

EL CRISTIANISMO Y LAS MUTACIONES SOCIALES DEL NOROESTE PENINSULAR

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
Universidad Complutense

SUMMARY

The ancient Christianity entered into Galicia in two waves, representatives of the process of aculturation in this area. The first wave, bearers of the Priscilianism, persisted in the violent branch of the Monks. The second wave, heir to the transformations which took place after Martin of Dumium meant the alineation of the rural system to a new facet of the Christianity which had reached again the town coming from the rural world and for that reason resuted to be effective in this same environment.

Las cuestiones referentes a la aculturación no pueden enfocarse de una manera simple y lineal. Es preciso, por el contrario, tener en cuenta la complejidad de los diversos factores en juego, que responde, no sólo a la diversidad de las civilizaciones que entran en contacto, sino a los diferentes aspectos con que se presenta su realidad, desde las transformaciones económicas y sociales a la fluidez del proceso evolutivo de las ideas, con el agravante representado por el tiempo como elemento indicativo de los cambios constantes. Si hablamos de las mutaciones sociales del noroeste y del cristianismo, hemos de considerar por lo menos:

— que las transformaciones del noroeste están en relación compleja con las mutaciones del resto del imperio romano.

— que al entrar en contacto con el cristianismo lo hace porque entra en contacto con sociedades en que éste se halla más o menos difundido.

— que los contactos con el cristianismo influyen en las mutaciones mismas.

— que a lo largo del período de contacto el cristianismo también se encuentra en proceso de transformación, no ajeno a lo que ocurre en el resto del imperio.

— que los factores influyentes pueden proceder de lugares muy diversos, dado que el imperio es de hecho un mundo complicado y multiforme, pero también mutuamente comunicado de modo que es posible recibir influencias de Oriente, de África, de Roma, de las Galias, de Bretaña y, desde luego, del resto de la península ibérica.

— que esta misma realidad resulta, en consecuencia, lo suficientemente homogénea y lo suficientemente variada para que los procesos culturales puedan interconectarse, pero también para que permanezcan rasgos individualizados en cada uno de los puntos que configuran el imperio en su totalidad.

— que los planos en que se verifica la aculturación han de contar con los niveles sociales, pero no se corresponden mecánicamente con ellos.

Hechas estas consideraciones, que no pretenden ser exhaustivas, trataremos de acercarnos al problema desde todos los ángulos posibles.

La realidad social de Galicia en el siglo IV puede considerarse como producto de las fuertes influencias ejercidas por la vida rural. Al relativamente escaso desarrollo urbano existente en la región a lo largo de toda su historia antigua, se suma lo que puede considerarse como una crisis bastante generalizada de las estructuras urbanas, principalmente debida a la transformación de las funciones que desempeñaban en las zonas más romanizadas. En éstas, en algunos casos, la capacidad de transformación para adaptarse a las nuevas condiciones fue mayor. Mérida, por ejemplo, sobrevive gracias a su capacidad para adaptarse a su nueva función como ciudad, en un proceso en que la labor de la iglesia se hizo consustancial a la articulación de las estructuras urbanas. En la Galicia romana, en cambio, la existencia de la ciudad y la pervivencia de su función, transformada, resultó en líneas generales más conflictiva, lo que influyó sin duda en el modo de penetración inicial del cristianismo, mejor preparado en ese momento para adaptarse a las condiciones de una vida urbana previamente floreciente. De hecho la historia inicial del cristianismo es la de su difusión por las ciudades que emprendían un proceso de cambio en lo que a su funcionalidad social e integradora se refiere.

Junto a la carencia de una intensa vida urbana se produce un deterioro que se ve acompañado de nuevas transformaciones en la vida rural. Si el tipo de la *villa* que en el alto imperio habitualmente se encontraba, desde el punto de vista económico, vinculada a los mecanismos de la economía urbana, no tiene en Galicia una existencia digna de consideración, en cambio, la nueva *villa*, la que tiende a la autarquía y se desprende de la ciudad como centro económico, resulta allí mucho más frecuente. Ya se ha hecho notar¹ que esto no resulta contradictorio con la persistencia, o incluso el renacimiento o reocupación, de determinados castros, indicativos de esa realidad en que convive, de modo conflictivo, la explotación señorial, producto de la concentración de la propiedad, con las comunidades agrarias y con unos sistemas de defensa de rasgos bastante primitivos. Todo ello se verá potenciado por el deterioro general de las condiciones favorecido por las invasiones, en las que se destacó la capacidad defensiva de los *castella*². Tal situación, como producto de la crisis, pero también como pervivencia de épocas prerromanas, favoreció que sobrevivieran en la misma región las formas religiosas de carácter primitivo que de hecho nunca habían quedado ni eliminadas ni totalmente absorbidas en la religiosidad oficial del imperio.

1 TRANOY, A.: *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la peninsule ibérique dans l'Antiquité*. Paris. De Boccard, 1981, p. 422.

2 HIDACIO: *Crónica*, 91, con comentario de TRANOY, A., París, les éditions du cerf, 1974.

Este panorama influyó sin duda en el modo en que penetró el cristianismo en el noroeste hispano y en las formas que adoptó en el momento de extenderse entre poblaciones con estas características. Desde el punto de vista de la organización se ha hecho notar que, todavía en época sueva, la zona norte de Galicia se estructuraba en parroquias que correspondían más a unidades gentilicias que a asentamientos bien delimitados³ y que los *castella*, según Hidacio⁴, constituyen la forma de defensa más segura (*tutiora*) frente a las invasiones. Esta misma estructuración es la que se considera como fundamento para el modo específico en que se organizan los obispados y para explicar las relaciones entre éstos y las comunidades. En gran parte, el problema del priscilianismo halla su explicación en las relaciones entre ciudades y zonas rurales, entre romanización e indigenismo, tal como se encontraban en el momento de la primera cristianización de la zona⁵. De este modo, se ha llegado a comparar el papel desempeñado por la figura de Prisciliano con la de un druida, íntimamente relacionado con el simbolismo lunar⁶ en lo que resultaría una continuación directa de la función sacerdotal dentro de los pueblos prerromanos. De este modo, la visión que ofrece Prisciliano de la misión cristiana resultaba difícilmente compatible con la que se desprende del modo habitual de difusión, a través de las sociedades urbanas romanizadas⁷. Para que tal fenómeno se produjera, sin embargo, era preciso que, al lado de las condiciones históricas de Galicia, existiera una específica situación dentro de los sectores poderosos e ilustrados de la población que permitiera la presencia de figuras como la del propio Prisciliano.

Al margen de precisiones doctrinales, la figura de Prisciliano puede integrarse dentro de un amplio grupo de intelectuales cristianos del siglo IV⁸, que en occidente colabora a la transmisión y adecuación de determinadas formas de concebir la espiritualidad cristiana, originadas en la zona oriental del imperio, donde la integración de las jerarquías eclesiásticas urbanas dentro de las estructuras sociales del poder había provocado el rechazo individual o colectivo en sectores del cristianismo que colaboraron a la aparición del monacato. Parece que, desde el primer momento, el fenómeno se hizo asimilable a las necesidades políticas y económicas de la clase dominante⁹. Con todo, el carácter marginal del movimiento se conservó con cierta persistencia.

3 Cf. CABRERA, J.: *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*. Universidad de Granada, 1983, pp. 180-181. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.: «Los distintos «grupos sociales» del noroeste hispano y la invasión de los suevos», *Studia Historica*, I, 1, 1983, p. 86.

4 En el texto citado *Supra*.

5 Ver CABRERA: *op. cit.*; BARBERO, A.: «El priscilianismo ¿herejía o movimiento social? *CHE* (1963)= *Conflictos y estructuras sociales en la España antigua*. Madrid, Akal, 1977, pp. 77-114, entre la abundante bibliografía sobre el tema.

6 CABRERA, p. 123; DONALDSON, L.: *Martin of Tours*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 60, lo hace con Martin de Tours, pero ver sobre ello *infra*. Sobre la «resurrección» del druidismo, CLAVEL LEVEQUE, M.: «Mais où sont les druides d'antan? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule», *DHA*, 11, 1985, 557-604.

7 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «La cristianización de Galicia», *La Romanización de Galicia*, La Compañía, Ediciones del Castro, 1976, pp. 111-112; TRANOY, A.: *Galice*, p. 428; «Les Chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au Vème siècle», *Actas del Coloquio internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, Patronato del Bimilenario de Lugo, 1977, p. 249; «Remarques sur les permanences et les mutations dans la Galice antique: le rôle des Villes», *Actas del II seminario de Arqueología del Noroeste* (Santiago de Compostela, 1980), Madrid, Ministerio de Cultura, 1983, p. 201.

8 FONTAINE, J.: «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo» *Actas de la I Reunión Gallega de estudios clásicos*. Santiago de Compostela, 1981, pp. 190-191; 193.

9 DANIELOU, J.; MARROU, H. I.: *Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origenes à Saint Gregoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, pp. 313 (Antonio), 317 (Pacomio), 318 (Basilio), 319 (Jerónimo).

El traslado a occidente se produjo, desde luego, en condiciones diferentes. Y en ese proceso es donde desempeña un importante papel Martín de Tours¹⁰. A partir de las tradiciones del monacato oriental, éste inicia un proceso de adecuación con el objetivo de hacerlo válido para las condiciones del occidente, sobre todo de la Galia, zona en que, en el Suroeste sobre todo, se dan condiciones históricas relativamente similares a las del noroeste peninsular¹¹. Si las prácticas del ascetismo en el desierto resultaban atractivas para las corrientes espirituales de occidente, su aplicación concreta, sin embargo, daba al retiro un contenido nuevo, favorecido por la misma topografía de lugares como Ligugé o Marmoutier. Este último significaba además la proximidad a la ciudad y simbolizaba que ya quedaba rota la antítesis entre monacato y episcopado de carácter urbano. Martín representa la síntesis entre la tradición monástica y la situación en que se encuentra la iglesia en algunas regiones de occidente, entre la ciudad y el campo, entre la romanización y el primitivismo céltico, entre el episcopado y el monacato¹². También desde el punto de vista económico, las nuevas instituciones se transforman en unidades aptas para integrarse en las estructuras que se hallan en vías de nacimiento al final del mundo antiguo¹³. Gracias a Martín, el cristianismo sale de las ciudades y de difunde entre los rústicos a costa de sus creencias primitivas¹⁴. En su biografía, quedaban reflejados los problemas reales de la época: decuriones, soldados, esclavos y monjes¹⁵ desempeñan un papel clave en la articulación de las realidades cristianas. Así, puede constituirse en vehículo de sus ideas, arropadas en consideraciones sobre problemas de la realidad cotidiana.

Los elementos ascéticos que resultaban discordantes con la sociedad clásica urbana conservaban sus carácter en el ascetismo representado por Prisciliano. En cambio, en Martín se alteran lo suficiente como para adaptarse a las estructuras occidentales en transformación. Aquél, aun dentro de la aristocracia, creía que el bautismo representaba una ruptura total con la vida anterior¹⁶. Los discípulos de Martín, y entre ellos Paulino de Nola, pasan sin solución de continuidad, en lo cultural, del paganismo al cristianismo¹⁷. El ascetismo representa fundamentalmente una huida¹⁸, de tono bucólico, que se vincula estrechamente con la cultura clásica pagana, adaptada así a las necesidades de la nueva aristocracia cristiana. Martín mismo permanece en cierto modo como una incógnita. No es posible determinar con claridad hasta qué punto la figura conocida está deformada por la imagen que transmiten sus discípulos. En cierta medida representa al mismo tiempo la oposición al episcopado y su integración en él, lo que de otra parte significa también la transformación de sus funciones en las zonas rurales. De igual modo, Martín de Tours adopta una postura relativamente conciliadora en todo lo referente al priscilia-

10 FONTAINE: *cit.*, p. 199.

11 DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.: «Ascesis y monacato en la península ibérica antes de siglo VI», *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua* (Santiago de Compostela I-5 de julio de 1986), ed. por. G. PEREIRA. Univ. de Santiago, 1988, III, p. 211.

12 GOBRY, I.: *Les moines en Occident* Paris, Fayard, 1985, II, pp. 101, ss. FONTAINE, J.: *Comentario a Vita Martini*. 9. París. Les éditions du cerf, 1969, p. 639.

13 DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.: «Del rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva», *Studia Historica*, II-III, 1, 1984-85, 215-224.

14 *Vita*, 14-15. Cf. FONTAINE: *Comentario*, p. 763.

15 DONALDSON,: pp. 21-22 y 33.

16 BROWN, P.: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres, Faber and Faber, 1972, pp. 193; 200.

17 FRENED, W. H. C.: «Paulinus of Nola and the last Century of the Western Empire», *JRS*, 59, 1969, p. 3.

18 *Id.*, p. 8.

nismo, y es calificado de hereje por Itacio¹⁹, por lo que se discute el parentesco que puede existir entre el ascetismo de Prisciliano y el suyo²⁰. Por otro lado el priscilianismo tuvo repercusiones en Aquitania²¹.

Pero Martín, del mismo modo que adapta a las realidades galas el monaquismo oriental, también se integra y no lleva su búsqueda del ascetismo al choque frontal con los sectores dirigentes, aunque siempre debió de estar al borde de él. Su figura pudo convertirse así en un símbolo de la nueva forma de cristianismo: ascético, pero al mismo tiempo capaz de convivir con las nuevas estructuras, con una actitud constantemente crítica ante ellas. Hidacio, en *Crónica*, 13b, del año 386, ferozmente antipriscilianista, atribuye a Martín una actitud hostil ante el movimiento de origen hispano, cuando ya Martín se ha convertido en símbolo del monacato positivamente aceptado, frente a un ascetismo ante el que un personaje como Hidacio no puede admitir posturas conciliadoras.

De otro modo la aprecia en cambio Sulpicio Severo, que acoge con complacencia la postura conciliadora de Martín ante el priscilianismo. Para él, se trata de colocarlo entre el priscilianismo y los obispos, de dejar claro que no pertenece a la serie de los obispos que colaboran con el poder, pero al mismo tiempo de rechazar de manera muy evidente lo que en un personaje taumatúrgico y carismático podía dar lugar a confusiones como las que afectaron a Prisciliano²².

Con el monacato martiniano pasaron a hacerse aceptables los rasgos ascéticos que resultaban chocantes, porque, a partir de él, se produce una adecuación en que no fue pequeño el papel de Sulpicio Severo como biógrafo e historiador. Gracias a éste último, no sólo se dio a conocer la vida del obispo de Tours y la historia de la época, sino que ayudó a configurar la imagen de un asceta capaz de servir de modelo a los sectores poderosos de la sociedad occidental del bajo imperio. Las ideas que antes se difundían entre sectores de «clases medias» de las ciudades de oriente, a través del rechazo representado por el anacoretismo, se integran entre los sectores romanizados de occidente, en el momento de la crisis de la vida urbana y de la colocación en un plano protagonista de los centros rurales como ejes económicos y culturales²³. Los protagonistas de la vida cultural tienden ahora, en efecto, a retirarse del bullicio de la vida urbana. Las nuevas prácticas e ideas deben quedar, sin embargo, bien diferenciadas de las anteriores. En este terreno se sitúa la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, que hace del obispo de Tours un modelo del ascetismo que se mueve hacia el episcopado y sirve de modelo al monacato de nuevo cuño.

En torno a la figura de Martín de Tours se aglutinó un grupo de intelectuales de sólida formación clásica, que conoció de un modo o de otro la experiencia ascética, que reconvirtió sus fortunas y transformó el espíritu de las relaciones sociales que le rodeaban y que, a partir de una inspiración oriental más o menos fuerte, tendió a difundir el monacato convertido en un nuevo sistema de convivencia adaptado a las circunstancias históricas. El viaje a oriente se convierte en un motivo de fortalecimiento ideológico, pero en occidente nunca se hace exactamente lo mismo. Así ocurre en el caso de Martín, pero más aún en el de Paulino de Nola o el propio

19 SOTOMAYOR, M.: en *Historia de la Iglesia en España* I. dr. por R. GARCÍA VILLOSLADA, Madrid, BAC, 1979, pp. 259-260.

20 Id. p. 272 y ss. 150. FONTAINE, J.: «L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilines. Observations sur le «sallustianismo» du Sulpice Sévere». *Classica et Iberica*. Festschrift J. M. F. MARIQUE. Worcesters Mass 1975, p. 361.

21 DÍAZ MARTÍNEZ: «Ascesis» p. 210, n. 37.

22 FONTAINE: «L'Affaire», pp. 361, ss.; 381-7.

23 FRENCH, p. 11.

Sulpicio Severo. Cuando la aristocracia se inclina por el monaquismo²⁴, es porque éste ha sufrido una cierta transformación, pero también por la propia evolución de los modos de vida de la aristocracia que, al transformarse, crea igualmente las condiciones para que el monaquismo experimente una nueva mutación. Marmoutier fue ya, al parecer²⁵, el medio en que se creó la nueva orientación que servirá para inspirar el modo de enfoque de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, que así se convierte en el heraldo de su leyenda naciente²⁶.

Se ha señalado²⁷ que la ruptura inicial, presente en Prisciliano, va cediendo paso a otra postura que acepta el cambio sin solución de continuidad. El proceso evolutivo que va de Ligugé a Marmoutier, y de ahí a Primuliacum²⁸, señala una adecuación creciente a los hábitos de la aristocracia romana en sus posesiones rurales²⁹. Sulpicio Severo, como historiador y como heraldo de la leyenda de Martín, sirve de punto de inflexión entre el monacato originario y su versión occidental, cuando trata además de señalar la identidad entre su propia vida monástica y la del fundador de Ligugé. Se trata de crear la síntesis entre monacato originario y su representación posible en el mundo de la aristocracia occidental. En la *Vita* se propone la integración del campesino y del hombre primitivo a través del obispo que conserva los rasgos del verdadero ascetismo. La herencia de Martín de Tours se plasma en la *villa* transformada en monasterio, donde la comunidad campesina se integra en las estructuras dominantes, del mismo modo que las creencias primitivas se integran en la religiosidad cristiana.

La primera difusión del cristianismo constituye un fenómeno urbano, vinculado sin duda a la crisis de la ciudad clásica y al inicio de transformación que se produce durante el imperio. Su competidor se encuentra en la religión olímpica. Cuando su situación se consolida y el estado la admite, el episcopado como jerarquía pasa a convertirse en un factor importante de control y de poder. La población urbana se integra con relativa rapidez, dentro de las normales variantes representadas por cada ciudad y por cada región, en las estructuras jerárquicas. El problema subsiste en las poblaciones rurales, pues en el campo repercute gran parte de los problemas de la ciudad cuando se buscan soluciones para ésta, pero además en él es en definitiva donde se produce la auténtica transformación que afecta al sistema productivo. En algunos lugares, como en Galicia, esto permite reverdecer los aspectos primitivos de las religiones indígenas que son ahora los verdaderos competidores.

En tal coyuntura, la iglesia traslada su papel benéfico de la ciudad al campo³⁰. Se crea así un grupo de hombres ricos y cultos que, a través del cristianismo, desempeñan una función redistributiva dentro de la economía rural, útil desde el punto de vista productivo y también como factor para restaurar la paz social, aristocracia que, como cristiana, se recrea en el mismo espíritu bucólico que hallaba en la cultura clásica³¹.

Con el nuevo monacato, la pobreza no resultaba incompatible con las propiedades de las

24 FONTAINE: «Panorama», p. 199.

25 STANCLIFFE, C.: *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Salpicius Severus*, Oxford Clarendon Press, 1983. Cf. L. PIETRI, *REL*, 87, 1985, 384-5.

26 FONTAINE: Comentario, p. 807.

27 BROWN: *cit.* pp. 200-1.

28 GOBRY, II, pp. 103-6.

29 MOHRMANN, C.: Introducción a la *Vita Martini*, Fond. L. Valla, 1975, p. XIV.

30 BROWN, P.: en *Governanti e intellettuali*, Turin, Giappichelli, 1982, p. 132.

31 FEBRIER, P. A.: «Images et sociétés». *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire. Actes du Colloque de Strasbourg, décembre 1981*. Estrasburgo, AELR, 1983, pp. 47-48.

comunidades, que al mismo tiempo se adaptaban a las mutaciones que experimentaban la economía y la sociedad³².

Entre el grupo de intelectuales que recibe las enseñanzas de la *Vita* de Sulpicio Severo, destaca un tal Desiderio, de identificación difícil, al que se dirige la dedicatoria. Existe la hipótesis de que sea el *Vicarius Hispaniarum* del año 385³³ y por tanto el vehículo directo de la relación de la *Vita* con Hispania. Sea como fuera, en la península hubo un importante círculo de intelectuales cristianos que puede encuadrarse dentro de las coordenadas descritas. Al mismo tiempo, la aristocracia de Aquitania mantenía vínculos con la península ibérica, económicos y espirituales, como es el caso de Melania y Paulino, conocedores y difusores del monaquismo martiniano, ejemplos de la adecuación a occidente del monaquismo oriental.

Más tarde, en Hispania, y concretamente en el noroeste, la intelectualidad cristiana ha experimentado una cierta transformación procedente de las corrientes por las que pasa el monaquismo. Aquí es precisa una actitud capaz de enfrentarse a la fuerza expansiva y duradera del priscilianismo. Así, un personaje como Hidacio conoce la obra de Sulpicio Severo, apta para realizar la sustitución de las actitudes radicales heredadas del priscilianismo por otras, igualmente ligadas en apariencia al ascetismo primitivo, pero ya adecuadas a las transformaciones que tienen lugar en la sociedad occidental, donde la ciudad pierde funcionalidad en favor de la organización de la *villa* y el monasterio, capaces de integrar en la realidad económica y en la ideología a las comunidades primitivas.

La primera oleada de la penetración del cristianismo se encuentra con la violencia de la crisis y el enfrentamiento entre las realidades urbanas, débiles, y las realidades rurales e indígenas, que han conservado una cierta fortaleza. En la segunda oleada, el cristianismo ha cambiado de faz y ofrece una perspectiva de planteamientos adecuados a las nuevas realidades rurales plenamente triunfantes. En este mundo rural, los sectores poderosos se han asentado de manera estable, lo que permite la difusión de la *villa*, pero también la de un cristianismo que, sin dejar de ser rural, está impregnado de cultura clásica y que sirve de elemento aglutinador de una sociedad compuesta de aristocracia rural y culta y de grupos campesinos integrados en unidades superiores de explotación. Es el cristianismo que tiene entre sus textos clave la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, cuyo contenido, gracias a su arraigo popular, es válido en la lucha antiherética que todavía es necesaria en el noroeste, a lo que se suma su concepción de la moderación ascética. La forma ascética y monástica representada por la corriente martiniana es de hecho más adecuada para la penetración sin conflicto, pues ofrece igualmente perspectivas de salvación popular, pero resulta menos peligrosa, al integrar a los sectores poderosos de un modo no rupturista. Así, de forma de choque y resistencia, el monacato pasa a ser forma de articulación de la sociedad.

La realidad galaica, integrada por una compleja relación entre ciudad, *villa* y castro³⁴, resultaba especialmente apta para la difusión de la forma de cristianismo configurada por la tradición de Martín de Tours transmitida por Sulpicio Severo, por su capacidad para integrar y dominar a los indígenas, para transformar sus lugares de culto en culto cristiano, para asumir el papel del druida, para transformar la *villa* en monasterio³⁵. Junto a ello, la *Vita* de Sulpicio Se-

32 DÍAZ MARTÍNEZ: «Del rechazo» *passim*.

33 FONTAINE; Comentario, p. 360; MOHRMANN id. pp. 249-251.

34 TRANOY; *Galice*, p. 422.

35 PERCIVAL, J.: *The Roman Villa*, Londres, Batsford. 1976, reed. 1988, pp. 187, ss.

vero, como lectura difundida entre la alta aristocracia, agudiza el aspecto integrador también en el otro lado, gracias a la capacidad de atraer a la clase de los *possessores* en sus *villae*, lo que facilita la integración ideológica, pero también la materialidad necesaria para la aparición de comunidades rurales de monjes. En Galicia, el bajo imperio se traduce en el traslado al campo de *potentiores*, y de los colonos y siervos³⁶, que forman allí la nueva entidad económica y producen su modo de integración en el monacato, apoyado en la nueva forma ideológica que sintetiza lo nuevo y lo viejo.

Las primeras tradiciones sobre el cristianismo en el noroeste señalan la existencia de formas de corte rural y de una organización muy similar a la monástica³⁷, y tales fueron desde luego las bases de la difusión y arraigo del priscilianismo³⁸. Pero también fue por ese camino la difusión posterior. Como entre Prisciliano y Martín, entre la vieja y la nueva penetración eclesiástica en Galicia hay similitudes que permiten la identificación funcional dentro de las características de la sociedad, pero también diferencias entre el factor conflictivo de la primera y el conciliador e integrador de la segunda. Así, por limitarnos a la actual provincia de Lugo, los primeros centros religiosos parecen asentarse sobre castros o en centros de culto de carácter indígena, ulteriormente cristianizados, como es el caso de Sta. Eulalia de Bóveda, en que parece seguirse el paso de los primitivos cultos a las aguas través de la romanización y cristianización³⁹. Otras veces, el proceso de asimilación se lleva a cabo a través de la *villa*, síntesis de cultura clásica y realidad rural, como sería el ejemplo de Temes⁴⁰.

En época más avanzada, Martín de Braga, devoto de su homónimo de Tours, trajo sus reliquias en el momento de la conversión de los suevos y difundió un monaquismo que puede corresponder perfectamente al preconizado por el Santo Turolense⁴¹ en lucha contra las pervivencias paganas⁴². Por otro lado, hay datos que permiten descubrir nuevos contactos con la Galia, como el de la denominada iglesia bretona (*Britonnensis ecclesia*)⁴³, que parece poder situarse precisamente en S. Martín de Mondoñedo, obispado rural según la tradición dedicado al Santo ya tantas veces mencionado. La tradición del Conde Santo se opone en cambio a que el Sarcófago de Villanueva de Lorenzana pueda atribuirse a tales contactos⁴⁴. El crismón de Quiroga, por su parte, permite garantizar su elaboración local⁴⁵, y también que existía en la zona un medio formado por cristianos cultivados⁴⁶, que proclaman el desprecio del oro dentro de los refinamientos heredados de la cultura clásica⁴⁷.

Se produce así una doble oleada de penetración en Galicia, las dos con rasgos monásticos y

36 ARIAS, F., CAVADA, M.: «Galicia-bajorromana», *Gallaecia*, 3/4, 1977-78, p. 95.

37 DÍAZ Y DÍAZ: *cit.* p. 108.

38 *Id.*, pág. 111.

39 GARCÍA, B.: «Las llamadas divinidades de las aguas», en BERMEJO, J. C.: *Mitología y mitos*, II. Madrid, Akal, 1986, p. 161; TRANOY, *Galice*, p. 432; «Les Chrétiens... 11 p. 253; «Remarques...» p. 201; CABRERA, p. 128.

40 TRANOY: *Galice*, p. 424.

41 CABRERA; p. 182.

42 DÍAZ Y DÍAZ: p. 115

43 *Ibid*; «Orígenes cristianos de Lugo», *Actas Bimilenario de Lugo*, 1977, p. 246.

44 SCHLUNK, H.: «Los monumentos paleocristianos de *Gallaecia*, especialmente los de la provincia de Lugo», *Actas Bimilenario Lugo*, 1977, p. 196.

45 *Id.* p. 212.

46 TRANOY: *Galice*, p. 432.

47 FONTAINE, J.: «Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel» *AEA*, 45-47, 1972-74, 557-585.

ascéticos pero diferenciadas entre sí, ambas opuestas al cristianismo oficial urbano propio de las zonas más romanizadas de la península.

La primera oleada es la representada por el priscilianismo, y que produce el choque violento, repercusión de los conflictos dramáticos que vive la iglesia occidental. La segunda representada por la nueva visión de la vida monástica, remodelada por Martín de Tours y Sulpicio Severo, que contenía rasgos ascéticos, pero que ya había creado los vehículos de adaptación a la situación socioeconómica dominante. Es la faceta integrada del cristianismo en su versión monástica, la recuperación de los aspectos más marginales en favor del nuevo papel de la iglesia. Se trata sin duda de un momento clave para comprender la función social del cristianismo.

Las mutaciones sociales mismas, que en Galicia significan renovación y tradición indígena actuando de manera que se condicionan mutuamente, proporcionan un mecanismo de aculturación específico en relación con el cristianismo. Si, en principio, tal proceso crea violencia, en el priscilianismo, ante las autoridades que pretenden seguir el camino de los pueblos que se han romanizado por otras vías y a otros ritmos, paulatinamente se articula en un complejo más amplio representado por la expansión del monaquismo martiniano y su conjunción entre tradición y renovación, que permite reinsertar el proceso de aculturación galaico en la nueva oleada del proceso que abre el camino para una forma de cristianización más capaz de arraigar en las estructuras rurales, sin dejar por ello de recibir la herencia, en las clases dominantes, de la cultura clásica, literaria y artística.

En el noroeste hispano, el resultado fue que, aun después, pervivía lo indígena de modo perfectamente compenetrado con las formas canónicas de la religiosidad dominante, sin que el conflicto apareciera más que de forma esporádica. El monacato galaico se convertiría así en un factor fundamental para comprender la feudalización de Galicia.

Entre tanto, el cristianismo se convirtió en la ideología adecuada para la superación del cambio social, tanto entre los propietarios como entre los campesinos. Por eso pudo desempeñar el papel necesario como fuerza ideológica aglutinante, porque, de este modo, llegaba a ser, al mismo tiempo, algo propio y algo ajeno, incontrolado, para cuyo control se necesitaba la existencia de una clase dominante culta representada por el clero y los nobles.