

ISSN: 0213-2052

LOS LÍMITES DEL PODER: IGLESIA Y DISIDENCIA RELIGIOSA EN EL SIGLO V HISPANO¹

*The Limits of Power: The Church and Religious Dissidence
in Fifth Century Spain*

Purificación UBRIC RABANEDA
Universidad de Granada. Correo-e: pubric@ugr.es

Fecha de recepción: 08-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;221-236]

RESUMEN: La pervivencia de credos religiosos diversos en el triunfante Imperio cristiano pone de manifiesto que el poder con el que contaba no bastó a la Iglesia católica para imponer su concepción de la espiritualidad en la sociedad. El siglo v hispano se toma en este trabajo como paradigma para analizar las estrategias más utilizadas por la jerarquía católica para hacer frente a la disidencia religiosa, así como para reflexionar sobre las razones por las que la Iglesia fracasó en su objetivo.

Palabras clave: poder, Iglesia católica, disidencia religiosa, siglo v hispano.

ABSTRACT: The survival of several religious faiths in the triumphant Christian Empire reveals that the power of the Church was not strong enough to impose its

1. Mi más sincero agradecimiento a los profesores Fergus Millar y José Fernández Ubiña por sus valiosos comentarios y sugerencias sobre este trabajo. Gracias también al Ministerio de Educación (Beca postdoctoral y Proyecto *Libertad e Intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua* DGI, BHA2003-08652), la Junta de Andalucía y al Fondo Europeo de Desarrollo Regional por haberme proporcionado los recursos necesarios para realizar esta investigación en la Universidad de Oxford.

spiritual views on society. This paper analyses, through the example of the Spanish Fifth Century, the main strategies used by churchmen to deal with religious dissidence, as well as the reasons why the Church did not succeed in its purpose.

Key words: power, catholic church, religious dissidence, Fifth Century Spain.

Durante la Antigüedad tardía una determinada forma de entender el cristianismo, el niceno, se erigió en la única creencia religiosa cuyo ejercicio estaba permitido en el Imperio, lo que suponía la negación y el rechazo de otras formas de entender y de relacionarse con lo divino². Con el objetivo de garantizar tal *status* el Estado proporcionó a las autoridades cristianas medios legales para neutralizar a quienes divergiesen de su modo de concebir la espiritualidad³. La Iglesia católica, por su parte, también desarrolló instrumentos propios para acabar con quienes disintiesen de sus creencias, fundamentalmente a través de la autoridad episcopal y conciliar⁴. En consecuencia, quienes no compartieran la fe sancionada por la Iglesia podían ser amonestados por las leyes, los concilios o los obispos e incluso ser condenados a muerte⁵.

2. Son muy numerosos los estudios que han abordado el análisis de este proceso. Para los aspectos fundamentales del mismo, así como para bibliografía más especializada, cf. SOTOMAYOR MURO, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *Historia del cristianismo en el Mundo Antiguo*. Granada, 2004. Cf., además el sugerente trabajo de LIM, R.: «Christian Triumph and Controversy», en BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P. y GRABAR, O. (eds.): *Late Antiquity. A guide to Postclassical World*. Cambridge-Massachusetts-London, 1999, pp. 196-218.

3. Son muy significativas las leyes del *Codex Theodosianus* contra los herejes, recogidas en el título 5 del libro XVI. Sobre esta legislación, cf. HUNT, D.: «Christianising the Roman Empire: The Evidence of the Code», en HARRIES, J. y WOOD, I. (eds.): *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*. London, 1993, pp. 143-158.

4. Sobre los obispos y su autoridad, cf. RAPP, C.: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press, 2005; REBILLARD, É. y SOTINEL, C.: *L'évêque dans la cité du iv^e au v^e siècle. Image et autorité*. Roma, 1998; CHADWICK, H.: «The Role of the Christian Bishop in Ancient Society», *Protocol of the 35 Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*. Berkeley, 1980 y GAUDEMET, J.: *L'Eglise dans l'Empire romain (iv^e-v^e siècles)*. Paris, 1958, esp. pp. 322-68. Para los concilios y sus funciones, ver GAUDEMET, J.: *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux iv^e et v^e siècles*. Sirey, 1957, pp. 135-148 e Íd.: *Les sources du droit de l'Église en Occident du i^{er} au vii^e siècle*. Paris, 1985.

5. En *CTh.* XVI, 5, 9, año 382; 5, 51, año 410 y 5, 56, año 415 se contempla la posibilidad de que los heterodoxos, en este caso maniqueos, sean condenados a muerte. Estas medidas drásticas, que separamos, se aplicaron en escasas ocasiones. El caso más conocido es el que llevó a la condena a muerte y ejecución de Prisciliano y sus seguidores por un tribunal civil en Tréveris en el año 385. Sobre estos acontecimientos, cf. CHADWICK, H.: *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid, 1978; SOTOMAYOR MURO, M.: *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, 1979, pp. 233-272; ESCRIBANO PAÑO, M. V.: *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesia et iudicium publicum*. Zaragoza, 1988; BURRUS, V.: *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*. Berkeley, 1995 y VILELLA MASANA, J.: «Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58 II (1997), pp. 503-530.

Teniendo en cuenta la situación privilegiada de la Iglesia católica⁶ y los medios de los que disponía para acabar con la disidencia religiosa cabría pensar que no tuvo problemas en integrar o eliminar a quienes no compartieran sus creencias⁷. La evidencia histórica, sin embargo, señala que esto no fue así, pues fueron numerosas las personas que, con mayor o menor fortuna, cuestionaron las creencias católicas y propusieron y siguieron otros caminos alternativos de relacionarse con lo divino⁸. Estas pervivencias indican el fracaso de la Iglesia católica en erigirse en la única fe practicada en el Imperio romano, y muestran que su poder, incluso en estos decenios de esplendor, tuvo precisos límites.

Para reflexionar sobre los límites del poder de la Iglesia tomaremos como paradigma el siglo v hispano, un momento histórico caracterizado por una profunda metamorfosis religiosa, política y cultural, en el que las diversas actitudes adoptadas por la jerarquía católica ante la disidencia religiosa están bastante bien representadas⁹. Con tal propósito analizaremos en primer lugar las estrategias utilizadas por los clérigos hispanos para hacer frente a la disidencia religiosa. Seguidamente centraremos nuestra atención en las razones por las que los jerarcas católicos fueron incapaces de acabar con esta disidencia religiosa y en lo que esto nos revela sobre los límites del poder.

1. EVANGELIZACIÓN, PERSUASIÓN Y COACCIÓN EN LA IGLESIA HISPANA DEL SIGLO V

En la Hispania del siglo v se practicaron diversos credos religiosos distintos al de la Iglesia católica, fundamentalmente el priscilianismo, el arrianismo, el judaísmo y el paganismo¹⁰. La presencia en su territorio de personas que no compartían sus

6. Es muy significativo, por ejemplo, cómo se refleja en las representaciones artísticas el *status* privilegiado del cristianismo en la simbología de la victoria. Así, a partir de finales del siglo iv Cristo triunfante sobre la muerte será un tema iconográfico muy utilizado (cf. LIM: «Christian Triumph and Controversy», *op. cit.*, p. 196). Otra representación muy popular será la de Cristo como Rey de Reyes (PELIKAN, J.: *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New Haven-London, 1985 e Íd.: *The Illustrated Jesus through the Centuries*. New Haven-London, 1997).

7. Sobre la violencia y la coerción ejercidas por la Iglesia en sus primeros siglos de existencia, cf. GADDIS, M.: *There is no crime for those who has Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley-London, 2005 y STE CROIX, G. E. M. de: «Heresy, Schism, and Persecution in the Later Roman Empire», en *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford, 2006, 201-229.

8. Los ejemplos de pervivencia de creencias distintas al cristianismo niceno durante la Antigüedad tardía son muy abundantes. Baste citar, a modo de ilustración, los casos del donatismo, el monofisismo, el montanismo y de diversas formas de paganismo.

9. No es mi propósito realizar aquí un análisis empírico sobre esta temática, pues esto ya lo he realizado con detenimiento en las monografías UBRIC RABANEDA, P.: *La Iglesia y los Estados bárbaros en la Hispania del siglo v (409-507)*. Granada, 2003 e Íd.: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*. Granada, 2004. Remito a estos trabajos para cualquier información al respecto, así como para referencias bibliográficas más especializadas.

10. Sobre estos credos religiosos, su desarrollo y su relación con la Iglesia, cf. UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, esp. pp. 173-222. También se ha documentado en la Hispania del

creencias fue abordada por los clérigos católicos de un modo muy diverso, en ocasiones se preocuparon de que abandonasen sus credos y abrazasen el católico, en otras se mostraron indiferentes y permitieron que se expresaran abiertamente, sin tomar ninguna acción. Cuando decidieron intervenir emplearon además estrategias muy variadas, que van desde la persuasión a la violencia¹¹. Ninguna de estas medidas, sin embargo, fue capaz de acabar con la disidencia religiosa, que continuó presente a lo largo de toda la centuria y que en muchos casos pervivió en siglos posteriores.

Veamos sucintamente a continuación las principales respuestas de los clérigos católicos hispanos ante la disidencia religiosa, sus motivaciones y sus consecuencias:

1) Algunos cristianos consideraron que el mejor modo de ganar adeptos a su religión no consistía simplemente en difundir el mensaje de Jesús, sino fundamentalmente en mostrarlo a través de su propio testimonio de vida. Estas iniciativas, que iban dirigidas principalmente a quienes desconocían por completo el mensaje cristiano, sobre todo bárbaros y paganos, no partieron en el siglo v hispano de la jerarquía eclesiástica sino que parecen haber sido promovidas por personas aisladas, que altruistamente deseaban compartir con otras el mensaje de salvación de Cristo. Fue éste el caso de la asceta Cerasia, que, según la apología que de ella hizo Eutropio, entregó su vida a la evangelización de personas ajenas a la cultura romana, a las que instruyó en su propia lengua y cuidó con ternura¹².

La evangelización de la población bárbara que se asentó en el territorio hispano no fue una de las prioridades de los clérigos católicos, que en un principio no se interesaron por que abrazasen su religión y permitieron que practicasen libremente sus creencias¹³. Sólo cuando hubo una mayor integración entre las poblaciones romana y bárbara se contempló la conveniencia de que los bárbaros compartiesen el credo de la Iglesia católica, pues ello podría ser beneficioso para ambos¹⁴.

siglo v la presencia de ideas espirituales relacionadas con el origenismo (Oros., *Comm.*, 3.1 y 3.3 y Agustín, *Ep.* 12*, 11-12) y con el nestorianismo (Capreolo de Cartago, *Epistolae*: PL LIII, 847-858; cf. VALLEJO GIRVÉS, M.: «Influjo oriental en la Hispania del siglo v. A propósito de la consulta de Vital y Constancio a Capreolo de Cartago», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, t. IV* (1991), pp. 351-358 e *Hid., Chron.*, 97 [106]; 100 [109]; 119 [127] y 137 [145]). El impacto de estas creencias, sin embargo, parece haber sido muy reducido, por lo que no nos detendremos en ellas en este trabajo.

11. Cf. UBRIC RABANEDA, P.: «Convivencia e intransigencia religiosa en la Hispania del siglo v», *Iberia* 6 (2003), pp. 71-77.

12. Eutropius, *De similitudine carnis peccati*, PL suppl. I, cols. 555-556 (edición, traducción alemana y estudio crítico en EYMANN, H. S.: *Eutropius Presbyter und sein Traktat «De similitudine carnis peccati»*. Frankfurt-Bern-New York, 1985). Cf. BIANCO, M. G.: «Processi di cristianizzazione nella letteratura tra IV e V secolo», *Romanobarbarica* 13 (1994-95), pp. 205-233 y MARCOS, M.: «Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania», en SANTOS, J. y TEJA, R. (eds.): *Revisiones de Historia Antigua III*. Vitoria, 2000, pp. 201-233, en pp. 222-223.

13. El desinterés de la Iglesia por la evangelización de los bárbaros fue algo muy generalizado, sobre todo en Occidente, cf. THOMPSON, E. A.: «El cristianismo y los bárbaros del norte», en MOMIGLIANO, A.: *El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el siglo IV*. Madrid, 1989, pp. 71-94.

14. Para los suevos, cf. UBRIC RABANEDA, P.: «The Church in the Suevoic Kingdom (A. D. 409-585)», en KULIKOWSKI, M. y CURTA, F. (eds.): *Neglected Barbarians. The Smaller Barbarian Peoples of Early Medieval Europe* (en prensa).

Una situación similar a la de los bárbaros se observa en el caso de personas sencillas, que vivían en lugares que escapaban al control directo de la jerarquía eclesiástica, que siguieron practicando sus credos ancestrales durante varios siglos¹⁵. Cuando los jerarcas eclesiásticos se preocuparon de extirpar estas creencias lo hicieron adoptando una actitud comprensiva, atribuyendo estas prácticas a la ignorancia de la verdadera doctrina y explicando sus fundamentos del modo más sencillo posible, tal como se observa en la homilía que Martín de Braga dirigió a los rústicos en el siglo VI¹⁶.

De lo anteriormente expuesto podemos deducir que durante el siglo V ciertas creencias paganas y arrianas¹⁷ pudieron ser practicadas libremente en Hispania, ya que sus seguidores no fueron reprimidos con dureza por los clérigos católicos.

2) Los líderes eclesiásticos centraron sus mayores esfuerzos en acabar con la disidencia religiosa surgida en el seno de la Iglesia, al considerar que ésta era la más peligrosa¹⁸. Para ello emplearon fundamentalmente los instrumentos que la propia institución eclesiástica les proporcionaba para enfrentarse a la heterodoxia. Así, la primera acción correspondía al obispo en cuyo territorio vivían los sospechosos de herejía. Éste debía analizar sus creencias, mostrarles el camino correcto y amonestarlos o excomulgarlos si se negaban a aceptar sus dictámenes. Si esta vía

15. Sobre las pervivencias paganas, cf. MCKENNA, S.: *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington, D. C., 1938; SOTOMAYOR MUÑOZ, M.: «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* XXVIII. Spoleto, 1982, pp. 639-683; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J. M.: «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)», en SANTOS, J. y TEJA, R. (eds.): *Revisiones de Historia Antigua III*. Vitoria, 2000, pp. 235-261 y GÓMEZ FERNÁNDEZ, F. J.: «Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo V d.C.», *Hispania Antiqua* XXIV (2000), pp. 261-276.

16. Mart. Brac., *De correctione rusticorum* (texto en castellano en DOMÍNGUEZ DEL VAL, U.: *Martín de Braga, Obras completas*. Madrid, 1990, pp. 143-153). Cf. FERREIRO, A.: «Early Medieval Missionary Tactics: The example of Martin and Caesarius», *Studia Histórica. Historia Antigua* 6 (1988), pp. 225-238; Íd.: «St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices», *American Benedictine Review* 34 (1983), pp. 372-395, e Íd.: «The missionary labors of St. Martin of Braga», *Studia monastica* 23 (1981), pp. 11-26. A este respecto es también muy significativa la obra de Agustín, *De Cathechizandis Rudibus* (para el texto ver OROZ, J. y ECHEGARAY CRUZ, A.: «De Cathechizandis Rudibus», *Helmantica* 22 [1971], pp. 5-176).

17. Los visigodos y los vándalos eran arrianos. La mayoría de los alanos y suevos profesaban creencias ligadas a credos germanos ancestrales. Posteriormente, a mediados del siglo V, los suevos abrazaron el arrianismo (Hid., *Chron.*, 228 [232]). Sobre la cristianización de los bárbaros, cf. GARCÍA MORENO, L. A.: «El Cristianismo y los pueblos bárbaros. Algunos apuntes», en SANTOS, J. y TEJA, R. (eds.): *Revisiones de Historia Antigua III*. Vitoria, 2000, pp. 67-79.

18. Hidacio, por ejemplo, caracteriza a la secta priscilianista como *blasphemissima* (Hid., *Chron.*, 25 [31, 32]) y *perniciosissima* 30 [37 a]) y concibe su penetración en *Gallaecia* como una invasión (Hid., *Chron.*, 16). La violencia ejercida por la Iglesia fue particularmente aguda en el caso de las personas que desde el propio cristianismo propusieron otros modos de concebir lo divino. La herejía fue contemplada incluso como un mal mucho mayor que los bárbaros (cf. Oros., *Comm.*, 1.3; Ag., *Ep.* 166, 2 y Soc, *HE* IV 32). Sobre las motivaciones de los cristianos para luchar entre sí, cf. STE. CROIX, G. E. M. de: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona, 1981, pp. 521-527.

fracasaba, entonces era el concilio el que resolvía sobre la situación. Si ninguna de estas autoridades lograba tener éxito el caso podía remitirse al obispo de Roma, que ya en estos momentos gozaba de un prestigio superior en la Iglesia occidental¹⁹. Estas medidas, sin embargo, presentaban un problema en su aplicación y es que los clérigos diferían en el modo, laxo o rigorista, en el que debían ser tratados los heterodoxos y en el grado del castigo que se les debía aplicar. La mejor ilustración de esto en el siglo v hispano la encontramos en las diversas acciones desplegadas contra el priscilianismo, un movimiento religioso que, al parecer, cuestionó la alianza de la Iglesia católica con el poder y preconizó la práctica de un cristianismo más puro y espiritual, que contó con numerosos seguidores entre el clero y el pueblo²⁰.

Fueron los obispos los que asumieron mayores competencias en la eliminación del priscilianismo, empleando para ello diversos métodos. Así, Siagrio de Huesca, examinó la ortodoxia del presbítero Severo, que había sido acusado de heterodoxia²¹. Toribio de Astorga, Hidacio de Chaves y Antonino de Mérida descubrieron y juzgaron a maniqueos, posiblemente priscilianistas²². Eutropio, Paulo²³, Toribio²⁴, Pastor²⁵ y Agrestio²⁶ se sirvieron de su pluma para refutar el priscilianismo y otros obispos se centraron en adoctrinar a sus comunidades sobre las creencias

19. Cf. PIETRI, C.: *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*. Roma, 1976. Para los siglos IV-V en Gallaecia, cf. NÚÑEZ, O.: «Aportaciones exteriores al proceso de cristianización de Gallaecia: las relaciones con la iglesia romana (ss. IV-VI)», *Hispania Antiqua* XXV (2001), pp. 347-369.

20. Estado de la cuestión sobre el priscilianismo en ESCRIBANO PAÑO, M. V.: «Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo», en SANTOS, J. y TEJA, R. (eds.): *Revisiones de Historia Antigua III*. Vitoria, 2000, pp. 263-287.

21. Ag., *Ep.* 11*, 3, 1-2. Otro ejemplo es el obispo Balconio de Braga, que fue el destinatario de las reglas de fe insertadas erróneamente en las actas del I Concilio de Toledo (MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F.: *La colección canónica Hispana IV. Concilios galos, concilios hispanos. Primera parte*. Madrid, 1984, pp. 200-275, pp. 339-344).

22. Hid., *Chron.*, 122 [130] y 130 [138]. Aunque Hidacio se refiere a maniqueos, es muy probable que estos maniqueos fuesen priscilianistas (cf. MATHISEN, R. W.: *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington, pp. 142-145 e Íd.: «Agrestius of Lugo, Eparchius Avitus, and a Curious Fifth-Century Statement of Faith», *Journal of Early Christian Studies* 2,1 (1994), pp. 71-102 en pp. 91-94).

23. Eutropio y Paulo escribieron un *Commonitorium* para refutar el priscilianismo (Oros., *Comm.*, 1.1).

24. Thor., *Ep. ad Hid et Cep.* y León Magno, *Ep.* 15. Los libros en los que Toribio refutaba el priscilianismo se convirtieron en una obra de referencia sobre el tema y gozaron de una gran difusión en los siglos siguientes (II Concilio de Toledo, Montanus, *Ep.* 1; MARTÍNEZ y RODRÍGUEZ: *La colección canónica Hispana IV, op. cit.*, pp. 132-234; pp. 356-363).

25. *Libellus in modum symboli* en ALDAMA, J. A. (ed.): *El símbolo Toledano*, vol. I. Roma, 1934, pp. 29-37, 431-434) y GENADIO DE MARSELLA: *De viris illustribus*, cap. LXXVII; PL, 58, 1098.

26. *Versus Agreste episcopi de fide ad Avitum episcopum in modum facetiae*, ed. y traducción alemana en SMOLAK, K.: *Das Gedicht des Bischofs Agrestius. Eine theologische Lehpistel aus der Spätantike. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*. Wien, 1973. Cf. MATHISEN: «Agrestius of Lugo...», *op. cit.*, pp. 71-102.

ortodoxas²⁷. Estas medidas, sin embargo, no siempre fueron efectivas, por lo que en muchas ocasiones los clérigos hispanos tuvieron que recurrir a la reunión de concilios²⁸ y a la intervención de autoridades eclesiásticas foráneas, como los papas Inocencio I²⁹, León Magno³⁰ o Agustín³¹, para enfrentarse al priscilianismo. Éste, no obstante, gozaba de tanto arraigo en la sociedad hispana del siglo v que ninguna de estas acciones consiguió acabar con él³². La supresión del priscilianismo no fue posible hasta mediados del siglo vi, cuando los clérigos galaicos, reunidos en el I Concilio de Braga, aplicaron medidas muy rigurosas contra quienes simpatizaran con este credo religioso³³. Mientras tanto los católicos no tuvieron otra opción que convivir con él.

3) Las iniciativas más radicales partieron de cristianos fanáticos, que defendían férreamente la exclusividad de su religión y que estaban dispuestos a imponerla a cualquier precio, recurriendo si era preciso a la violencia y a la coacción. Los acontecimientos más conocidos del uso de la coerción por parte de la Iglesia durante el siglo v hispano transcurrieron en Magona (Menorca, Islas Baleares) en febrero de 418³⁴. Los cristianos de Iamona y Magona, guiados por su obispo Severo, forzaron a los poderosos judíos de Magona a abrazar el cristianismo y destruyeron su

27. Sobre el éxito de Hidacio en eliminar las creencias priscilianistas en su sede, cf. LÓPEZ QUIROGA, J. y RODRÍGUEZ LOVELLE, M.: «Topografía funeraria rural entre el Miño y el Duero durante la Antigüedad tardía (S. v-vii): aproximación a un marco cronológico y tipológico», *Madriditer Mitteilungen* 40 (1999), pp. 229-242.

28. Se han conservado las actas de los concilios celebrados en Zaragoza en el año 378 y en Toledo en el año 400. Es probable, además, que en el año 447 se celebre un concilio para tratar sobre este asunto, tal como estipuló el papa León Magno (León, *Ep.* XV, 17 e Hid., *Chron.* 127 [135]; sobre la celebración o no de este concilio, cf. SOTOMAYOR.: *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., pp. 254-256 y CABRERA, J.: *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*. Granada, 1983, pp. 169-173).

29. Inoc. I, *Ep.* III.

30. León Magno, *Ep.* 15. Sobre el recurso de priscilianistas y antipriscilianistas a autoridades foráneas, cf. el sugerente estudio de MATHISEN: «Agrestius of Lugo...», op. cit., pp. 71-102.

31. Oros., *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscilianistarum et origenistarum.*; Ag., *Epp.* 11*, 190, 202A y 237.

32. Sobre la pervivencia del priscilianismo en los siglos v y vi, cf. entre otros, OROS: *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscilianistarum et origenistarum.*; Ag., *Ep.* 11*; Hid., *Chron.* praef. 6 y 127 [135]; Thorib., *Ep. ad Idac. et Cep.*; León Magno, *Ep.* 15; II Concilio de Toledo; Montanus, *Epp.* 1-2 (MARTÍNEZ y RODRÍGUEZ.: *La colección canónica Hispana IV*, op. cit., pp. 132-286; pp. 356-366); Vig., *Ep.* 5, I, II y VI y Concilio I de Braga.

33. I concilio de Braga, año 561

34. Los hechos son narrados en la carta-encíclica de Severo de Menorca. Para el texto, con traducción catalana, cf. AMENGUAL I BATTLE, J.: *Els orígens del cristianisme a les Balears*, vol. II, Apèndix (Fonts, Bibliografia i Índex). Mallorca, 1992, pp. 10-65. Traducción castellana en GARCÍA MORENO, L. A.: *Los judíos de la España antigua*. Madrid, 1993, pp. 177-200. Para un análisis histórico de este documento, cf. UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, op. cit., pp. 197-209; BRADBURY, S.: *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*. Oxford, 1996; AMENGUAL, J.: *Els orígens del cristianisme a les Balears*. Mallorca, 1991, vol. I y HUNT, E. D.: «St. Stephen in Minorca: An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A. D.», *JTS* 33 (1982), pp. 106-123.

sinagoga, transformándola en basílica cristiana³⁵. Para conseguir sus propósitos los católicos, que habían fracasado en el debate dialéctico con los judíos, y que eran inferiores en riquezas y poder, se aprovecharon del *status* privilegiado que su religión tenía en el estado romano y recurrieron a la violencia física, las amenazas, la expulsión del territorio, la expropiación de tierras y la prohibición de ejercer actividades mercantiles para someter a los judíos. La única alternativa a la conversión que los cristianos dejaron a los judíos fue la de abandonar la isla, dejando todas sus posesiones³⁶. Ante esta situación la mayoría de los judíos decidieron abrazar el Cristianismo y conservar su *status* y propiedades en el seno de la comunidad cristiana.

Otro episodio caracterizado por una extrema violencia es el que enfrentó a los seguidores del poderoso presbítero Severo, que estaba emparentado con el *comes hispaniarum* Asterio, y a los partidarios del monje Frontón³⁷ en el este peninsular³⁸. Frontón, valiéndose de unas artimañas para desenmascarar herejes ideadas por Consencio, un laico católico radical que vivía en las Islas Baleares³⁹, descubrió un episodio heterodoxo y denunció a su protagonista, el presbítero Severo, ante las autoridades eclesiásticas. Éste fue el comienzo de un asunto rocambolesco en el que se vieron implicadas las principales autoridades eclesiásticas de la Tarracense y que resolvió a favor de los supuestos herejes, que quedaron impunes y libres para practicar sus creencias. Aunque la violencia no llegó a ejercerse de un modo sangriento en estos hechos, ésta estuvo muy presente en estado latente a lo largo de todo el proceso, en forma de amenazas, de odio, de rencor y de muestras

35. Este tipo de violencia de cristianos contra judíos está ampliamente documentada en otros lugares del Imperio, sobre todo en Oriente, donde las comunidades judías eran muy numerosas. Estudio exhaustivo en CRACCO RUGGINI, L.: «Pagani, ebrei e cristiani: Odio sociológico e odio teológico nel mondo antico», en *XXVI Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 1, 1980, pp. 13-117 e Íd.: «Intolerance: equal and less equal in the Roman World», *Classical Philology* 82 (1987), pp. 187-205.

36. Severo, *Epistula*, 18.19 y 26.2. Cf. VAN DAM, R.: *Leadership & Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, 1985, pp. 165-168.

37. Es muy probable que Frontón fuese un monje (cf. VAN DAM, R.: «“Sheep in Wolves” Clothing: the Letters of Consentius to Augustine», *Journal of Ecclesiastical History*, 37 (1986), pp. 515-535 y FREND, W. H. C.: «A new eyewitness of the barbarian impact on Spain, 409-419», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), pp. 333-341, en 338). Los monjes sediciosos y fanáticos no sólo eran mal vistos y criticados por los contemporáneos no cristianos, sino también por sus propios correligionarios cristianos, ya que eran un grupo que escapaba al control de la jerarquía eclesiástica (cf. BROWN, P.: «Christianisation and Religious Conflict», *The Cambridge Ancient History XIII. The Late Empire A. D. 337-425*. Cambridge, 1998, pp. 632-64, en 647).

38. Estos acontecimientos son narrados en la epístola 11*, que Consencio envió a Agustín (Agustín, *Ep.* 11*). Cf. VAN DAM: «“Sheep in Wolves’ Clothing”...», *op. cit.*; GARCÍA MORENO, L. A.: «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo v. La epístola XI de Consencio a S. Agustín», *Verbo de Dios y palabras humanas*. Pamplona, 1988, pp. 153-174 y UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, pp. 180-186.

39. Sobre Consencio y el contexto histórico en el que vivió, cf. AMENGUAL: *Els orígens del Cristianisme*, I, *op. cit.*, pp. 191-215 y BRADBURY: *Severus of Minorca*, *op. cit.*, pp. 57-69.

de superioridad⁴⁰. Un ejemplo muy ilustrativo lo encontramos en el siguiente pasaje, en el que Frontón expone la extrema hostilidad a la que tuvo que hacer frente:

...suscitaron contra mí un odio tan grande en todos, que no sólo el pueblo sino también los sacerdotes me amenazaban con un suplicio mortal. Se me mandó ir de allí a la sala de reuniones, solo, para que me reprendiesen los obispos, me confundiesen los clérigos, me injuriasen los herejes, me arguyese el comes, me escupiesen los soldados y el pueblo me lapidase⁴¹.

Aunque los episodios violentos son los que más llamaron la atención de los contemporáneos y la nuestra propia, cabe señalar que la escasa evidencia histórica de sucesos de este tipo⁴² parece indicar que en la Hispania del siglo v la violencia sólo se ejerció en casos aislados y que ésta no fue la estrategia más utilizada por los clérigos hispanos del siglo v en su interacción con la disidencia religiosa⁴³. Tanto los jerarcas católicos como los disidentes religiosos eran conscientes de que las medidas violentas estaban ahí y de que en cualquier momento se podían aplicar, pero antes de hacerlo prefirieron recurrir a otras vías, especialmente a la autoridad episcopal y conciliar, como se observa en el caso del priscilianismo. La coacción sirvió fundamentalmente para intimidar y atemorizar a los disidentes, impidiendo que llegasen a ser un peligro para la integridad de la Iglesia. Es posible, además, que en algunas ocasiones la coerción suscitase reacciones adversas por parte de las autoridades imperiales⁴⁴ o de algunos cristianos⁴⁵. Es por esto por lo que Severo de Menorca enmascaró en su relato sobre la conversión de los judíos de Magona al Cristianismo la coacción a la que fueron sometidos los judíos. Con

40. Cf., por ejemplo, Agustín, *Ep.* 11*, 6; 11, 1-3; 13; 20 y 21, 2-3. Sobre la violencia latente en la Antigüedad tardía, cf. las sugerentes reflexiones de FOSSIER, R.: *La sociedad medieval*. Barcelona, 1996, esp. p. 20 y ss.

41. Ag., *Ep.* 11*, 10, 1-2. Traducción de CILLERUELO, L. y DE LUIS, P.: *Obras Completas de San Agustín*, Cartas (3º) 188-270; 1*-29*, (BAC, 99b). Madrid, 1991 (3ª ed.), p. 629.

42. Sólo conocemos los casos anteriormente mencionados de los judíos de Magona y de los heterodoxos de la Tarraconense, narrados en la carta-encíclica de Severo de Menorca y en la epístola 11* de Consencio a Agustín.

43. Esto coincide con la evidencia de otros lugares del Imperio, cf. BROWN, P.: «Christianisation and Religious Conflict...», *op. cit.*, 632-64 e Íd.: «The limits of intolerance», en *Authority and the Sacred: Aspect of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge, 29-54.

44. Algunos enfrentamientos entre cristianos y judíos provocaron la intervención imperial. Cf. AMENGUAL, J.: *Consenci. Correspondència amb Sant Agutí*. Barcelona, 1987, p. 54, n. 48; 56, n. 52 y *Els orígens del Cristianisme*, I, *op. cit.*, 92-94 y 115. Muy significativa sobre este aspecto es la ley C.Th. XVI.5.60 (CI. I.II.6).

45. Diversos estudios psicológicos han puesto de manifiesto que los hombres tenemos una capacidad, pero no una necesidad de utilizar la violencia. Las razones por las que determinados grupos humanos recurren a la violencia, mientras que otros la rechazan, sin embargo, no están muy claras: cf. GURR, T. R.: *Why Men Rebel*. Princenton, 1970 y MENNINGER, K.: *Man against Himself*. New York, 1938.

este propósito presentó a los judíos como los instigadores del enfrentamiento⁴⁶ y puso en boca de judíos expresiones que reconocían la bondad de los cristianos, que sólo deseaban que compartieran con ellos la salvación de Cristo⁴⁷.

2. LA SUPRESIÓN DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA Y SUS LÍMITES

Aunque en algunas fuentes del siglo v hispano⁴⁸ la incapacidad de la Iglesia católica para acabar con la disidencia religiosa se atribuye a la inestabilidad política, que impidió que las normas eclesiásticas pudieran aplicarse adecuadamente, hay que reconocer que ésta no fue la única ni la principal razón. El fracaso de la Iglesia católica hay que atribuirlo, más bien, a otros factores, que vamos a tratar de desentrañar a continuación.

Uno de los principales motivos que impidió a la jerarquía católica acabar con la disidencia religiosa fueron las discrepancias que existieron en su seno sobre cómo hacer frente a quienes divergiesen de sus creencias. Algunos clérigos eran partidarios de aplicar medidas extremas y violentas⁴⁹, mientras que otros creían que era más adecuado adoptar una postura más laxa, integradora y abierta⁵⁰. El desencuentro entre ambas posiciones fue en ocasiones tan fuerte e irreconciliable que afectó muy negativamente a la propia Iglesia hispana, haciendo peligrar su unidad, como ocurrió con el priscilianismo⁵¹. El mejor ejemplo de ello lo encontramos en los acontecimientos relacionados con el Concilio I de Toledo, celebrado en el año 400. El concilio, que tenía como principal objetivo conseguir la reconciliación de priscilianistas y católicos, se celebró después de varias tentativas fallidas de diálogo. Sus resultados, sin embargo, no fueron los deseados, pues aunque algunos priscilianistas, entre los que se encontraban los líderes de la secta, suscribieron las decisiones del concilio y renunciaron a sus creencias, otros se afianzaron aún más

46. Severo, *Epistula*, 8. Ningún judío ni cristiano es herido en el enfrentamiento, a excepción de un esclavo cristiano que pretendía obtener beneficios económicos del expolio de la sinagoga. Éste, además, no es herido por un judío, sino por un compatriota cristiano (Severo, *Epistula*., 13.7-13).

47. Severo, *Epistula*., 16.11, 18.14 y 18.24. Otros ejemplos de la contraposición entre los «malvados» judíos y los «bondadosos» cristianos en Severo, *Epistula*, 3.6-7, 6, 8, 12.9-10, 18, 20.4 y 21.3. Cf. WANKENNE, L. J. y HAMBENNE, B.: «La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du v^e siècle. Authenticité de l'écrit et présentation de l'auteur», *Revue Bénédictine*, XCVII (1987), 13-27, en 25-26; HUNT: «St. Stephen in Minorca...», *op. cit.*, 108-109 y AMENGUAL: *Els orígens del cristianisme*, I, *op. cit.*, pp. 92-94 y 115.

48. Hid., *Chron.*, praef. 6; Toribio, *Epistula ad Idacium et Ceponium* II: PL 54, 693 y León, *Ep.* 15, praef.

49. Entre estos cristianos radicales se encontraban Consencio, Frontón y Severo (Ag., *Ep.* 11* y Severo, *Epistula*).

50. Entre los partidarios de esta postura cabría citar a los obispos que se reunieron en el Concilio I de Toledo, al obispo Siagrius de Huesca y a la mayor parte del clero de Gallaecia (Concilio I de Toledo, Inocencio, *Ep.* 3; Ag., *Ep.* 11* y Thor., *Epistula ad Idacium et Ceponium*).

51. Para un estudio detallado, cf. UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, pp. 173-195.

en su fe⁵². Los obispos béticos y cartaginenses, además, se opusieron a las decisiones adoptadas por el concilio, al considerar que sus colegas habían sido demasiado benévolos, y se negaron a admitir a los priscilianistas arrepentidos. El malestar creado por esta situación estuvo a punto de provocar un cisma en la Iglesia hispana porque ninguna de las partes quería ceder en su posición. Ante esta difícil situación, los clérigos hispanos favorables al consenso con los priscilianistas se vieron obligados a pedir a la sede apostólica que interviniera en el asunto. Inocencio I apoyó la reconciliación y castigó con dureza a quienes se opusieron al diálogo con los priscilianistas⁵³. Las medidas de Inocencio, sin embargo, no consiguieron solventar el conflicto, por lo que las discrepancias del clero católico en torno a si los priscilianistas debían ser tratados con dureza o con indulgencia y los desencuentros entre católicos y priscilianistas continuaron presentes a lo largo de toda la quinta centuria.

La visión y el celo personal de los obispos fueron cruciales en la lucha contra la disidencia religiosa, ya que condicionaron enormemente el que en el territorio bajo su jurisdicción pudiesen practicarse otros credos distintos al católico⁵⁴. Así, el combate contra el priscilianismo fue uno de los pilares fundamentales del ministerio de obispos como Hidacio, Ceponio, Toribio y Antonino, quienes desplegaron todos los medios a su alcance para evitar su manifestación y difusión⁵⁵. Prácticas y creencias que a juicio de estos obispos eran inadmisibles y abominables, eran, sin embargo, para muchos de sus colegas, que consideraban que ciertas creencias priscilianistas eran ortodoxas, algo inofensivo, por lo que permitieron su ejercicio y expresión, sin ningún tipo de represión⁵⁶. El liderazgo del obispo Severo fue asimismo fundamental en los acontecimientos que culminaron en la conversión de los judíos de Magona al cristianismo⁵⁷.

El que los clérigos católicos se interesasen por suprimir cierto tipo de disidencia religiosa dependía, además, de otros factores. Así, por ejemplo, en muchas

52. Para estos acontecimientos, cf. el *Exemplar professionum* del Concilio I de Toledo (texto latino en CHADWICK: *Prisciliano de Ávila*, *op. cit.*, 305-310 y traducción castellana en VIVES, J.; MARÍN, T. y MARTÍNEZ DÍEZ, G.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid-Barcelona, 1963, pp. 28-33).

53. Inocencio I, *Ep.* III: PL 20, 485-494.

54. Esto se observa muy bien en el norte de África: cf. BROWN, P.: «Religious Coercion in the Later Roman Empire: the case of North Africa», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London, 1972, pp. 301-31, esp. pp. 301-331. Cf. además DRAKE, A.: *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*. Baltimore-London, 2000, p. 399.

55. Entre las medidas que emplearon estos obispos para acabar con la disidencia religiosa cabe destacar persecuciones y juicios (Hid., *Chron.*, 122 [130] y 130 [138]; cf. VAN DAM, *Leadership & Community*, *op. cit.*, 85-86) y el adoctrinamiento de los miembros de su grey (cf. LÓPEZ QUIROGA, J. y RODRÍGUEZ LOVELLE, M.: «Topografía funeraria...», *op. cit.*, pp. 229-242).

56. Cf., entre otros, Concilio I de Toledo, *Exempl. Profes.*; Hid., *Chron.*, 16; Ag., *Ep.* 11*; Toribio, *Epistula ad Idacium et Cepontium* II y VII: PL 54, 693 y 695; León, *Ep.* XV, 16-17, el discurso inaugural del I Concilio de Braga y los cánones 67 y 70 de los *Capitula Martini*.

57. Cf., por ejemplo, Severo, *Ep.*, 10.1, 10. 3-6 y 13, 6.

ocasiones la intervención de la jerarquía eclesiástica no estuvo motivada exclusivamente por razones espirituales, sino que también intervinieron otro tipo de intereses de índole más terrenal, como el enfrentamiento entre familias o la adquisición de mayores cotas de poder⁵⁸. Esto se observa con claridad en la epístola 11* de Consencio a Agustín, donde Frontón y sus partidarios tratan de desprestigiar a los grupos más potentes de la Tarraconense, acusándolos de practicar creencias heterodoxas, para poder adquirir así el control de las sedes episcopales más importantes de la región y el poder político, económico y social a ellas asociado. Otro ejemplo significativo es la conversión forzada de los judíos de Magona al Cristianismo, que aportó a la Iglesia católica el poder y el prestigio social, intelectual, económico y político de los influyentes judíos⁵⁹.

Otro factor a tener en cuenta es el *status* social y cultural de quienes diferían de las creencias de la Iglesia católica. En efecto, los jerarcas eclesiásticos estuvieron muy interesados en que personas poderosas, que compartían la cultura romana, como los judíos de Magona Teodoro, Melecio, Ceciliano, Floriano e Inocencio, ingresasen en las filas de la Iglesia, pues ello podía aportarles beneficios económicos, culturales y sociales⁶⁰. También mostraron un gran interés por acabar con la disidencia en el seno del propio cristianismo, de ahí los esfuerzos que desplegaron para suprimir el priscilianismo, que fue contemplado como una gran amenaza para la integridad de la Iglesia. Algo muy distinto, sin embargo, sucedió con la población bárbara, en cuya conversión la jerarquía eclesiástica no mostró en un principio gran interés, ni siquiera en la adopción del cristianismo por los bárbaros más influyentes y poderosos, como el rey suevo Rechiario, ya que los bárbaros eran considerados personas ajenas a la cultura romana⁶¹. Esto cambió, no obstante, cuando hubo una mayor integración entre las poblaciones hispanorromana y bárbara, pues ambos grupos vislumbraron las ventajas que compartir la misma religión

58. El papa Inocencio (*Ep.* III, 1 y 3) y Agustín (*Contra Mendacium*) fueron conscientes de los intereses no espirituales que propiciaron algunos episodios de intolerancia religiosa y así lo señalaron. Para un análisis detallado de estas motivaciones en la Hispania del siglo V, cf. UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, *op. cit.*, esp. pp. 93-110 y 173-226.

59. Para un estudio exhaustivo de estos hechos históricos, con bibliografía más especializada, cf. UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, *op. cit.*, pp. 180-186 y 198-206.

60. Teodoro, judío rico e influyente (Severo, *Epistula*, 7.1 y 2), había sido *defensor ciuitatis* de Magona (Severo, *Epistula*, 6,3) y en 418 era patrono de la ciudad y *pater pateron* de la comunidad judía (*Ibid.*, 6.1). Melecio era hermano de Teodoro (Severo, *Epistula*, 18 y 24.2). Ceciliano desempeñaba el cargo de *defensor ciuitatis* de Magona (Severo, *Epistula.*, 19,6) y Floriano era hermano de Ceciliano (Severo, *Epistula*, 19.8). Sobre Inocencio, cf. Severo, *Epistula*, 18.

61. Hidacio, por ejemplo, relata detalladamente en su Crónica los desastres producidos por los bárbaros pero apenas se refiere a su fe. Tampoco valoró la adhesión del rey suevo Rechiario al catolicismo con demasiado optimismo (Hid., *Chron.*, 129 [137]; cf. MOLÈ, C.: *Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio*. Catania, 1978, p. 35; p. 42, n. 94 y 99-100 y TRANOY, A.: *Hydace. Chronique*. Paris, 1974, vol. II & 137.2, p. 86).

podía tener para ellos⁶². El poder, sin embargo, también podía enmascarar la disidencia religiosa si quienes lo ejercían simpatizaban con ideas distintas a las defendidas por el cristianismo oficial, como sucedió en la Tarraconense con el presbítero Severo y sus partidarios, quienes fueron absueltos de las acusaciones de heterodoxia presentadas por Frontón⁶³ y las pruebas que los implicaban destruidas para que nadie pudiese iniciar una investigación al respecto⁶⁴.

Aunque en teoría la Iglesia contaba con instrumentos legales para combatir a los disidentes religiosos, éstos no se aplicaron rigurosamente en la práctica. Esta aparente violación de las leyes habría que atribuirla al hecho de que fueron emitidas para responder a problemas concretos y a que su aplicación o no dependió de factores muy diversos, sobre todo de la actitud de los gobernadores provinciales a los que estaban confiadas⁶⁵. Un ejemplo muy ilustrativo, aunque fuera del ámbito eclesiástico, es el de los judíos de Magona, que desempeñaban los cargos civiles más relevantes de la ciudad, aún cuando esto estaba prohibido por las leyes⁶⁶.

Los que fueron perseguidos por causa de su fe, por otra parte, no fueron siempre sujetos pasivos a los que se podía someter con facilidad, muy al contrario, ya que muchos de ellos se resistieron férreamente a ser sometidos⁶⁷. Así, los judíos de Magona estaban dispuestos a morir como los Macabeos para defender su causa y emplearon contra los cristianos las armas que habían almacenado en la sinagoga cuando se sintieron amenazados⁶⁸. Los priscilianistas, por su parte, expulsaron a un obispo de su sede porque no simpatizaba o era demasiado radical hacia sus

62. Los suevos son un ejemplo muy significativo de este proceso, cf. UBRIC: «The Church in the Suevic Kingdom...», *op. cit.* Cf. además UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, pp. 213-215.

63. Ag., *Ep.* 11*.

64. Ag., *Ep.* 11*, 21.

65. Cf. BRADBURY, S.: «Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century», *Classical Philology* 89 (1994), pp. 120-139.

66. Severo de Menorca, *Epistola Seueri episcopi*. Cf. HUNT: «St. Stephen in Minorca...», *op. cit.*, esp. pp. 118-123; AMENGUAL: *Els orígens del cristianisme*, *op. cit.*, pp. 101-104 y «La singularitat de la convivència...», *op. cit.*, pp. 133-135; BRADBURY: *Severus of Minorca*, *op. cit.*, pp. 31-36 y UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, pp. 197-209.

67. El caso mejor conocido de oposición a la Iglesia católica y de incapacidad de ésta de acabar con él es el protagonizado por los seguidores del denominado «donatismo» (cf. WILLIS, G. G.: *St. Augustine and the Donatist Controversy*, 1950; FRENCH, W. H. C.: *The Donatist Church*. Oxford, 1952; BROWN, P.: «Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa», *History* 46 (1961), pp. 83-101 y SHAW, B. D.: «African Christianity: Disputes, Definitions, and «Donatist», en GREENSHIELDS, M. R. y ROBINSON, T. A. (eds.): *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*. Lewinston, Queenston, Lampeter, 1992, pp. 4-34).

68. Severo, *Epistula*, 8,4. Cf. AMENGUAL: *Els orígens del cristianisme*, *op. cit.*, p. 112 y BRADBURY: *Severus of Minorca*, *op. cit.*, 25. En otros lugares del Imperio los judíos también actuaron contra los cristianos de un modo intolerante y violento. Cf., por ejemplo, Ambrosio, *Epistola* 40, 15 (PL 16 1154); Agapius, *Chron.*, PatrOr. 8.408; Sócrates, *HE*, 7.16: PG 67 769772; *C. Th.* 16.8 18, año 408. RABELLO, M.: «La première loi de Théodose II, CTh XVI.8.18 et la fête de Pourim», *Revue historique de droit français et étranger* 55 (1977), pp. 545-558. Otros ejemplos de agresión judía en LINDER, A.: *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit, 1987, pp. 239-255.

ideas⁶⁹. Sus creencias gozaban de tanta popularidad y estaban tan arraigadas en ciertas zonas de la Península⁷⁰ que las medidas que la jerarquía eclesiástica empleó contra ellas no pudieron evitar su práctica.

En muchas ocasiones los seguidores de credos que no eran considerados ortodoxos se las ingeniaron para practicar sus creencias sin suscitar sospechas, sobre todo a nivel individual y privado, un ámbito muy difícil de controlar por las autoridades civiles y eclesiásticas⁷¹. Así, por ejemplo, los priscilianistas no tenían ningún reparo en fingir y en mentir para defender su causa⁷² y muchos de ellos vivieron camuflados en el seno de la Iglesia, ejerciendo los principales cargos eclesiásticos⁷³ y sin sufrir la represión a la que estaban destinados por las leyes civiles y eclesiásticas.

Cada uno de los grupos que difería de la ortodoxia proclamada por la Iglesia católica, además, tenía su propia visión de ésta y de los demás credos religiosos, a los que tampoco veían con buenos ojos, de ahí que nunca se plantearan una estrategia conjunta para hacer frente a las medidas que la jerarquía eclesiástica desplegó contra la disidencia religiosa⁷⁴. Si alguno de estos grupos hubiera conseguido

69. Hid. *Chron.* 25 [31, 32] y *Exemp.profes.* 156-157 (CHADWICK: *Prisciliano de Ávila*, *op. cit.*, p. 310). Sobre estos hechos, cf. TRANOY: *Hydace. Chronique*, *op. cit.*, pp. 32, 27-30; CHADWICK: *Prisciliano de Ávila*, *op. cit.* 210; CABRERA: *Estudio sobre el priscilianismo*, *op. cit.*, p. 142, n. 113; BURRUS: *The Making of a Heretic*, *op. cit.*, p. 214, n. 46; DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «Notas sobre el Distrito de Lugo en la época Suevo», *Helmántica* 46 (1995), pp. 227-242, en 233, n. 16); CARDELLE, C.: «El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?», *Habis* 29 (1998), pp. 269-290, en 276 y Ubric: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, pp. 177-178.

70. El priscilianismo fue especialmente potente en Gallaecia, donde adquirió un carácter muy particular: cf. CABRERA: *Estudio sobre el priscilianismo*, *op. cit.*; ESCRIBANO, M. V.: «Igrexa e herexía en Gallaecia: O Priscilianismo», en *Galicia fai dous mil anos: O feito diferencial galego. I, Historia*, 1. Santiago de Compostela, 1997, pp. 279-321 y CARDELLE: «El priscilianismo tras Prisciliano...», *op. cit.*, pp. 227-242. Para la oposición entre partidarios y opositores del priscilianismo en *Gallaecia*, cf. MATHISEN: «Agrestius of Lugo...», *op. cit.*, y UBRIC: *La Iglesia en la Hispania del siglo v*, *op. cit.*, esp. pp. 124-129 y p. 174 y ss.

71. Las estrategias que siguieron los seguidores de credos religiosos no permitidos para practicar sus creencias fueron muy variadas. Muchas de ellas, sin embargo, suelen pasar desapercibidas por los investigadores, sobre todo cuando se practicaron en el ámbito privado. Para la Roma de finales del siglo IV, cf. el sugerente estudio de MAIER, H. O.: «The Topography of Heresy and Dissent in Late Fourth-Century Rome», *Historia* 44 (1995), pp. 232-249.

72. La sentencia que se atribuye a los priscilianistas, «Jura, perjura, pero nunca desveles tu secreto», estaría en la línea de la estrategia defendida por algunos católicos de recurrir al ardid y a la mentira para lograr sus objetivos (Ag., *Epp.* 11* y 12* y *Contra mendacium*).

73. Toribio, *Epistula ad Idacium et Ceponium* II: PL 54, 693. León, *Epist.* XV, 16 y Ag., *Ep.* 11*.

74. En la Hispania del siglo V no tenemos noticias de que se produjeran alianzas de este tipo. Los testimonios de unión de seguidores de diferentes credos religiosos en contra de la Iglesia en otros lugares del Imperio, por ejemplo la colaboración de paganos y judíos durante el reinado de Juliano (Ambrosio, *Epistola* 40, 15 (PL 16 1154)) o la alianza de donatistas y judíos (Cf. BRADBURY: *Severus of Minorca*, *op. cit.*, 56), fueron casos puntuales, de escasa relevancia y sin pretensión de continuidad.

adquirir el poder que tenía la Iglesia católica sin lugar a dudas se habría enfrentado a los demás credos religiosos con la misma saña que los jerarcas católicos⁷⁵.

3. CONCLUSIONES

Al término de esta indagación quisiéramos destacar una serie de aspectos que consideramos de especial relevancia:

1) El poder puede asumir múltiples caras en su expresión, puede ejercerse de un modo agresivo y violento, pero también de un modo sutil. La coerción no fue la táctica preferida por las autoridades eclesiásticas hispanas cuando se enfrentaron a la disidencia religiosa. Muchas veces fue un recurso extremo, que se adoptó ante el fracaso de otras medidas o que sirvió para intimidar a los disidentes. La mayor parte de los obispos hispanos del siglo v optaron por la línea sutil cuando trataron con la disidencia religiosa, probablemente porque ésta era una vía menos polémica y más fácil de aceptar por la sociedad.

2) El catolicismo hispano del siglo v, convertido ya en la religión mayoritaria de la sociedad, fue entendido, practicado y difundido de modos muy diversos⁷⁶. Como en cualquier religión ecuménica no todos sus seguidores tuvieron una visión consensuada sobre el modo de entender la espiritualidad y de relacionarse con quienes profesaban otros credos, de ahí la diversidad de actitudes que encontramos, algunas de ellas totalmente contrapuestas. Las discrepancias afectaron particularmente a la jerarquía eclesiástica, impidiendo en ocasiones que las medidas contra la disidencia religiosa fuesen efectivas, como ocurrió en el caso del priscilianismo.

3) La pervivencia de diversos credos religiosos en la Hispania del siglo v fue en el caso de ciertas creencias paganas y en el arrianismo de los bárbaros permitida y aceptada por la jerarquía eclesiástica. En otras ocasiones, en particular en el priscilianismo, la pervivencia de la disidencia religiosa obedeció a la incapacidad de los clérigos para acabar con ella, debido a su fortaleza o a su arraigo en la sociedad.

75. Sobre esto existen numerosos ejemplos en las fuentes tardoantiguas. Baste citar, a modo de ilustración, el caso de los arrianos, quienes estaban profundamente convencidos de la exclusividad de su fe y compusieron tratados contra los judíos y los paganos (cf. TURNER, C. H.: «St. Maximus of Turin, Contra Iudaeos», *Journal of Theological Studies* XX (1919), pp. 289-310; SPAGNOLO, A. y TURNER, C. H.: «Maximus of Turin, Against the Pagans», *Journal of Theological Studies* XVII (1916), pp. 321-337 y CRACCO: «Pagani, ebrei e cristiani», *op. cit.*, pp. 93-94, n. 122). Los propios cristianos nos proporcionan el ejemplo más significativo a este respecto. Estos abogaron por la libertad de culto cuando estaban siendo perseguidos por los paganos, pero se comportaron de un modo muy intolerante y radical hacia los otros credos religiosos cuando consiguieron la supremacía.

76. A este respecto son muy sugerentes las consideraciones de MCCARTHY, M.: *Memories of a Catholic Girlhood*. New York, 1957, sobre las diversas caras del catolicismo que experimentó en su niñez.

4) La intervención de la jerarquía eclesiástica contra una determinada forma de disidencia religiosa se produjo en muchas ocasiones dentro del ámbito local y su modo de actuación no puede extrapolarse a la totalidad de Hispania. Así, por ejemplo, la violencia contra los judíos de Magona parece haber sido un caso aislado, motivado por unas circunstancias particulares, que no afectó a otras comunidades judías hispanas⁷⁷.

5) La pervivencia de credos religiosos distintos al católico pone de manifiesto que en la práctica el poder de la Iglesia no era tan omnipotente como muchos cristianos pensaban. La experimentación con el ejercicio del poder y sus límites, no obstante, fue crucial en el proceso de fortalecimiento de la Iglesia hispana, ya que a través de ellos consiguió consolidar su posición en una sociedad en plena metamorfosis política y cultural como fue la del siglo v hispano.

6) El siglo v hispano constituye una experiencia más dentro del proceso de interacción de la Iglesia con quienes difieren de sus creencias. Los mismos patrones de comportamiento los encontramos en otros momentos de su historia. La diferencia estriba en sus protagonistas y en el sentido adquirido por los debates suscitados en torno a esta temática de acuerdo con la opción apoyada por la mayoría y las demandas de la sociedad. En el siglo v hispano la persuasión y el recurso a la autoridad eclesiástica fueron las estrategias más utilizadas por la jerarquía eclesiástica. Durante este siglo, no obstante, también la coerción fue ganando terreno, hasta convertirse en el patrón a seguir en siglos posteriores.

77. Sabemos, por ejemplo, que antes de la conversión forzosa de los judíos, las relaciones entre los cristianos y los judíos de Magona eran cordiales (*vid.* especialmente Severo, *Epistula*, 5. 1; 6.1; 7.2 11.2 y 19.4; *cf.* AMENGUAL, J.: «La singularitat de la convivència dels jueus i cristians a Magona, durant la Romanitat Tardana», en *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*. Palma, 2002, pp. 121-143, vol. I) y que el judaísmo pervivió en las Islas Baleares después de estos sucesos (*cf.* AMENGUAL: *Els orígens del Cristianisme*, *op. cit.*, I, pp. 29-32 y II, pp. 123 y 141). También conocemos testimonios de los siglos v y vi que revelan la existencia de florecientes comunidades judías en Hispania, por ejemplo, en la Tarracónense (ALFÖLDY, G.: *Die römischen Inschriften von Tarraco*. Berlin, 1975, 1074, 1075 y 1076 y GARCÍA MORENO, L. A.: «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica. S. v-vii», *Habis* 3 (1972), pp. 127-154, en p. 132) y en la Bética (*cf.* THOUVENOT, R.: «Chrétiens et juifs a Grenade au iv^e siècle après J. C.», *Hesperis* 33 [1943], pp. 201-211, en p. 201), lo que indica que al menos en estos momentos estas comunidades judías no fueron objeto de represión por parte de la jerarquía católica.