una simple señal de la cruz (Valerio, *Vita Fruct.*, 11, 15-24), o el presbítero de Valencia Esteban al que tras una primera confrontación el diablo había descalzado en señal de sumisión (Gregorio Magno, *Dial.*, III, 20). Pero tampoco endemoniados dentro del sacerdocio que como los del XI Concilio de Toledo, una vez poseídos, podían ser arrojado en tierra, golpeados y sufrir todo tipo de vejaciones (c. 12). Para lo cual la patrística en general admitía el poder de la palabra, las antiguas *voces magicae* y *vana carmina* transformadas, y de los rituales de exorcismo que envolvían a actores y a espectadores en un clima especial. En el que el verbo, la imprección, eran los productores del choque final junto con las aspersiones con agua bendita, aceite y sal, la flagelación o la imposición de manos. Que el sacerdote tenía que ir combinando a medida que interpretaba las respuestas del diablo en los chillidos, insultos, convulsiones y cambios del aspecto físico del poseído pagano ante un más o menos importante número de asistentes al acto<sup>104</sup>. Que en ocasiones se desarrollaba públicamente en centros como los de Martín de Tours o en los sepulcros de los mártires prudencianos y de Fructuoso en Braga<sup>105</sup>. Aunque sin duda los mejores ejemplos en Hispania nos los ofrece, ya muy tardíamente y coincidiendo con la plena labor de cristianización de territorios todavía paganos, el caso de Emiliano en el Valle del Ebro, bien recreado para el lector por su discípulo Braulio. Castellanos<sup>106</sup> ha presentado el escenario de la acción del santo como lo haría un hagiógrafo actual, principalmente sus milagros y curaciones —de cuerpos y de almas— llevadas a cabo en todo tipo de sectores sociales —desde siervos y gentes miserables hasta la hija de un curial— desde su retiro en Santa María de Parparinas en el Valle de Ocón a donde acudían las gentes desde todos los puntos en busca de ayuda. Pero el episodio más reflexivo y para mí el más bello de la obra de Braulio (sobre el que ya me detuve en mi anterior trabajo del culto a los santos) es aquel en que el santo lleva a cabo la purificación y expulsión del demonio de una hacienda en la que se encontraban poseídos hombres, enseres y animales a los que jugaba malas pasadas y desequilibrando la armonía familiar; la acción del santo relatada con cuidado nos presenta la figura del Mal saliendo de la casa de una forma rabiosa, expulsando gases del intestino, envuelto en mal olor, en llamas y arrojando piedras a los espectadores que, por supuesto, pasmados más que admirados por el hecho, no dudaron en

---

<sup>104</sup> Gregorio Mago, *Dial.*, III, 21: *Exi, ab eo, miser, exi ab eo*; Isidoro, *De Ecclesiast.*, off., II, 21, 20: *omnis violenta concussio inimici, omen confussum et cecum fantasma, eradicere et effugare ab hoc plasmate, ut fiat templum...* Otros ejemplos en Braulio, *Vita Sant. Aem.*, XVII, 24.

<sup>105</sup> Donaldson (1980), p. 46 ss. y Valerio, *Vita Fruct.*, 4, 6; 20, 21-24.

<sup>106</sup> Castellanos (1998).

abandonar el error. El resultado final de la conversión del que decía Eusebio (*H.E.*, 5, 6) dependía del prestigio de los exorcistas<sup>107</sup>.

En definitiva, el éxito final de la conversión de los paganos, recogido en una importante producción literaria sobre los santos, sus ceremonias conmemorativas, las curaciones subsidiarias, el auge de los santuarios donde se produjeron y de la naciente iglesia que lo conmemoraba y creaba libros especializados para reflejarlos en su lucha contra los demonios, fue una acción coordinada en época visigoda. Aunque anteriormente ya existiera esa literatura y se dieran los rituales pertinentes de expulsión del demonio de hombres y de centros de culto pagano, como el emperador Juliano (*ep.* 79) dejaba constancia en los últimos que, antes de convertirse en iglesias, eran purificados con la señal de la cruz y emitiendo silbidos imprecadores ante el público. Ceremonia que parece detectarse en Hispania en la piscina de Osseter en Sevilla, cuyas aguas curativas se utilizaron y transportaron a otros lugares solamente después de haber exorcizado el lugar (Gregorio de Tours, *Lib. Mirac.*, I, 24). Pero el que la lucha entre el santo y el demonio haya sido reflejada con mayor paroxismo en la hagiografía es sin duda el resultado de una labor meditada llevada a cabo desde diversos frentes contra el pagano, iniciada ya por Prudencio pero plenamente desarrollada a partir del siglo VI. Persiguiendo el efecto mágico que permitiera trascender la narración, alcanzar al público, convencer a través de la metáfora y triunfar. Al negarle al paganismo esta misma posibilidad de propaganda cerrándole el acceso a la cultura y a la escritura —en conjunto con su destrucción de templos y persecución legal y material— se daba un paso gigantesco más en la construcción de la fosa diseñada para sepultarlo.

<sup>107</sup> Braulio, *Vita Sanct. Aem.*, XVII, 24: *Tunc, ex intestino domus prorupit invidus, et eici ac disturbari e suis se videns sedibus, lapidum contra eum vertit ictus, sed, munitus ille inexpugnabili clipeo, permansit tutus; postremo, in fugam versus flammisque evomens, cum odore teterrimo perrexit ad heremum, ac sic incolae domus illius gavisii sunt eius oratione se fuisse salvatos.* Sobre el exorcismo Fontaine (1964); Aune (1980), pp. 1507 ss; Russell (1977) y Von Petersdorff (1971).