

CRISTIANIZACIÓN Y LIDERAZGO EN LA LUSITANIA TARDÍA

María Victoria Escribano Paño
Universidad de Zaragoza

Bajo este título nos proponemos estudiar cómo de la interacción de dos fenómenos aparentemente inconexos y pertenecientes a ámbitos de acción y conocimiento distintos –la cristianización, al de la religión, el liderazgo, al del poder– se genera una nueva forma de jefatura local, que es la representada por el obispo en el contexto de la sociedad tardía, para después, en una segunda parte, analizar el proceso de implantación de semejante modelo en Lusitania, donde se vio interferido por una disputa entre modos distintos de concebir el liderazgo sobre la comunidad.

*

El cristianismo ha sido frecuentemente considerado como una realidad autónoma definida *ab origine*, que se desarrolla y conquista el imperio romano, transformándolo, en un claro ejemplo de ontologización de un fenómeno histórico. Expresiones como «el triunfo», «la victoria», «la expansión» del cristianismo, de uso común en una parte de la

1. Un resumen comentado del tratamiento historiográfico de las causas del «triunfo» del cristianismo desde Gibbon se puede leer en CLEVE, R.L., 1988. *The Triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control*, en JUGE, T. – DOI, M., (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, 530-542. En el extremo opuesto habría que situar las distintas teorías que tratan de implicar el cristianismo, con la categoría de causa, en la fenomenología de la decadencia del imperio. Sobre esta polémica entre los contemporáneos, vid. AUG. *De civ. Dei* 5,22 ss. y OROS. *Hist.* 7,37,13 y la contestación reivindicativa en nuestros días de MOMIGLIAMO, A., 1968. «Il cristianesimo e la decadenza dell'impero romano», *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo* (Oxford 1963), Torino, 5-19. Vid. DEMANDT, A., 1984. *Der Fall Roms. Die Auflösung römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, Berlin.

bibliografía al respecto, connotan perspectivas interpretativas basadas en el convencimiento de su difusión temprana, uniforme y regular, en el espacio y en el tiempo, hasta vencer a las falsas religiones, tenidas por adversas, sobre las que se impuso por causas intrínsecas, por su superioridad inmanente.¹

Esta construcción reposa exclusivamente sobre fuentes cristianas, en su mayor parte posteriores a la conversión de Constantino, cuyo propósito fundamental es la apología y demostración no sólo de la antigüedad de su credo, sino también de su predestinación a la victoria.² E ignora las recomendaciones metodológicas que ya hace décadas formulara Baviera y que recientemente

2. Ha sido bien estudiado cómo Lactancio, Eusebio, el Cronógrafo del 354, Rufino, Jerónimo, Sulpicio Severo, Agustín, Orosio hicieron de la historiografía, convenientemente adaptada a sus fines mediante innovaciones formales y metodológicas, un instrumento al servicio de la legitimación del cristianismo sobre los motivos de su prioridad en el tiempo, su proyección condicionante en el devenir histórico y su inevitable universalidad, a partir de los precedentes cronográficos y teológico-políticos gestados en el s. III. Vid. CAMERON, A., 1964. *Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire* *CQ* 14, 316-328; CALDERONE, S., (ed.), 1980. *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina. JUDGE, E.A., 1983. *Christian Innovation and its Contemporary Observers*, en CROKE, B., - EMMET, A.M., *History and Historians in Late Antiquity*, Sydney-Oxford, 13-29. MOMIGLIAMO, A., 1963. *Pagan and Christian Historiography in the IV Century A.D.*, *The Conflict between Paganism and Christianity in the IV Century*, Oxford, 79-99. ZECCHINI, G., 1988. *La storiografia cristiana latina del IV secolo* (da Lattanzio ad Orosio), *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, a cura di BONAMENTE, G., - NESTORI, A., Macerata, 169-194.

ha recordado Criffo,³ según las cuales es menester privar al cristianismo de una significación unívoca y necesario discernir sus componentes, variables en su devenir, y establecer, añadiríamos nosotros, los términos y contenidos del diálogo entre cristianismo y sociedad que resume la expresión *ecclesia in republica*.⁴

Sin embargo, en los últimos decenios se ha intensificado la crítica a esta línea explicativa, simplificadora en exceso, del paso del cristianismo de secta judaica y *superstitio illicita* desde la óptica romana, a *licita* y *uera religio*,⁵ después de haberse constatado la complejidad del proceso, en sí mismo siempre *in fieri*. Análisis diversos en sus procedimientos y fines convergen hacia la conclusión de que la cristianización, entendida como proceso de reducción a la unidad y homogeneidad de creencias y prácticas de los pueblos sometidos al dominio romano, no es —o por lo menos no es sólo— el resultado de una lenta y eficaz evangelización de los sucesores de los discípulos de Cristo, sino más bien la consecuencia de una serie de medidas coactivas dictadas por el poder secular —legislación antipagana, antiherética y cristianizante de Constantino, Constancio II, Graciano y Teodosio I—, a su vez exponentes del entendimiento político progresivo entre el estado romano y la iglesia desde Puente Milvio (312).⁷

Sordi, Markus, MacMullen, Cleve, Thébert entre otros,⁸ además de establecer diferencias entre el cristianismo pre y post-constantiniano, inducen a distinguir entre la *difusión del cristianismo* en el tiempo y espacio imperiales y la *cristianización* de la sociedad romana y coinciden en subrayar, por una parte, la influencia directa de la conversión del emperador sobre el seguimiento religioso de sus súbditos en una dirección vertical —desde las élites a los inferio-

res—,⁹ por otra, las consecuencias que, para la iglesia como estructura de organización, tuvo la imitación del modelo político imperial que vino a sancionar el edicto de Tesalónica (CTH. XVI, 1, 2.380).

La brevedad requerida por el género jurídico convierte a este texto en una síntesis elocuente del que nos parece el acto sustancial del proceso de cristianización por coerción.¹⁰ En su virtud, al final del s. IV el emperador ordenó la cristianización de todos los habitantes del imperio, igualando la condición de romano a la de cristiano. Fijó la ortodoxia —para estas fechas la figura del príncipe en los actos de convocar y presidir concilios, mediar en las querellas internas del episcopado y legislar en materia de organización eclesiástica había dejado de ser algo extraordinario— y reservó el *nomen* de *christiani catholici* a los seguidores del credo niceno, *nomen* del que eran excluidos los *dementes uesanique*, rechazados como *haeretici*. Finalmente, colaboró a hacer realidad los afanes exclusivistas y ecumenistas de los cristianos,¹¹ tarea en la que se vio secundado dos años después por Graciano, y que él mismo culminó en 391, con la prohibición terminante del culto pagano.¹²

No obstante, y a pesar de los medios de persuasión utilizados, en torno al 400 el número de cristianos representaba la mitad de la población del Imperio¹³ y, de creer a MacMullen,¹⁴ no predominaban.¹⁵

9. Los estudios ya clásicos de BROWN, ARNHEIM, MATTHEWUS, MOMIGLIANO y MAZZARINO sobre las relaciones entre fe religiosa y formación de grupos dirigentes, se han visto precisados posteriormente por los de NOVACK, D.M., 1979. *Constantine and the Senate: an Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy*, AS 10, 271 ss. para el período constantiniano; VON HAEHLING, R., 1978. *Die Religionsgehörigkeit der hohen Amsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie*, Bonn, que proporciona el punto de vista prosopográfico y, finalmente, CLEMENTE, G., 1982. *Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Constantino, Mondo classico e Cristianesimo*, Roma, 51-64, que considera el período teodosiano como el momento decisivo para el encuentro entre aristocracia y cristianismo.

10. BROWN, P., 1963. *Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa*, *History* 48, 283-305.

11. Vid. comentario histórico en KING, N.Q., 1961. *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London.

12. Vid. estudio detallado al respecto de CHUVIN, P., 1991. *Chronique des derniers païens*, Paris, esp. 63-77.

13. CRIFFO, G., *Romanizzazione...* 97.

14. *Christianizing...* 83, en el 400, después de un siglo de monarquía cristiana «*the empire overall appears to have been predominantly non-Christian in A.D. 400*».

15. CTh. XVI, 10, 22. 423 admite su existencia minimizándola: *Paganos qui suspensunt quand quam iam nullos esse credamus, promulgatarum... iam dudum praescripta conpescant*.

3. CRIFFO, C., 1988. *Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto tra cristiani e istituzioni, I cristiani e l'impero nel IV secolo*, a cura di G. BONAMENTE - A. NESTORI, Macerata, 84-85, n. 40.

4. HERRMANN, E., 1980. *Ecclesia in republica*, Stuttgart.

5. SACHOT, M., 1985. *Comment le christianisme est-il devenu religio?*, *Revue des Sciences religieuses* 59, 95-118.

6. Vid. GIOVANNI, L. DE, 1980. *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli.

7. Así se explica la quintuplicación del número de cristianos desde Constantino hasta el final del s. IV. Vid. MAC MULLEN, R., 1984. *Christianizing the Roman Empire*, A.D. 100-400, New Haven, 86.

8. SORDI, M., *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965; *Cristianesimo e paganesimo ante e dopo Costantino, L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, Roma 1991, 121-137; MARKUS, R.A., 1974. *Christianity in the Roman World*, London; MAC MULLEN, R., *Christianizing...*, CLEVE, R.L., *The Triumph of Christianity...*; THEBERT, Y., 1988. *A propos du triomphe du Christianisme*, *DHA*, 14, 277-345.

Por otra parte, el examen de la temática y el léxico de las *constituciones* imperiales que componen el Libro XVI del *Codex Theodosianus* y el análisis de las intervenciones del príncipe en asuntos eclesiásticos a lo largo del s. IV revelan, de un lado, que el estado romano modeló el cristianismo adaptándolo a la estructura imperial –monarquía episcopal, jerarquía, uniformidad, intolerancia– y beneficiándose de sus potencialidades,¹⁶ y de otro, que puso mayor interés en reglamentar las implicaciones organizativas y funcionales que el cristianismo comportaba –en muchos casos aplicando normativas preexistentes debidamente adaptadas– que en legislar en asuntos específicos de la confesión asumida.¹⁷

En resumen, la conclusión que se desprende es que en el diálogo entre cristianismo y sociedad romana prevaleció la estatalización o si se quiere, y con todas las precauciones que requiere el uso de este término, la juridización del cristianismo sobre la cristianización de la sociedad¹⁸ y, como en otros episodios de contacto e interacción en el mundo antiguo, se impuso la política, en este caso, sobre la teología.

*

Es sabido que la transformación que afecta a la ciudad como organismo económico y marco ideológico referencial en la Antigüedad Tardía se vio mediatizado por la implantación del cristianismo.¹⁹ Y no sólo por que se viera acompañado del levanta-

tamiento de edificios cristianos y la progresiva desaparición de los monumentos tradicionales –por abandono, reutilización de los materiales o superposición de construcciones– o porque el evergetismo dejara paso a la caridad²⁰ o la vida social viera modificado su ritmo por el calendario cristiano,²¹ sino, sobre todo, por que contribuyó a una redefinición de la noción de comunidad, desarrollando nuevos vínculos de cohesión, y alumbró una nueva especie de jefatura local bajo la forma de la monarquía episcopal. El liderazgo, como posición de poder que expresa las relaciones entre la masa y la élite, experimentó una corrección en sus funciones. La protección, el consejo y el auxilio se integraron en el nuevo sistema conceptual del lenguaje cristiano y la *lectio diuina* y el ceremonial litúrgico se configuraron como medios y ocasiones para la persuasión cuyo objeto era el mensaje divino. La ciudad era su sede y, significativamente, de la ciudad toman el completivo toponímico de su nombre los obispos. Cristianismo y ciudad son inseparables en época tardía.

Ambrosio, en el *De officiis ministrorum* –a través del cual pretendía confeccionar una preceptiva para el uso de clérigos sobre el ejercicio de su labor– señala como función primordial la enseñanza, la instrucción en la nueva fe, necesidad que el mismo experimenta,²² para cuya transmisión el obispo debía valerse de la palabra, articulada en discursos convincentes no tanto por el vigor conceptual, cuanto por la forma persuasiva. Era preciso que los recursos de la oratoria se pusieran al servicio de la conversión.²³ La claridad, el orden, el sentido de la medida en los sermones tenían que ir unidos al *decor* en los gestos, los movimientos, el aspecto; su conjugación había de denotar *auctoritas*, *grauitas*, *tranquilitas*, *honestas* y componer un retrato acorde con la nueva *dignitas*.²⁴

16. En este sentido THEBERT, Y., A propos du triomphe... 277 y *passim* considera *le christianisme comme un produit d'un système, celui du Bas Empire*.

17. Basta comparar el número de disposiciones agrupadas bajo el título *De fide Christiana*, cuatro, con las cuarenta y siete que siguen al epígrafe *De episcopis, ecclesiis et clericis*; o constatar las escasas referencias a *christianus*, *catholicus* o *fidelis*, frente a *haereticus*. Por otra parte, las escasas definiciones doctrinales se reducen a la fórmula nicena expresada con la mayor brevedad: *CTh. XVI, 1, 2. 380:.... doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus: CTh. XVI, 1,3. 381:... qui unius miestatis adque uirtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana diuisiones facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et diuinitatis unitate...*

18. Seguimos las sugerencias de CRIFFO, G., *Romanizzazione e cristianizzazione...*, 84, para quien deberían invertirse los términos del estudio de las relaciones estado-iglesia: *L'ottica generale dovrebbe essere dunque non quella della cristianizzazione dello stato e del diritto, bensì l'altra della statalizzazione e giuridizzazione del cristianesimo...*

19. SPIESER, M., 1986. La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive, *Ktema* 11, 45-55; PIETRI, CH., 1986. Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d.C.): l'esempio della Gallia, *Società romana e impero tardoantico*, III, Roma-Bari, 761-795.

20. FEVRIER, P.A., 1986. Habitat ed edilizia nella Tarda Antichità, *Società romana e impero tardoantico*, III, Roma-Bari, 736.

21. Vid. estudios reunidos en *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen age (IIIe-XIIIe siècles)*, Paris 1984.

22. *De offic. min.* 1,4 (PL 23ss.)

23. AMBR, Ep. 2,5: *Sint ergo sermones tui proflui, sint puri, et dilucidi; ut morali disputatione suauitatem infundas populorum auribus, et gratia uerborum tuorum plebem demulceas; ut uolens quo ducis, sequatur*. Los métodos y precedentes de la retórica cristiana en KENNEDY, G.A., 1983. *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton, 180-186.

24. La suma cualitativa es así descrita AMBR. *De offic. min.* 1,89: *Humiles nos esse decet, mites, mansuetos, graues, patientes, modum tenere in omnibus; ut nullum uitium esse in moribus uel tacitus uultus, uel sermo anuntiet*.

Parece evidente que el arquetipo delineado presenta analogías inequívocas con los modelos de hombres públicos, idealizados en el pasado por Panecio y Cicerón respectivamente, tal y como evoca el mismo Ambrosio²⁵ y, aunque resulte difícil medir la real influencia que el modelo de clérigo propuesto por Ambrosio alcanzó en los medios sacerdotales, no obstante, conviene recordar no sólo su prestigio personal y el de su sede con él dentro de la iglesia, sino también, lo que es más importante, su ascendencia y colaboración con los responsables de la legislación en asuntos eclesiásticos, desde Graciano²⁶ a Teodosio.²⁷

En síntesis, al final del s. IV —el tratado fue compuesto entre el 387 y el 390— el obispo en su posición capital y los clérigos como miembros del cuerpo eclesiástico son concebidos como los nuevos *ductores* de la comunidad, cuyo seguimiento han de lograr, en parte fundamental, a través de la palabra. Ante una población mayoritariamente iletrada la eficacia de la palabra dependía sustancialmente de la puesta en escena y, como sugiere Van Dam,²⁸ hay que imaginarse al obispo oficiando vestido de púrpura en las dos ocasiones culminantes de comunicación entre la comunidad y el leader, la celebración de los sacramentos, como parte sustancial de la liturgia, y la exégesis de las Escrituras, como acto preparatorio para entrar en contacto con el mundo divino. El *charisma ueritatis*, que concentra en él las expectativas del oráculo y el poder espiritual reconocidos al nuevo *doctor* encargado de la enseñanza de un saber divino venían a reforzar la jefatura del *episcopus*, actualización revitalizada del *theios anér* de la fase clásica.

En otro orden, las recomendaciones de Ambrosio en materia de oratoria y retórica no eran vanas, si se tiene en cuenta la participación del *populus* en la elección de los obispos, que en su

caso, como en el de Martín de Tours y Dámaso de Roma, había resultado decisiva.²⁹ La consagración episcopal era *per se* irreversible y por lo tanto el desempeño revestía un carácter vitalicio. Esta circunstancia entrañaba consecuencias dispares, pues, si por una parte, la presencia del mismo obispo al frente de la comunidad superaba por su duración a la de cualquier otro funcionario civil y, por lo tanto, también sus posibilidades concretas de actuación eran mayores y así su poder, por otra, del acierto de sus iniciativas y decisiones dependía su permanencia real, dado que las frecuentes disputas en el seno del colegio episcopal habían habilitado la deposición como práctica frecuente,³⁰ y se encontraba sometido al juicio constante del pueblo. Sólo mediante la palabra adecuada, bien pronunciada y sacralizada en su emisión, el obispo podía responder a las expectativas de la heterogénea masa y ser percibido como benefactor por todos.

Sin duda los aristócratas de nacimiento y educación estaban mejor preparados para el cumplimiento de tales requisitos y el logro de la influencia y el control sobre la *plebs*. Sin embargo, y, esta es una variable de la sociología del cristianismo que se cumple con excepciones en la Hispania del s. IV, los miembros del clero se reclutan entre las clases medias y la nobleza local de los curiales,³¹ para los cuales la incorporación a los cuadros de la iglesia ofrecía mayores garantías de promoción que los oficios civiles, desde el s. III pesadamente gravados con *munera*, de los que estaban exentos los clérigos.

La aristocracia, no necesitada de ascenso, eligió en un primer momento el ascetismo, que, además de mostrarse como la forma más elevada de cristianismo, les permitía conservar, en palabras de Fontaine, valores antiguos de vida.³² En conse-

25. AMBR. *De offic. min.* 1,24, para igualar su intención didáctica y paternal con ejemplos de escuela conocidos. Los paralelos con Cicerón en CONSOLINO, F.E., 1975. *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, Napoli, 28-37. Vid. tradición sobre hombre político y el poder del discurso en PLUT. Πολ. Πατρις. 801-803, ed. de GASCO, F., Madrid 1991, 49-57; QUINT. *De inst. orat.*, 12,1,37; 12,10,79.

26. GOTTLIEB, G., *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973.

27. Vid. estudios clásicos de VON CAMPENHAUSEN, H.F., 1929. *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin/Leipzig y PALANQUE, J.R., 1933. *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris y su doctrina política en GAUDEMET, J., 1976. *Droit séculier et droit de l'église chez Ambroise Ambrosius episcopus*, I, Milano, 286-315.

28. VAN DAM, R., 1985. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, Los Angeles, London, 59ss.

29. Sobre procedimiento y casos vid. STRAUB, J., 1964. «Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike», *Festschrift Th. Clauser*, 336-345 y R. GRAYSON, 1980. *Les elections episcopales en occident au ive siècle*, *RHE* 75, 257-283.

30. GAUDEMET, J., 1958. *L'église et l'empire romain (ive siècle)*, Paris, 365.

31. GILLIARD, F.D., 1966. *The Social Origins of Bishops in the Fourth Century*, diss. Berkeley. CONSOLINO, F.E., 1975. *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, Napoli, 5, con excepciones significativas, tales como Paulino o Ambrosio, entre otros.

32. FONTAINE, J., 1972. *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du ive siècle*, *Epektasis Mélanges J. Daniélou*, Paris, 571-595. CRACCO RUGGINI, L., 1972. *Simboli di battaglia ideologica nel tardo Ellenismo*, *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa, 151 ss.

cuencia, tales ascetas fueron percibidos como rivales por los integrados en la estructura eclesiástica.³³

Otras causas, estas de tipo material, se mezclaron en los intereses episcopales por mantener su autoridad sobre el común en exclusiva: desde finales del s. IV la iglesia se introduce en la red económica de la ciudad y, además de captar vocaciones en los medios acomodados que antes nutrían el colegio curial, se hace recipiendaria, legalmente reconocida, de riquezas que redistribuye a título de expensas destinadas al culto y a la asistencia social.³⁴ También en este punto sus competidores eran quienes disponían de bienes propios para satisfacer dichas necesidades: ascetas instruidos, dotados de capacidad expresiva y ricos representaban una amenaza para la consolidación de su patronato en términos de jefatura.

Por su parte, el hecho de que el estado distinguiera a los funcionarios eclesiásticos eximiéndolos de los *munera curialia*, les reconociese jurisdicción específica e incluso les cediese parte de la civil, les permitiera gestionar el patrimonio eclesiástico, en trance de crecer precisamente por la protección imperial que los había liberado, en principio, de los *munera sordida et extraordinaria*, significa que desde la más alta instancia se fomentaba una nueva forma de gobierno local.³⁵ En su virtud, del obispo se esperaba que, a través de su autoridad espiritual sobre la comunidad y mediante el lenguaje cristiano, colaborara al mantenimiento del orden imperial en toda su complejidad, sin sustituirlo, pero sí tutelándolo, y se ponían a su disposición los medios de coerción específicos del poder civil –fuerza y ley– en previsión de que fallase la coacción en el terreno ideológico. La obligación que se impone al obispo de permanecer constantemente en la sede encomendada y la prohibición de ausentarse salvo en situación de necesidad justificada y por breve tiempo denotan, además de la tendencia de muchos obispos a dedicarse a lo propio, la categoría de pieza imprescindible en la estructura del estado que el poder imperial asignaba al obispo.³⁶

*

33. Vid. ROUSSEAU, PH., 1978. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford.

34. SPIESER, J.M., *La christianisation de la ville...*, 55.

35. Los textos que apoyan tales afirmaciones pueden consultarse en la obra, todavía imprescindible, de GAUDEMET, J., *L'église et l'empire... passim*.

36. Sobre la formación de la autoridad civil del obispo, Vid. MOCHI ONORY, S., 1931. *Vescovi e città*, *RSDI* 4, 245-329. Vid. LIZZI, R., 1989. *Vescovi e strutture ecclesiastiche nelle città tardoantica. L'Italia annonaria nel IV-V secolo d. de C.*, Como.

Sentadas estas premisas conceptuales y metodológicas, podemos abordar las formas que adopta el encuentro entre cristianismo y sociedad en la Lusitania tardía, en la segunda mitad del s. IV, para cuyo conocimiento disponemos de un dossier documental privilegiado, merced a la inmiscusión en el proceso del complejo histórico conocido como *certamen* priscilianista.

«Porque cada uno de nosotros hemos empezado a obrar de distinta manera en nuestras iglesias y de aquí se han originado escándalos que llegan a ser auténticos cismas, si os parece bien a todos, decretamos lo que debe ser seguido por todos los obispos al ordenar clérigos: mi parecer es que debe observarse todo lo establecido antiguamente en el concilio niceno a perpetuidad, y que no hay que alejarse de estas normas».³⁷

En las palabras con las que Patruino de Emerita y metropolitano de Lusitania abrió las sesiones del C. de Toledo, ca. 400, se pueden entrever –obviando su significado coyuntural– los dos fenómenos caracterizadores de la cristianización de Lusitania: el primero, y no en el tiempo, el triunfo, si bien es cierto que tardío, del modelo jerárquico de iglesia perfilado en Nicea; el segundo, la oposición previa a semejante modelo por parte de sectores cristianos y el consiguiente conflicto entre dos concepciones antitéticas de la asunción del cristianismo por la comunidad. En glosa, la cristianización de Lusitania, entendida en los términos apuntados en la primera parte, se vio mediatizada por la dinámica de un *certamen* entre sectores distintos sostenedores de dos concepciones, en principio antagónicas, del modo de vida cristiano y la organización que requería; la querrela entre ambos, bajo la apariencia de una lucha entre ortodoxia y heterodoxia, devino en disputa por el liderazgo sobre la comunidad; de la polémica, y no sólo verbal, salió reforzada la opción más alejada de los principios apostólicos.

El *Liber de fide de apocryphis* y los cánones del Concilio I de *Caesaraugusta* (ca. 378)³⁸ nos proporcionan los dos testimonios documentales más explícitos y directos sobre la forma de concebir la interiorización del cristianismo por los asce-

37. Conc. Tol. I. PL 84, 329.

38. El comentario exhaustivo de los textos se puede consultar en ESCRIBANO PAÑO, M.V., 1989. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum*, Zaragoza, 99-110 y 217-244.

tas unidos en *conuersatio*³⁹ y liderados por el laico, en principio, y *nobilis* Prisciliano. Son consecutivos y por este orden posteriores a la denuncia de la *societas* formulada por Higinio de Córdoba ante Idacio de Mérida. Pueden ser leídos como textos complementarios.

En el primero, salido de la mano del propio Prisciliano, se resume el ideario genésico del grupo, en el que se fundamentan las prácticas relacionadas en el segundo, a su vez indicativas del modo y forma como eran percibidos e interpretados los priscilianistas por los representantes de la iglesia estatuida.

El Liber está compuesto en forma de *consideratio* en torno a la ortodoxia de la lectura de los libros apócrifos, en cuya argumentación nosotros leemos la descripción del *propositum* del grupo. En sinopsis, el libelo viene a sostener el modelo apostólico, la prolongación del don divino de la profecía entre los elegidos de Dios y, por lo tanto la posesión del *charisma ueritatis* y la capacidad para interpretar y enseñar las Escrituras por individuos al margen del orden sacerdotal.⁴⁰ La traslación al ejercicio de estos supuestos dio lugar a la celebración de reuniones privadas en dominios de particulares, en las que se leía y explicaba no sólo las Escrituras canónicas, sino también textos excluidos del número, bajo la dirección de laicos discípulos de Prisciliano, a las que pronto empezaron a sumarse clérigos, algunos de rango episcopal.

Estas prácticas, fueron interpretadas por los asistentes al sínodo cesaraugustano como una incitación al absentismo litúrgico y la inobservancia del calendario eclesiástico, como una tentativa de instituir una liturgia paralela y, en consecuencia, como usurpación de las funciones reservadas al personal eclesiástico y, sobre todo, a los obispos.⁴¹ En suma, nada concomitante con la religiosidad abstinecial.

39. 3, 56, 44: *nostrae conuersationis et uitae*. Vid. exégesis del término así como de sus sinónimos (*propositum, institutum, studium*, traducción latina del griego *ascésis*), en LORIE, L.TH.A., 1955. *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii (with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature)*, Utrecht-Nijmegen, 94-99 y HOPPENBROUWERS, H., «Conuersatio», *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva. Studia et sermones christianum primaevum pertinentia*, ed. MOHRMANN, CHR., ROS, J.C.A., y HANSEN, H.H., Noviomagi, 165, 72ss.

40. 356, 44; 60,47; 69,53; 71,54.

41. Vid. texto crítico de los cánones a cargo de RODRIGUEZ, F., 1980. en FATAS, G., (ed.), *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, 15-25.

Teniendo en cuenta que la liturgia simbolizaba y representaba el momento culminante de comunicación entre el obispo y la comunidad y la ocasión ceremonial para la exposición del oficiante como vicario del dios,⁴² la respuesta de quienes basaban su ascendencia en una ordenación eclesiástica monárquica, piramidal, propugnaban la exclusividad del *charisma*, excluían cualquier otro procedimiento de comunicación con lo divino que no fuera el propio y tenían el terrible poder de la *excommunicatio* no podía ser otra sino la expulsión de la comunidad eclesiástica. Pero aún tomaron otra cautela con el fin de privarlos de su capacidad para el proselitismo: consistió en acusarlos de maniqueísmo, desde Diocleciano asociado con las prácticas malélicas, y en convertirlos en víctimas de la legislación vigente contra sus partidarios, que preveía la prohibición de reuniones y la confiscación de todos sus bienes, en particular los edificios donde enseñaban sus doctrinas.⁴³

El mismo recurso al concilio en tanto que procedimiento prohibitorio y punitivo y cuerpo expresivo de la unanimidad sacerdotal es un acto conforme al modelo jerárquico de iglesia que estamos describiendo y que defendían los asistentes al sínodo de Zaragoza, no por casualidad los titulares de las sedes de *Emerita*, capital del vicariato de las Hispanias, *Burdigala*, residencia del vicario de Galia meridional, *Tarraco* y *Asturica Augusta*, además de Febadio de Agen, ya versado en querellas por su participación en la crisis arriana,⁴⁴ y Audencio de Toledo, al que Genadio de Marsella incluye en su nómina de hombres ilustres como autor de escritos contra maniqueos, arrianos y sabelianos,⁴⁵ entre otros.⁴⁶

La iniciativa del *certamen* partió, pues, de la iglesia instituida, no dispuesta a admitir en su seno a un grupo segregado, y se conformó como una lucha por el liderazgo sobre la comunidad. Así se deduce del léxico sulpiciano, del episodio de Emerita y de los procedimientos seguidos por las partes en conflicto.

Sin entrar en la componente estilizante que el relato de Sulpicio Severo debe en este epílogo de su *Chronica* a las que Fontaine llamaba sus afini-

42. VAN DAM, R., *Leadership...* 62ss.

43. *CTh.* XVI, 5,3. 372. La legislación contra los maniqueos en KADEN, E.H., 1953. *Die Edikte gegen die Manichäer von Diocletian bis Justinian*, *Festschrift Hans Lewald*, Bale, 55-68.

44. GAUDEMET, J., 1977. *Conciles gaulois du ive siècle*, Paris, 103, n.3.

45. *De script eccl.* 14.

46. ESCRIBANO PAÑO, M.V., *Iglesia...* 220-224.

dades electivas con Salustio,⁴⁷ la descripción que delinea de Prisciliano⁴⁸ proyecta una imagen multifacética, en la que conviven el asceta,⁴⁹ conforme al arquetipo que después trazará Casiano,⁵⁰ y el hombre carismático con poderes extraordinarios.⁵¹ Sin embargo, pone el mayor énfasis en subrayar sus dotes para la persuasión y el convencimiento, valiéndose de la calificación y la locución verbal:

acer, inquires, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus... optimum ingenium que con auctoritate persuadendi et arte blandiendi atrajo in societatem... multos nobilium pluresque populares... mulieres⁵² cate-ruatim... episcopos.

El campo semántico remite a la preceptiva retórica y la función que sirve, al liderazgo. Su nacimiento *nobilis*, sus probables relaciones con medios aristocráticos próximos a Teodosio o sus allegados⁵³ y sus muchas riquezas (*praediues opibus*) convendrían a añadir valores de prestigio a su labor, desarrollada fundamentalmente en los medios urbanos,⁵⁴ aunque también contase con

seguidores en el ámbito rural⁵⁵ y a él se retirasen ocasionalmente para prácticas necesitadas de discreción cuando no de ocultamiento.⁵⁶ En fin, la movilidad física propia de los ascetas primitivos,⁵⁷ facilitada por los amplios contactos sociales, abundaría en la consecución de adeptos en Lusitania.

El hecho decisivo que determinó que de una oposición entre formas diferentes de concebir y practicar la vida eclesiástica se pasase a una situación de *discordia episcoporum* y *seditio* en la comunidad ciudadana, entre facciones que pugnan por la ocupación de las sillas episcopales con el apoyo del *populus*, fue la acusación de maniqueísmo y magia formulada por Itacio de *Ossonoba* con ocasión del convento de Zaragoza. Ya en otro estudio hemos analizado cómo semejante inculpação hay que interpretarla desde un punto de vista funcional como un mecanismo para resolver divergencias en la concepción organizativa e ideológica de pequeñas comunidades cristianas, como un modo de eliminar al sentido como otro, disidente y rival.⁵⁸ Aquí nos interesa analizar la dinámica que impuso al conflicto, en la medida en que indujo a los más significados de la *societas* ascética a buscar protección en el estatuto eclesiástico y en el favor de la plebe contra las consecuencias de tan grave cargo.

La decisión de los priscilianistas Instancio y Salviano, obispos lusitanos de sedes desconocidas, de armar a su leader con la *auctoritas sacerdotalis* para hacerse más fuertes⁵⁹ y su pretensión de desbancar de la sede metropolitana a Idacio se nos ofrecen como pruebas concluyentes de la consolidación del desempeño episcopal como la forma de jefatura local y de la disputa por su ocupación entre quienes aspiraban a seguir manteniendo su ascendencia social y quienes pretendían lograrla *ex nouo*. Desde otra óptica, confirma la imposición del modelo jerárquico.

Los sucesos de Mérida, sólo conocidos a través

47. J. FONTAINE, 1988. La perception du temps chez Sulpice Sévère: contradictions et cohérence, *REA* 90, 169. Sobre su salustianismo, Id. 1975. L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le salustianisme de Sulpice Sévère, *Classica et Iberica. A Festschrift in Honor of J.M.F. Marique, Worcester Mass.*, 355-392.

48. Sulp. Sev. *Chron.* 2,3-6.

49. Sulp. Sev. *Chron.* 2,46,4: *prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneret, uigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupiditas, utendi parcissimus.*

50. Hombre de experiencia: *Inst. Pre.* 5; *Con.* 14,9, 14; 21,36; *perspicaz, Con.* 1,20; 8,16 que influye sobre sus discípulos no sólo a través de las palabras, sino también con el ejemplo, *Con.*, 2,11. *Vid.* ROUSSEAU, PH., *Ascetics...* 21 ss. y 189 ss.

51. Sulp. Sev. *Chron.* 2, 46, 5: *quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse.* Cfr. BROWN, P., 1971. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 80-101.

52. A pesar de los prejuicios de Sulpicio, ganarse la fe de las mujeres era una manera directa y certera de introducirse en el círculo familiar más amplio. Piénsese en Jerónimo y en las damas ascetas de los círculos aristocráticos de Roma, destinatarias de sus cartas. *Vid.* LORENZ, R., 1966. Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, *ZKG* 77, 4 ss.

53. *Vid.* opiniones de MATHEWS, J., y GARCÍA MORENO, L.A., sobre la información proporcionada al respecto por la *Ep.* 11* de *Consentius* a Agustín descubierta por Divjak en ESCRIBANO PAÑO, M.V., 1991. Heterodoxia e historiografía en GASCO, F., y ALVAR, J., (eds.) *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 156-158.

54. Sulp. Sev. *Chron.* 2, 46, 7: seguimiento entre obispos. VOLLMANN, B., 1974. Priscillianus, *REPW* 15, 521 y MOLE, C., 1978. *Uno storico del V secolo. Il vescovo Idacio*, Catania, 110 sostiene que la perspectiva priscilianista apuntaba a la ciudad.

55. 28, 23 se refuta la acusación lanzada por Itacio acerca del uso de fórmulas mágicas para la purificación de las primicias de la tierra.

56. *Conc. Caesar.* cc. 2 y 4.

57. PRINZ, FR., 1983. *Ascesi e cultura*, Bari, 9 ss.

58. ESCRIBANO PAÑO, M.V., 1990. Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. de C., *Studia Historica*, 8, 29-47.

59. También en este caso el vocabulario y las estructuras gramaticales y sintácticas de Sulpicio se ponen al servicio de la transmisión de una lucha política entre facciones: *Instantius et Saluianus... Priscillianum etiam laicum, sed principem malorum omnium... ad confirmadas uires suas episcopum in Abilensi oppido constituunt, rati nimirum, si hominem acrem et callidum sacerdotali auctoritate armassent, tutores fore esse.* (2,47, 4-5).

del *memorandum* incorporado al *Liber ad Damasum*,⁶⁰ proporcionan la clave interpretativa del conflicto. Ponen de manifiesto la existencia de dos partes contendientes que se disputan la sede metropolitana y evidencian la implicación de la plebe en esta suerte de justa eclesiástica, donde las armas eran los libelos acusatorios, al modo de la más rancia tradición política romana.

Sin que obste la confusión del relato y sin olvidar las deformaciones impuestas por las circunstancias que hicieron precisa su redacción,⁶¹ los hechos inferibles en nuestra interpretación serían los siguientes:⁶² después de *Caesaraugusta* los obispos priscilianistas, ante la gravedad de la acusación de maniqueísmo, decidieron reforzar su facción haciéndose con el control de distintas sillas episcopales y otras tantas ciudades de Lusitania. Conscientes de la importancia de la sede metropolitana y de la responsabilidad que en su situación personal tenía su titular planearon sustituir a Idacio por Prisciliano, valiéndose del apoyo que les prestaban determinados sectores del clero y el pueblo local. El medio elegido para justificar su plan consistió en acusar a Idacio, a través de un presbítero de su iglesia, *in actis ecclesiasticis*, difundir por distintas iglesias lusitanas libelos inculpatorios y buscar la conformidad de otros obispos extra lusitanos, tales como Simposio de Astorga e Higinio de Córdoba, para poner en práctica la sustitución. La resistencia

armada al plan por una parte del pueblo emeritense, que salió en defensa de su obispo, decidió su fracaso. En su defecto, optaron por consagrar a Prisciliano obispo de Ávila.

El carácter público dado a la acusación contra Idacio –*in media ecclesia sedens*–, la división de la comunidad emeritense –*segregant se de clericis ipsius multi*– la violencia antipriscilianista manifestada por el pueblo –*turbis et populis concitatis non solum in praesbyterium non admissi, sed etiam adflicti uerberibus sumus*– y el protagonismo que en forma de sentencia se confiere a la plebe en la elección del obispo –*electionem consistere petitionis <in> plebe*⁶³– creemos que se avienen con nuestra interpretación.

En la medida en que los líderes del grupo ascético se inclinaron por buscar amparo y poder en la investidura del episcopado, sacrificaron su *propositum* inicial y se sumaron a las fuerzas favorables a la estructura jerárquica de la iglesia lusitana. Aún más. El procedimiento inmediato seguido por Idacio, a saber, el recurso a la autoridad civil para hacerlos expulsar de las ciudades viene a corroborar nuestra suposición. No conforme con el alcance de la intervención de los *saeculares iudices* provinciales y ante los *certamina* desatados en las ciudades entre las facciones solicitó del emperador un rescripto *contra pseudoepiscopos et Manichaeos*. Ya existían, como hemos dicho, normas legislativas contra los maniqueos que preveían su segregación del cuerpo social y la confiscación de los lugares donde *profana institutio docetur*.⁶⁴ Pero Idacio pretendía un texto específico que privara a los priscilianistas de su condición de obispos, los redujera a ojos del *populus* a simples particulares, y los pusiera fuera de los muros de la ciudad, al margen del recinto cristiano.⁶⁵ Buscaba desautorizarlos ante la comunidad y recuperar su prestigio cuestionado. No es un detalle menor que el metropolitano se procurase la mediación de Ambrosio,⁶⁶ entonces consejero del príncipe en materia religiosa, para obtener la respuesta deseada. Ni que en su petición Idacio omitiese los nombres de los acusados,⁶⁷ síntoma inequívoco, después demostrado

60. La *breuitas* como norma compositiva común a toda la *Chronica* sulpiciano y su interés personal por centrar su relato sobre el priscilianismo en los juicios de Tréveris, con el propósito de rehabilitar la figura de su héroe Martín, sospechoso de maniqueísmo y además ambiguo en su intervención en el proceso, explican la omisión por parte de Sulpicio Severo de los desórdenes de Mérida y que los resume refiriendo únicamente su desenlace: la ordenación de Prisciliano para la sede de Avila.

61. *Vid.*, comentario en ESCRIBANO PAÑO, M.V., *Iglesia...* 87-98.

62. 2.48,39:... *reuersus e synhodo et in media ecclesia sedens reus a presbytero suo actis ecclesiasticis petitur; datur etiam post dies paruos in ecclesiis nostris a quibusdam libellus et deteriora quam prius a praesbytero obiecta fuerant obponuntur; segregant se de clericis ipsius plurimi, profitentes non nisi purgato sacerdote se communicaturos. Hinc nos conuenti damus ad Hyginum et Symposium...omnia subito fuisse turbata; prouideri oportet, qualiter ecclesiarum pax composita duraret. Rescribuntur est... quantum ad laicos pertinere, si illis suspectus Hydatius esset, sufficeret apud nos sola de catholica professione testatio; de reliquo dandum pro ecclesiarum pace concilium... Capimus tamen inter ista consilium, ut euntes ad Hemeritensium ciuitatem praesentes ipsi uideremus Hydatium, pacis potius deo teste, quam contentionis auctores... sin uero uenientes et ingredientes in ecclesiam turbis et populis concitatis nen solum in praesbyterium non admissi, sed etiam adflicti uerberibus sumus, putamus cadentem potius iniuriam fecisse, non caesos.*

63. 2, 49, 39.

64. *CTh.* XVI, 5,3. 372.

65. *Sulp. Sev. Chron.*, 2,47,5.

66. 1, 50, 41: *Uiro etiam spectabili fratri tuo Ambrosio episcopo tota mentitur.* BIONDI, B., 1940. L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo, *S. Ambrogio nel XVI cen. della nascita*, Milano, 337-420. Cfr. GOTTLIEB, G., *Ambrosius...* 12-26.

67. 2, 50, 40: *Hinc ille plus quam oportebat timens concinnat preces falso et rei gestae fabulam texens dissimulatis nominibus nostris rescribunt contra pseudoepiscopos et Manichaeos petit et necessarie inpetrat.*

por los acontecimientos, de que los líderes priscilianistas disponían de apoyos en la corte milanesa por razón de vínculos familiares.

Según Sulpicio, en virtud de la ley de Graciano todos los herejes fueron expulsados no sólo de sus iglesias y de las ciudades, *sed extra omnes terras propelli iubebantur*.⁶⁸ Y en este punto hay que responsabilizar al *vicarius* de la *diocesis Hispaniarum*, con residencia en *Emerita* y al *praeses* de la Lusitania de la recepción y cumplimiento de la orden imperial o, lo que es lo mismo, constatar la colaboración del poder civil, en todos sus grados jerárquicos, en la restauración de la unanimidad en la iglesia y la concordia en la comunidad ciudadana,⁶⁹ auxilio que, con signo distinto, durará hasta el final del conflicto.

En fin, sólo la forma de poder que entrañaba el liderazgo episcopal permite entender la *acritas* puesta en la pugna tanto por los priscilianistas como por sus adversarios en el desarrollo posterior de la querrela⁷⁰ ya que el objeto de litigio, en última instancia, será el derecho excluyente de Prisciliano y sus prosélitos o de Itacio e Idacio al desempeño episcopal: en los tratos de los priscilianistas con el *magister officiorum* Macedonio y el *proconsul* Volvencio, en su apelación a Dámaso de Roma, en las sesiones del concilio de Burdeos, incluso en los juicios de Tréveris⁷¹ la recuperación de la sede perdida será un motivo constante.

La implicación de Itacio en las sentencias de muerte dictadas en esta ciudad y que cinco de los

condenados fueran clérigos evidencia que sólo la eliminación física de los disidentes, como castigo ejemplar, pareció suficiente garantía a la iglesia y al estado, en su causa común de homogeneizar la ordenación eclesiástica. La notable rapidez con la que se resolvió el conflicto, una vez implicadas las jerarquías civiles —entre el rescripto de Graciano (380) y las sentencias definitivas de Tréveris (385) sólo median cinco años—, prueba la solidez de la alianza, más firme de lo que pudiera parecer, pues tan breve lapso de tiempo incluye las disensiones internas en la corte de Milán y el desentendimiento entre esta sede imperial y Tréveris, después de la usurpación de Máximo.

Y aunque Itacio se viese inmerso en una investigación judicial después de las condenas y tras la desaparición de Máximo fuera depuesto y exiliado e Idacio abandonase voluntariamente su sede, para después intentar recuperarla, sólo son actos epilo-gales que no empañan la evidencia: la imposición final del modelo de iglesia y de jefatura episcopal pergeñado desde Constantino en la Lusitania tardía, si bien después de un intrincado *certamen*. En otros solares, la Tarraconense, y unos treinta años después, la epístola 11* de Consencio a Agustín pone de manifiesto la perduración de las rivalidades por la consecución de la cátedra episcopal, el uso de la inculpación, ahora, de priscilianista, como forma de librarse del rival, y la instrumentalización de la plebe en la contienda.⁷²

68. *Chron.* 2, 47, 6-7. Sobre el rescripto de Graciano ESCRIBANO PAÑO, M.V., 1986. En torno a una ley de Graciano contra la herejía (*CTH.* XVI, 5,4), *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, esp. 841-849.

69. ETIENNE, R., 1982. Merida, capital du vicariat des Espagnes, *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, 201-207. Las vicisitudes de la Mérida tardía en ARCE, J., Mérida tardorromana (284-409 d.C.), *Homenaje a Sáenz...* 209-226.

70. Remitimos a nuestro trabajo: Usurpación y religión en el s. IV d.C. Paganismo, cristianismo y legitimación política, *Congreso Internacional sobre Aculturación y Cristianismo en tiempos del Imperio Romano*, Madrid 1988 247-272.

71. GIRARDET, K.M., 1984. Kaiser, Ketzler und das Recht von Staat und Kirche im spätantiken Trier, *Kurtrierisches Jahrbuch*, 34-52

72. VAN DAM, R., *Leadership...* 110 ss.

