

El priscilianismo y *Gallaecia* (ss. IV y V)

VICTORIA ESCRIBANO

Universidad de Zaragoza

El tratamiento historiográfico del priscilianismo en relación con la Galicia antigua ha sido deudor de la polémica y el prejuicio. La primera ha enfrentado a quienes quisieron hacer de Prisciliano «el primer teólogo gallego» y «cristianizador de su pueblo» o «el arquetipo representativo de las virtudes del alma gallega», o bien «el adaptador de lo celta al mundo católico», con los que defienden que el priscilianismo arraigó en *Gallaecia* sólo después de la condena y muerte del heresiarca en Tréveris en el año 385. Ambos supuestos han encontrado justificación en una lectura si no tendenciosa sí incompleta de los textos conservados al respecto. La convicción que actúa como prejuicio en la interpretación histórica es la que comparten quienes piensan que después del 385 el priscilianismo fue un fenómeno exclusivamente galaico. La carta 11* de Consencio, encontrada por J. Divjak entre la colección de piezas inéditas pertenecientes al epistolario agustino y publicada en 1981, ha permitido enmendar este segundo aserto al probar la persistencia del priscilianismo en amplias zonas de la Tarraconense en los primeros decenios del s. V -la epístola se fecha en el 419-. La intención de corregir las posturas descritas en el primer lugar exige explicar, siquiera brevemente, el desarrollo histórico del priscilianismo hasta las sentencias de Tréveris, desarrollo mediante el cual procuraremos dar respuesta, además, a dos cuestiones: una, qué se puede entender por priscilianismo y, otra, por qué los miembros de un grupo, en un principio, ascético fueron juzgados y condenados a muerte por tribunales civiles como reos de maleficio, después de ser acusados de maniqueos. A este propósito dedicaremos la primera parte; en la segunda trataremos la forma que adopta el priscilianismo en la provincia galaica después de la desaparición de Prisciliano.

I

La historia del priscilianismo hasta la muerte de su conductor es la de un *certamen*, una disputa que opuso a los defensores de dos concepciones antagónicas del modo de vida cristiano y de la forma de organización que requería, entonces, en la segunda mitad del s. IV, aún en trance de implantación en la Península: unos se mostraban partidarios del modelo de Iglesia jerárquica bajo el episcopado monárquico que había sancionado el Concilio de Nicea (325); otros, los llamados priscilianistas, eran más fieles al ejemplo apostólico de comunidad encabezada por un guía carismático. La querrela entre ambos grupos mantuvo la apariencia de una lucha entre ortodoxia y heterodoxia, pero, en la secuencia de los hechos, devino en pugna abierta por el liderazgo sobre la comunidad en la nueva forma que éste asume al final del s. IV d. de C., a saber, la jefatura episcopal. El poder civil, comprometido desde Constantino en la defensa de una estructura eclesiástica que doblase y reforzase la propia de la administración imperial, resolvió el conflicto patrocinando juicios civiles con resultado de muerte para los disidentes.

En consonancia con los hechos también la literatura concerniente a la querrela aparece bajo el signo de la controversia: la parte mayor de la tradición textual referida a esta primera fase comprende los cánones antipriscilianistas del Concilio de *Caesaraugusta* (378 ó 380), y los once Tratados de contenido apologético y homilético descubiertos por G. Schepss en la biblioteca de la Universidad de Würzburg y publicados en Viena (1889), de los que se presume la autoría priscilianista. A ellos se suma la parte final de la *Chronica-Historia sacra* (II, 46-51) compuesta por el asceta galo Sulpicio Severo (406), nuestra principal fuente sobre el desarrollo episódico del conflicto, al que podemos considerar al margen de la polémica pero no por ello instalado dentro del sutil espacio de la imparcialidad.

Si hacemos caso de Sulpicio Severo los priscilianistas eran herejes seguidores del gnosticismo. La herejía habría sido introducida en *Hispania* por cierto Marco, originario de Menfis, en Egipto. Dos de sus discípulos, Agape -*non ignobilis mulier*- y el *rhetor* Heliplidio, habrían instruido a Prisciliano. Este, de familia *nobilis*, agudo, culto y erudito en saberes profanos, de vida austera y costumbres sobrias, con experiencia en prácticas mágicas, extraordinariamente dotado para la persuasión y conecedor de las artes del convencimiento por la palabra, se habría valido de sus capacidades para atraer a su doctrina a hombres nobles y del común, además de numerosas mujeres. Paulatinamente la herejía se habría extendido a la mayor parte de *Hispania*, consiguiendo prosélitos incluso entre el episcopado: dos obispos, Instancio y Salviano se habrían unido a la secta, dando motivo para recelos entre sus colegas, hasta que uno de ellos, Higino de

Córdoba, denunció al grupo ante Idacio, obispo de Mérida. Como consecuencia se convocó un sínodo en Zaragoza con el fin de restablecer la paz eclesiástica.

La colación del relato sulpiciano con el *Liber de fide de apocryphis* (Tr.III), el *Liber Apologeticus* (Tr. I) y con las actas del Concilio I de *Caesaraugusta* (ca. 378) nos permite conocer el ideario y las consecuentes prácticas que dieron pie, primero, a la delación ante el metropolitano emeritense y, después, a la imputación de lectura de apócrifos, magia y maniqueísmo con ocasión del convento episcopal. El primero fue redactado por Prisciliano tras la denuncia con el fin específico de defender la rectitud de la lectura de textos extracanáonicos invocando el ejemplo apostólico, pero de su argumentación se desprende una descripción pormenorizada del modo de vida ascético observado por sus seguidores; el segundo, también de Prisciliano, fue remitido en calidad de *professio fidei* por los miembros del grupo ante los sacerdotes concitados en Zaragoza para demostrar su inocencia frente a las acusaciones lanzadas contra ellos; en las actas cesaraugustanas encontramos los cánones reprobatorios dictados por el concilio y nos ilustran sobre cuál era la percepción que la Iglesia instituida tenía de los priscilianistas en un principio y qué medidas decidió con vistas a su supresión.

La representación que se desprende de tal comparación corresponde a un grupo ascético unido por un propósito de perfección espiritual y bajo la guía de un hombre retratado con rasgos que lo acercan al hombre santo tardío, portador de poderes carismáticos, conforme con el arquetipo que después trazará Casiano.

La parte central de su ejercitación consistía en la lectura y exégesis de los libros sagrados -*lectio divina*- incluidos aquéllos que el Canon eclesiástico de las Escrituras había dejado fuera. A tal efecto celebraban reuniones privadas bajo la dirección de laicos, discípulos de Prisciliano, a los que pronto se agregaron clérigos, algunos de rango episcopal. Sostenían la posibilidad de que, sin estar investido de la dignidad sacerdotal, se poseyera el *charisma ueritatis* que facultaba para interpretar y separar lo fidedigno de las interpolaciones y deformaciones añadidas a tales textos por los heréticos; en otras palabras, reconocían a laicos elegidos de Dios la autoridad para impartir enseñanzas sagradas, tomando como precedente la predicación apostólica, lo que implicaba negar a los miembros del orden sacerdotal la exclusividad en la transmisión y glosa de la palabra divina. De sus textos se colige que sus modelos eran los ejemplos de ascetismo y profetismo recogidos en el Antiguo Testamento.

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 crear una liturgia paralela y, en consecuencia, como usurpación de las funciones reservadas al personal

eclesiástico, y sobre todo, a los obispos. En suma, nada concomitante con la religiosidad abstinerencial. Por el contrario existía un peligro cierto de división de la comunidad religiosa que regía el obispo y, más aún, de disgregación social, puesto que los ascetas habían logrado adeptos sobre todo en los medios urbanos, sin excluir los rurales -las reuniones tenían lugar preferentemente en *villae*-, tanto entre *nobiles* cuanto en el seno del *populus*, incluida su parte femenina. Al efecto multiplicador de estos activos agentes de propagación hay que añadir la atracción que debía de ejercer el convincente Prisciliano no sólo proponiéndose como ejemplo de vida abstinerente o persuadiendo mediante el arte de la palabra, sino también con intervenciones demostrativas de su comunicación con Dios -rituales propiciatorios de buenas cosechas, posesión de amuletos- malévolamente entendidas como actos de magia. La proyección social de la esperanza milenarista y la difusión de la literatura apocalíptica en los medios hispanos del final del s. IV contribuyeron a amplificar la resonancia de la función didascálica de Prisciliano y sus émulos.

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 de Dios, la respuesta de quienes basaban su ascendencia en una ordenación eclesiástica monárquica, piramidal, propugnaban la exclusividad del *charisma*, excluían cualquier otro procedimiento de contacto 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, puesto que habían osado cuestionar la *auctoritas* de la jerarquía episcopal precisamente en el momento de definición de los cuadros y formas organizativas de la Iglesia en *Hispania*. Así los cánones dictados por los padres asistentes al convento zaragozano procuraron privarles de las personas, los medios y la ocasión para la captación religiosa; prohibieron sus asambleas (cc. I, II y IV), impidieron sus ausencias de la liturgia episcopal (cc. II, III y IV), vedaron a sus maestros usar el título de *doctor* y por lo tanto les negaron *auctoritas* para interpretar las Escrituras (c.VII), y, en particular, pusieron el mayor empeño en evitar la difusión del propósito ascético entre las mujeres, por su potencialidad en la difusión de ideas y usos dentro de la vida familiar (cc. I y VIII), y entre los clérigos (c.VI).

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 maléficas, y en convertirlos, por ende, en víctimas de la legislación vigente contra sus partidarios, que preveía la prohibición de reuniones y la confiscación de todos sus bienes, entre ellos, los edificios donde enseñaban sus doctrinas. La inculpación de maniqueísmo, lanzada como hemos dicho por el obispo Itacio de *Ossonoba* con ocasión del concilio era la forma más

eficaz de acabar con los fundamentos de su ascendencia sobre el conjunto social y de eliminar su competencia como guías espirituales.

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 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, 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 (De script. eccl. 14), entre otros.

La iniciativa del *certamen* partió, pues, de la Iglesia establecida, no dispuesta a admitir en su seno a un grupo segregado, que ponía en peligro la unidad religiosa en su base y en su altura. Para ello preparó el *iudicium episcopale*, de Zaragoza, es decir, la aplicación de un procedimiento judicial previsto por la normativa eclesiástica contra los disidentes. La ausencia de los inculpados, la retirada, precisamente de Simposio, antes de que concluyeran las sesión y el consejo negativo del obispo de Roma, Dámaso, consultado a la sazón sobre si convenía pronunciar condena contra no presentes, impidieron dictar sentencia directa sobre los priscilianistas. En su defecto se prohibieron sus prácticas, situando fuera de la comunión eclesiástica a quien las observase y protegiese, incluidos los miembros del colegio episcopal.

Merece un breve apunte la partida de Simposio de Astorga. Según recuerdan las actas del Concilio de Toledo del 400, abandonó el Concilio de Zaragoza después del primer día de sesiones, evitando así oír la sentencia y más tarde la rechazó. Aunque no menciona la causa, se puede suponer, por su comportamiento posterior, que simpatizaba con los priscilianistas por lo que, ante la asociación de éstos con maniqueos y con delitos de magia, optó por ausentarse para no verse implicado en la acusación u obligado a denunciar y perseguir a los abstinentes de su provincia.

Queremos intercalar aquí dos comentarios, uno relativo al origen geográfico de los unidos en *conuersatio*, es decir, convertidos al ascetismo y otro concerniente a la acusación de maniqueísmo.

Respecto a lo primero, la actuación de Higinio de Córdoba -denuncia ante Idacio de Mérida- y las circunstancias que la enmarcan -dice Sulpicio que obró por razones de vecindad, *ex uicino agens*- apuntan a la Lusitania, y más concretamente, en sus límites con la Bética, como provincia donde fue descubierta la secta. El desenvolvimiento posterior de la pugna -el episodio de

Mérida, la ordenación de Prisciliano obispo de Avila, la designación de Volvencio, el protagonismo de Idacio e Itacio- como veremos, corrobora el arraigo primordial que el movimiento ascético tuvo en la Lusitania, lo que no demuestra de modo incontrovertible que fuese ésta la provincia madre. A la luz de los testimonios escritos resulta imposible determinar el lugar preciso, o la provincia, donde en sus inicios tuvo la secta su asiento. Esta imposibilidad incluye también a la *Gallaecia* y la Bética, las dos provincias preferidas como cuna del grupo por quienes han hecho de éste un asunto central de la investigación. En realidad no creemos en un proceso monogenésico del priscilianismo seguido por la difusión, sino mejor en la existencia de tendencias ascéticas de distinta clase y en diferentes zonas de la Península, aglutinadas en torno al priscilianismo después de que el Concilio de *Caesaraugusta* prohibiese usos comunes a todas en mayor o menor medida y los tipificase como propios de los seguidores de Prisciliano. Los hechos posteriores y el protagonismo ganado por éste hicieron el resto. De acuerdo con esta interpretación la procedencia de los obispos asistentes al sínodo cesaraugustano sería indicativa de la presencia de grupos rigoristas, al margen o en cohabitación con la organización eclesiástica incipiente, entre otras provincias, en *Gallaecia*, puesto que la sede de *Asturica Augusta* estuvo representada por Simposio. Si a este dato sumamos la parte activa y decisiva que el dicho obispo tomó en el desarrollo del *certamen* se puede afirmar que el priscilianismo, con el sentido apuntado, además de en la Lusitania, en la Bética, en la Tarraconense y en Aquitania, estuvo presente en la vida religiosa galaica desde antes del sínodo cesaraugustano, es decir desde una fecha indefinida entre el 360 y el 370.

Nuestro segundo comentario afecta a la acusación de maniqueísmo que se lanzó contra los priscilianistas casi desde el principio y que, como veremos, decidió la resolución de la querrela.

El estado de opinión actual en torno al problema de si hubo indicios objetivos para la inculpación de maniqueísmo -después de siglos de polémica- parece inclinarse a favor de las conclusiones formuladas por el más competente estudioso del ideario priscilianista en nuestros días, A.B.J.M. Goosen, quien después de un minucioso examen y comentario de los Tratados de Würzburg sostiene no sólo la ajenidad del pensamiento priscilianista a la teología y antropología maniqueas, sino la antinomia entre los fundamentos de su modo de vida ascético y el que se atribuye a los dualistas.

Sin embargo, el acuerdo entre las jerarquías eclesiásticas y civiles en aceptar los cargos de maniqueísmo y magia contra los priscilianistas, desde su temprana formulación en el Concilio de Ceasaraugusta por Itacio de *Ossonoba*, fue completo e inconcuso.

Creemos, con Van Dam, que las razones para ello no hay que buscarlas en el plano doctrinal sino en el de las estrategias de las partes contendientes en el *certamen*. Las prácticas descritas en los cánones zaragozanos permitieron, desde una óptica interesada, establecer afinidades aparentes entre los priscilianistas y los maniqueos y sobre esa base sostener su condición de tales de manera que fuese posible aplicarles la dura legislación imperial al respecto. Conviene recordar que de todos los grupos clasificados como heréticos fueron los maniqueos los más perseguidos por parte del poder público. De Valentiniano a Teodosio el propósito último de las disposiciones antimaniqueas fue acabar con su organización y ponerlos al margen de la sociedad para así impedirles toda posibilidad de acción. La prohibición común a todas las medidas era la de celebrar reuniones, denigradas como *conuenticula*. Valentiniano I decretó la confiscación de las *domus et habitacula* donde sucedían las asambleas de los que llama *infami et probosi* (CTh. 16.5.3. 372). Graciano, que había excluido únicamente a los maniqueos de su coyuntural edicto de tolerancia religiosa (378), determinó su expulsión de las ciudades (CTh. 16.5.4. 380). Finalmente, Teodosio además de privarles de la facultad de testar y recibir herencias, introduciendo en la norma una excepcional cláusula de retroactividad, los declaró fuera del *ius Romanum* (CTh. 16.5.7. 381).

El primero en recurrir a la autoridad imperial fue Idacio de Mérida, después de que Prisciliano y sus prosélitos trataran de arrebatarle la silla metropolitana. Finalizado el Concilio de *Caesaraugusta*, los obispos priscilianistas, ante la gravedad de la acusación de maniqueísmo, decidieron reforzar su facción haciéndose con el control de distintas sedes episcopales y otras tantas ciudades de Lusitania. Conscientes de la importancia del asiento metropolitano 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 *in actis ecclesiasticis* a través de un presbítero de su comunidad, difundir por distintas iglesias lusitanas libelos inculpatorios y buscar la conformidad de otros obispos extra lusitanos, tales 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 el fracaso. En su defecto, optaron por consagrar a Prisciliano obispo de Avila. 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 paulatinamente copiaron los métodos de sus oponentes. Desde entonces el objeto de litigio fue el derecho excluyente de Prisciliano y sus seguidores o de Itacio e Idacio a la dignidad episcopal.

Ante la *seditio* en la comunidad ciudadana y la *discordia* entre los obispos Idacio solicitó y obtuvo de Graciano un rescripto específico *contra pseudoepiscopos et Manichaeos*. Sin embargo, el hecho determinante para la transformación de una *causa ecclesiastica* en un problema de orden público fue la doble negativa de Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán a atender la solicitud de los líderes priscilianistas Instancio, Prisciliano y Salviano, que, sucesivamente, habían suplicado la declaración de inocencia de quienes representaban la *summa auctoritas* en la organización eclesial con vistas a obtener la anulación del rescripto. Semejante actitud, que no cabe tachar de abstencionista ni neutral sino consecuente con el compromiso de ambos con la política religiosa de Graciano, daba a entender que el titular de la *cathedra Petri* y el distinguido obispo de la sede de Milán y consejero del príncipe en asuntos *de religione* sancionaban la medida del emperador con dos implicaciones: una, admitían que, en efecto, los priscilianistas eran heréticos maniqueos y falsos obispos; dos, consentían en la intervención del poder secular en los asuntos internos de la Iglesia; en resumen, daban por buenos los argumentos y el procedimiento de Idacio, es decir, el recurso a la acusación de maniqueísmo. A partir de ese momento, las dos partes contendientes se esforzaron por eliminar al contrario mediante condena judicial, trasladando así la resolución del conflicto al ámbito de la jurisdicción civil. Reprodujeron en este punto el modelo tradicional de la lucha política entre las élites, en la que no faltaron los libelos acusatorios ni la manipulación de la plebe.

Los priscilianistas, con la ayuda del *magister officiorum* en la corte milanesa, Macedonio, combatieron a su principal enemigo, Itacio, acusándole de *perturbator ecclesiarum*, primero, ante el *proconsul Lusitaniae*, Volvencio después, ante el *vicarius Hispaniarum*, Mariniano, ambos nombrados desde Milán a tales efectos. Entre uno y otro actos, Itacio, por su parte, buscó protección, precisamente, junto a quien, con probabilidad y en cumplimiento de sus cometidos como *quaestor sacri palatii*, habría redactado el rescripto graciano (378), se habría negado después a abrogarlo (379), y entonces, en el 383, se encontraba al frente de la prefectura gala, es decir, Próculo Gregorio. Su apoyo se plasmó en la orden de traslado de los supuestos heréticos a Tréveris para su enjuiciamiento como *actores turbarum*. ante el tribunal prefectural. En estas circunstancias, cuando ya el conflicto había excedido su matriz religiosa para devenir en un problema de orden público, se produjo la usurpación de Máximo. Sólo considerando la peculiar posición política de este último en el bienio 383-385, sus afanes de ver legitimado el poder logrado por la fuerza de las armas mediante su obra religiosa, y la decisión de Prisciliano de recusar el tribunal episcopal de Burdeos y *prouocare ad principem* es posible explicar por qué una causa eclesiastica terminó en *iudicia publica* por *maleficium*.

Aun cuando entre el otoño del 383 y el final del 384 Máximo obtuvo el reconocimiento de su igualdad en las insignias imperiales con Valentiniano y Teodosio y vió así legitimado su *imperium*, no por ello renunció a la oportunidad de reforzar dicha legitimación por vía religiosa, oportunidad que le brindó Idacio al solicitar su intervención en la querrela priscilianista. Castigar a los herejes hispano-galos podía reportarle abundantes beneficios políticos: para empezar, resultaría cuestionable la piedad de Graciano, por haber tratado a la secta, por lo menos, con ambigüedad; y, en consecuencia, una vez debilitada así la imagen del príncipe *a posteriori*, su asesinato y la usurpación de su poder por Máximo verían rebajados sus tintes de crimen político; además, le permitiría congraciarse con Dámaso y Ambrosio, hostiles sin remisión hacia el grupo; pondría de manifiesto su defensa de la ortodoxia, en emulación de Teodosio, que no sólo había hecho del credo niceno la *religio* del Imperio, sino que también había legislado contra la herejía, especialmente la maniquea; y, en fin, ganaría apoyos frente a Valentiniano II, heredero legítimo del príncipe muerto, pero seguidor del credo arriano. En resumen, puesto que ya contaba con la actitud si no favorable, sí discretamente neutral de la aristocracia pagana, que no tenía motivos, más bien al contrario, para ser leal a la memoria de Graciano, debía conquistar la aceptación de parte de la Iglesia occidental.

Ante tales perspectivas y necesidades, Máximo atendió las *preces* de Itacio convocando un sínodo imperial en Burdeos. De esta manera se posicionaba en la línea de los obispos Idacio de Mérida, Delfino de Burdeos, que había asistido al Concilio de *Caesaraugusta* y después había expulsado a los priscilianistas de su ciudad, y Brito de Tréveris, convertido entonces en protector del suplicante, es decir -y esta consideración probablemente pesó en su decisión- los titulares del vicariato hispano, el aquitano y el de la capital de la prefectura. Fue el rechazo de los *iudices suspecti* burdegalenses por Prisciliano -entre ellos, como acusadores, Idacio e Itacio- y su inmediata *prouocatio ad principem*, en la persona de Valentiniano II, lo que indujo a Máximo a ordenar el traslado de todos los herejes a Tréveris -incluidos los ya juzgados y sentenciados en Burdeos- y proveer la apertura de un juicio civil por el delito de *maleficium* y maniqueísmo.

En este punto se hace preciso recordar que por las fechas de suceso de los juicios de Tréveris (385) la literatura jurídica -en forma de leyes- ya había elaborado el estereotipo del maniqueo concentrando en él todo género de conductas antinómicas respecto de las propias del buen cristiano. Las disposiciones legales antes mencionadas conceptuaban su vida de nefanda y fraude maligno, los llamaban turbas clandestinas de criminales depravados e instaban a los *inquisitores* a abrir sus tribunales, recibir los testimonios y denuncias contra ellos, sin rechazar la delación. De todos los trazos que componían esta imagen de la peoría en que había devenido el maniqueo, era el más reprochable el que los

representaba como sujetos de prácticas maléficas. La asociación entre maniqueísmo y magia maléfica se remontaba a Diocleciano. Posteriormente los emperadores cristianos no sólo mantuvieron este consorcio, sino que abundaron en la penalización de las tenidas por prácticas maléficas y las ocasiones para su suceso. La perseverancia legislativa por parte del poder y la exitosa funcionalidad demostrada por la acusación en el contexto de la lucha política, en particular bajo Constancio II, permiten resumir bajo la fórmula de «el terror de la magia» la situación creada en el s. IV. Si a las leyes en vigor contra el maleficio sumamos la disposición de Graciano, ya comentada, que prevenía la expulsión de los maniqueos fuera de las ciudades y la confiscación de sus lugares de reunión, y la dada por Teodosio en el 382, obtendremos el estado de la penalización del crimen de maniqueísmo y magia en vísperas de los juicios de Tréveris. Dicho en glosa, un acusado de maniqueísmo y magia maléfica, una vez probada su culpa, sería castigado, sin remisión, con la expulsión de su ciudad y la confiscación de sus bienes -añadida a su incapacidad para testar y recibir legados hereditarios- y, en el peor de los casos, con la muerte.

El proceso tuvo lugar ante el prefecto del pretorio Evodio, en dos fases, actuando el obispo Itacio como acusador -en una causa capital contra clérigos y laicos- en la primera, para ser sustituido por el *aduocatus fisci* Patricio en la segunda. Se les probó la culpa del crimen de maleficio, entendido como magia nociva que comprendía el conocimiento y enseñanza de *doctrinae obscenae*, asociadas con el mal augurio -*ominosus*- actuante; la celebración de *conuenticula*, agravados por la nocturnidad y la asistencia de mujeres, y representados como la ocasión para tales prácticas nefandas; y, por último, el ritual observado, *nudum orare*, que comportaba *preces celebrare* -léase el recitado de fórmulas imprecatorias dirigidas a poderes demoníacos, como revela su uso en las *defixionum tabellae*- en ceremonias en las que es habitual la desnudez y que tal vez haya que relacionar con la gimnopodia atribuida a los priscilianistas en el c. 4 del concilio caesaraugustano.

A pesar de las intervenciones de Martín de Tours -que intercedió ante Máximo para que se abstuviese de juzgar a clérigos y ante Itacio para que desistiera de su acusación en defensa, más que de los ascetas, del principio del foro eclesiástico- y de Ambrosio de Milán -que, en su segunda y frustrada embajada a Tréveris en representación de la corte milanesa, había rechazado la comunión con quienes, obispos, la mantenían con Máximo y pedían la pena capital para los encausados- los juicios concluyeron con la condena a muerte de siete priscilianistas, entre ellos el tenido por heresiarca. Otros merecieron el destierro o el confinamiento.

De esta manera la alianza entre la Iglesia y el Príncipe, pactada bajo Constantino y hecha vínculo con Teodosio, demostró su eficacia en la represión

de la disidencia doctrinal. La polémica en el seno de la comunidad eclesiástica se limitó a la discusión en torno a la conveniencia de la actuación del obispo como acusador en causas capitales, intervención que censuró Ambrosio (*Ep. in psalm.118,8*). Sin embargo, de sus colegas en el episcopado sólo Teognito se separó de la comunión con los itacianos, pues Martín de Tours, reticente en principio, acabó por compartirla a cambio de que Máximo revocase la orden de envío a *Hispania* de tribunales dispuestos a aplicar sobre los sospechosos de herejía los dictados de Tréveris. El titular de la sede apóstolica, a la sazón Siricio, se conformó con censurar el procedimiento en carta a Máximo. Este satisfizo su protesta remitiéndole las actas del juicio en las que constaba la confesión del crimen de maniqueísmo por los condenados (*Ep. ad Siricium*). Sólo después de la desaparición del usurpador Itacio fue depuesto y castigado con el exilio. En cuanto a Idacio de Mérida, aunque renunció a su silla episcopal, más tarde procuró recuperarla. La única voz que expresó una inequívoca desaprobación de los juicios de Tréveris fue la de un pagano, Pacato (*Pan. Lat. 12, 29, 3*), pero su interés no miraba tanto por los condenados cuanto por la utilización de sus muertes en la denigración de Máximo, el tirano antagonista del príncipe objeto de su elogio, Teodosio. Tampoco el asceta que era Sulpicio Severo exculpa a los priscilianistas, para él, sin duda, herejes, aunque no se inclina por los itacianos: entre acusadores y encausados mantiene una actitud de distanciamiento y neutralidad para evitar ser asociado tanto con los condenados cuanto con los directamente responsables de las sentencias de Tréveris. Esta cautela no le impide pronunciarse abiertamente en defensa del foro eclesiástico en asuntos religiosos y repudiar la intervención de jueces civiles en causas eclesiásticas y, más aún, que los obispos tuviesen parte en el proceso, como había sido el caso de Itacio. El infamante retrato que traza del de *Ossonoba* -«sin escrúpulos, sin el menor asomo de santidad, osado, charlatán, falto de pudor, dado a la buena vida, demasiado entregado al vientre y la gula»- da la medida de su rechazo del comportamiento del obispo. Pero, además, Sulpicio tenía un motivo personal para la aversión: «(Itacio) Había llegado a tales grados de estupidez que a todos los santos varones que se entregaban a la lectura o tenían como objetivo el ascetismo, los acusaba de ser compañeros o discípulos de Prisciliano. Incluso se atrevió el desgraciado a acusar públicamente del crimen de herejía a Martín obispo, hombre comparable en todos los aspectos a los apóstoles» (*Chron. 2, 50, 2-4*). No obstante lo dicho, Isidoro de Sevilla incluyó a Itacio en su catálogo de hombres ilustres (*De vir. ill. 15*), lo que demuestra que la tradición eclesiástica reprobó sus métodos, pero aceptó como cierto el contenido de su acusación. En este estado de opinión sin duda influyó el devenir del priscilianismo tras la muerte de su fundador y no sólo, como advertimos al principio, pero sobre todo en *Gallaecia*.

II

«Por lo demás, ejecutado Prisciliano, la herejía que se había propagado bajo su patrocinio no sólo no fue reprimida, sino que, reafirmandose, se difundió más extensamente. Pues sus seguidores, que lo habían honrado antes como a un santo, después comenzaron a venerarlo como a un mártir. Los cuerpos de los muertos fueron llevados a las Hispanias y sus exequias se celebraron con gran solemnidad. Incluso el jurar por Prisciliano se consideraba muestra de suma religiosidad» (*Chron.* 2,51,7-8). Con estas palabras el epitomista galo Sulpicio Severo nos informa de cómo la muerte del tenido por heresiarca fecundó el seguimiento de su modo de vida en *Hispania*. Por su parte, el cronista Idacio hace de *Gallaecia* el ámbito geográfico donde la herejía arraigó después de los sucesos de Tréveris: *Exim, in Gallaeciam priscillianistarum haeresis inuasit* (*Chron.* 16, a. 387). Aún a mediados del s. VII, el obispo Braulio de Zaragoza aconsejaba a su colega Fructuoso de Braga que se cuidase «del envenenado dogma de Prisciliano propio de aquella patria» (Ep. 44), lo que confirma la antigüedad de la tradición relativa a la asociación inextricable entre priscilianismo y Galicia.

Sin embargo, el rasgo predominante en el desarrollo del priscilianismo en *Gallaecia* tras la desaparición de su fundador es la continuidad con el tiempo precedente. Continuidad que afecta al que hemos apuntado como núcleo del conflicto, es decir la doble concepción del modo de vida cristiano y su enraizamiento social en forma de *ecclesia*, resuelta en un *certamen* que se sustancia en conflicto por la jefatura espiritual sobre la comunidad, pues éste es el propósito que subyace a las profusas noticias sobre ordenaciones irregulares. La continuidad alcanza, igualmente, a los procedimientos empleados para suprimir el priscilianismo, a saber, la consulta a Roma, el concilio, la acusación de maniqueísmo, si bien usados con mayor temperancia en busca más de la corrección y la reconciliación que de la eliminación. Sin duda este cambio en los modos y fines resulta de la experiencia de Tréveris, pues, en efecto, la continuidad que señalamos no anula el hecho diferencial entre el antes y el después del 385, nos referimos a las condenas a muerte por maniqueísmo y maleficio de las principales cabezas del movimiento, cuya justicia hubo de verse debilitada una vez que fue derrocado, y vuelto a la condición de usurpador en 388, quien había patrocinado el desenlace final de la *discordia episcoporum*. En fin y en concordancia con lo sucedido en el principio también en esta fase faltó al priscilianismo el contenido doctrinal herético y fueron las prácticas, de nuevo la lectura de textos apócrifos, u otros similares escritos, por los disidentes en reuniones privadas, las que dieron pie para la reputación de «priscilianista».

Sobre estas líneas mayores del conflicto, en claro enlace causal con las previas a Tréveris, inciden como factores privativos de *Gallaecia* en el siglo V

el carácter todavía incipiente del proceso de cristianización, que hará del ascetismo priscilianista la primera forma de difusión del mensaje evangélico en amplias zonas galaicas, y el asentamiento de los Suevos, cuya ajenidad al credo cristiano contribuyó a fortalecer los usos locales frente a los propios de la Iglesia instituida.

Nuestras fuentes para el siglo V son las que corresponden a unas circunstancias en las que la jerarquía eclesiástica, que ha visto sancionadas sus acusaciones contra los abstinentes por los tribunales civiles, trata de imponer su modelo por vía disciplinaria: las actas del Concilio I de Toledo (400), la epístola (3) de Inocencio I de Roma a los obispos participantes (405), el *Commonitorium de errore Priscillianistarum (et Origenistarum)* de Orosio (414), la carta de Toribio de Astorga a Idacio y Ceponio y la que el papa León Magno envía al primero de los tres (447). Las noticias dispersas en la *Chronica* de Idacio de Lemica (468) complementan la secuencia de hechos deducible de estos textos .

Después de los juicios de Tréveris, en consecuencia, después de haber sido condenado expresamente el priscilianismo tanto por las instancias eclesiásticas -concilios de Zaragoza y Burdeos- cuanto por las civiles, los obispos Ambrosio de Milán y Siricio de Roma emprendieron la tarea de restablecer la *pax ecclesiastica* en las iglesias galas -divididas entre felicianos, los que seguían a Félix, el nuevo obispo de Tréveris que había sostenido a Itacio, y los que se habían apartado de su comunión- y en las hispanas. A unas y otras enviaron sendas series de cartas, no conservadas, instando a la reconciliación. Aunque ignoramos su contenido, se puede presumir, por las alusiones recogidas en las actas de los concilios de Turín (398) y Toledo (400), que los italianos aconsejaban la recepción de los tenidos por herejes, previo arrepentimiento y compromiso de cumplir las condiciones exigidas. En el caso de los hispanos éstas incluían dejar de llamar santos, mártires y católicos a los priscilianistas muertos por condena, abandonar y execrar los libros apócrifos y los relativos a *nouae scientiae* que había compuesto el mismo Prisciliano y, más aún, abstenerse de ordenar obispos.

La obediencia a estos dictados se reclamaba sobre todo de los galaicos, cuyas iglesias habían acogido más que las otras el modo de vivir el cristianismo difundido por los llamados herejes. Tanto era así que habían sido expuestas de viva voz y en Milán por Ambrosio a Simposio, partícipe desde el comienzo del ideario rigorista y siempre sospechoso de complicidad con la secta y, es preciso subrayarlo, obispo de Astorga, es decir, titular de la más antigua sede episcopal galaica documentada si nos atenemos al testimonio dispensado por Cipriano de Cartago a través de su epístola 67 (254 ó 255). Este hecho, unido a los precedentes y al protagonismo que el obispo de Astorga adquiere en las sesiones del I Concilio de Toledo convienen a perfilar la imagen del guía carismático para los galaicos.

En *Caesaraugusta* se negó a consentir en la acusación de maniqueísmo contra los ascetas; con ocasión de los disturbios en Mérida se había alineado con Instancio, Salviano y Prisciliano frente a Idacio, si bien sugería la celebración de un concilio como método de pacificación de las iglesias; en la sede milanesa actúa como representante de la iglesia de *Gallaecia*. En resumen, más que Prisciliano creemos que habría que atribuir a Simposio de Astorga la condición si no de introductor, lo que es improbable, si de protector de la ética ascética como manera primigenia del cristianismo en Galicia, si bien la fama del para unos heresiarca, para los galaicos mártir, Prisciliano relegó su nombre a la categoría de seguidor y, en última instancia, arrepentido.

Precisamente la antigüedad de los usos reputados de priscilianistas en la iglesia del noroeste y su amplificación gracias a la heroización religiosa de los condenados en Tréveris explican la escasa incidencia lograda por la intervención magistral de los titulares de las sedes milanesa y romana. Una ineficacia doble de la que siguió a la consulta a Dámaso de Roma antes de reunir el Concilio de *Caesaraugusta*.

También ahora, en fecha indeterminada, se optó por el concilio para reprochar a los gallegos su desobediencia a lo acordado con Ambrosio y como entonces rehusaron presentarse. Finalmente, ante la indisciplina y la división de la iglesia galaica se convocó un concilio en Toledo dispuesto a actuar como tribunal episcopal. La reunión duró una semana, la primera del mes de septiembre del año 400, y a ella asistieron diecinueve obispos bajo la presidencia de Patruino, metropolitano en Mérida, de los cuales, sólo de uno se menciona la sede: es el caso de *Exuperantius de Gallaecia, Lucensis conuentus, municipius Celenis*. La excepción creemos que se debe al hecho extraordinario de que sólo un obispo en *Gallaecia* compartía las directrices de la Iglesia jerárquica peninsular¹.

Las palabras iniciales y finales recogidas en las Actas transmitidas ponen de manifiesto el tenor de la reunión.

Al principio, tras la relación del nombre de los asistentes se precisa:

«... son los mismos que en otras actas promulgaron la sentencia contra los seguidores de Prisciliano y su herejía» y sigue «...el obispo Patruino dijo: 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

¹ Renunciamos a entrar en el complejo y no resuelto debate concerniente a la transmisión de las Actas de dicho concilio. Remitimos a las páginas que les dedican en sus respectivos trabajos ALDAMA, BARBERO, CHADWICK y CABRERA. Vid. comentario bibliográfico al final de estas páginas.

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».

Al terminar advierten:

«Tengan muy presente también los hermanos y coepiscopos nuestros que deben con toda diligencia esforzarse para que ninguno de los que han sido apartados de la comunión ande reuniendo grupos en los domicilios de las mujeres y lean en ellos los apócrifos...».

De las palabras de apertura de sesiones de Patruino se desprenden dos hechos entre sí concatenados: (1) los padres congregados en Toledo representaban el modelo jerárquico de Iglesia decidido en Nicea que preveía una estructura organizativa copiada de la civil y que para esas fechas (400) -y éste es un dato del mayor interés- todavía no había arraigado en las Hispanias y menos aún en la región del noroeste cuya situación de discordia había dado motivo para el convento; (2) en *Gallaecia*, los partidarios de la vida cristiana al modo apostólico, habían optado por la consecución de las sillas episcopales como medio de fortalecimiento con el efecto de su multiplicación. Hasta doce obispos galaicos nombran las Actas del Concilio sin precisar la localización de sus iglesias. Así y en consecuencia la *sententia* pronunciada *aduersus Priscilliani sectatores et haeresem* por los Padres de Toledo atendió más a cuestiones de disciplina organizativa que a aspectos doctrinales, se centró en prácticas capaces de debilitar la unidad eclesiástica con preferencia sobre las posibles desviaciones del *credo* niceno.

Las profesiones de fe, la sentencia definitiva y los cánones transmitidos en las Actas sostienen esta afirmación. Los propios obispos reunidos compusieron un texto en forma de *chartula* que fue presentado a la lectura de los tres priscilianistas abjurantes, Simposio y Dictinio, obispos y padre e hijo, y el presbítero Comasio. La fórmula repetida por los tres en términos similares expresaba la condena de dos extremos: (1) el rechazo sumario de los escritos de Prisciliano, lo que indica que el *corpus* doctrinal de la que se llama *secta* continuaba siendo el conjunto de Tratados, del que advertíamos, en la primera parte, la ausencia de contenido herético, y, de otro lado, que su consulta seguía siendo usual entre los prosélitos; y (2) se reprobaba de manera enfática y particular la afirmación atribuida a Prisciliano de que «el Hijo de Dios no podía nacer» (*Omnes libros haereticos, et maxime Priscilliani doctrinam, iuxta quod hodie lectum est, ubi immascibilem Filium scripsisse dicitur, cum ipso auctore damno*).

Sin embargo en los Tratados I y II de Würzburg, atribuidos a Prisciliano, se censura con empeño el sabelianismo, herejía familiarizada con ideas semejantes en relación con la teología trinitaria. Por el contrario es comprobable

la filiación priscilianista de la autoacusación de Dictinio que se inculpaba de haber dicho ser una sola la naturaleza de Dios y del hombre. Contrasta la insistencia puesta en la lectura de los escritos heréticos, como prueba de inclinación por la doctrina de Prisciliano, con la escasa exégesis de sus principios. Ni siquiera en el caso de Dictinio, que había aumentado por su cuenta la producción literaria herética, según se hace constar por dos veces, se detalla idea alguna. Sabemos por el *Contra mendacium* de Agustín que había redactado un libro bajo el título de *Libra* mediante el que abogaba por el derecho y la conveniencia del estudio de textos esotéricos, siempre que se dispusiera de criterio suficiente para discernir lo lícito de las doctrinas impropias, justificando así la lectura de los apócrifos por personas expertas en la línea argumentada previamente por Prisciliano. Son postulados que retrotraen a la etapa anterior de la controversia. Queremos llamar la atención sobre la importancia que se reconoce a los libros heréticos como objeto nefando y la unidad conceptual que, a los ojos de los obispos en asamblea, conforman libros, doctrina, herejía priscilianista, secta, según denota su repetición.

El examen de los cánones y la sententia revelan cuáles eran sus reales propósitos.

Junto a la normativa de aplicación general en las iglesias hispanas, tendente a corregir los incumplimientos del clero en materia de celibato y su limitada observancia de la moral cristiana y a reforzar el orden jerárquico de distribución de funciones, las Actas recogen disposiciones de contenido afín al de los dictados del concilio cesaraugustano y por este motivo susceptibles de ser interpretados como medidas dirigidas específicamente contra los priscilianistas galaicos. A través de las prohibiciones se descubre la persistencia de reuniones en domicilios privados, a las que asistían mujeres, en las que se celebraban sesiones de lectura de textos sagrados en ausencia del personal eclesiástico autorizado, a saber, el obispo, el presbítero o el diácono (cc. 6, 9). A esta fragmentación de la comunidad eclesiástica se añadía la división en el seno del episcopado, puesto que frente a los obispos que defendían la *fides catholica* formaban aquéllos contagiados por el *hereticorum schisma* (c. 12), que incluso se habían atrevido, y con éxito, a desplazar de su silla a obispos consagrados. Este era el caso de Ortigio, ordenado en *Celenis* -lo que no significa para *Celenis*, como se ha supuesto-, y que, con Exuperancio, son los únicos obispos galaicos no heréticos aludidos en la reunión. Contra laicos y clérigos contaminados se decreta el aislamiento, bajo pena de excomunión para quien osase entrar en contacto con ellos (c. 15), a cambio se fomenta la desertión de las filas priscilianistas facilitando la recepción de los arrepentidos por los obispos que hubiesen conservado la rectitud (c.12).

Era éste el auténtico problema para los padres congregados, puesto que los priscilianistas habían procedido a ordenar obispos por su cuenta, atendiendo a la solicitud de la *multitudo plebis*. El aumento de las sedes de las que se habían posesionado sus partidarios y la complicación del pueblo en su promoción acrecían la amenaza. El tratamiento que merece Simposio en la sentencia final, posterior a la abjuración, no oculta su lugar prominente en tales irregularidades, puesto que no sólo había contravenido la recomendación de Ambrosio en contra de la ordenación para el episcopado de su hijo, el presbítero Dictinio, asegurando así la continuidad del liderazgo priscilianista en Astorga, sino que, probablemente, también había participado en la consagración de Paterno para la sede de Braga. En otras palabras, fuese o no el oficiante directo Simposio en este segundo caso, el resultado era que un priscilianista investía la dignidad episcopal en la capital de la provincia, *Bracara Augusta*, y otro, su hijo, en la carismática de Astorga. La potencial ejemplaridad del desempeño y el mimetismo consecuente entre las masas hacen verosímil la afirmación de que la mayor parte de *Gallaecia* estaba ganada para el seguimiento de los tenidos por priscilianistas en el 400.

La extensión explica la buena disposición de los toledanos a reconciliar al clero galaico con la sola exigencia de la retractación sobre el texto de la *chartula*. Aún así, sólo Simposio, Dictinio, Paterno, Isonio, Vegetino, obispos, y el presbítero Comasio fueron admitidos a la comunión de los *catholici*, tras haber pronunciado la profesión de fe, y guardaron sus sedes. Herenas y sus clérigos, y Donato, Acurio y Emilio prefirieron seguir el que los padres llaman *consortium perditorum* y fueron por ello depuestos del episcopado.

No obstante, y en previsión de la resistencia que sus resoluciones conciliatorias pudieran encontrar en el resto de los obispos hispanos, tal vez menos proclives a la reconciliación y por ello ausentes de Toledo, los asistentes al convento episcopal tomaron la cautela de condicionar la recepción de los abjurantes a la confirmación de sus decisiones por las sedes de Roma y Milán. Por otra parte, la prudencia política aconsejaba buscar sostén en la sede apostólica para admitir en la comunión y mantener en sus sedes a miembros de una secta herética que había sido perseguida y condenada en juicios públicos por la autoridad civil.

La corroboración papal fue solicitada por Hilario, obispo de sede ignorada, presente en Toledo, que viajó a Roma en compañía de su presbítero Elpidio no inmediatamente después del concilio, sino algunos años después, probablemente en 407, cuando los temores anticipados ya se habían realizado y la solicitud de conformidad se había transformado en una necesaria apelación. En efecto, por la respuesta a esta apelación a la *auctoritas* italiana en su sede romana -es la Epístola 3 del papa Inocencio I (anterior al 408/409) dirigida a

los prelados constituidos en Toledo- conocemos que los obispos de las provincias Bética y Cartaginense se habían negado a asumir las sentencias de reconciliación pronunciadas en Toledo, en particular las concernientes a Simposio y Dictinio, apartándose de la comunión de los allí reunidos y provocando una situación que Inocencio define como *dissensio et schisma ecclesiarum* en *Hispania*. De sus palabras y decisiones podemos deducir que Hilario, en su *relatio*, había tratado de persuadir al obispo de Roma denunciando faltas a la disciplina eclesiástica, incumplimiento de cánones conciliares, transgresión de las reglas en las ordenaciones y, en fin, usurpación de iglesias en otras provincias. Inocencio, invocando los *exempla* de Pedro, Tomás y David en calidad de penitentes reconciliados, ratificó las decisiones del Concilio de Toledo, ahora sancionadas con la *auctoritas* del sucesor de Pedro, y las impuso coactivamente a todo el episcopado hispano al decretar la excomunión por cismáticos contra todos los que en adelante rechazasen las sentencias de Toledo.

Es preciso reparar en la significación del rescripto papal por sus largas consecuencias en el devenir de la iglesia galaica. Por primera vez desde el comienzo del *certamen* la sede romana se manifestaba abiertamente en contra de la facción antipriscilianista, aunque en su intención prevaleciese como propósito apoyar la política de reconciliación y por ende, el principio de la paz y la unidad eclesiásticas.

Así, a la implícita rehabilitación de Prisciliano y sus compañeros de suplicio que siguió a la caída del usurpador Máximo, habría que añadir el refrendo papal a las sentencias conciliatorias de Toledo en, precisamente, 407/408 para completar las causas explicativas del arraigo del priscilianismo en Galicia. Si en la primera fase la ley de Graciano contra los priscilianistas había sido derogada poco después merced a las maniobras de los disidentes en la corte milanesa, en la coyuntura del 407/408 la ratificación papal que, no hay que olvidarlo, se alineaba con los consejos y la política de recepción del influyente Ambrosio de Milán, venía a anular, en la práctica, la fuerza de las condenas de Burdeos y las sentencias de Tréveris. Tal vez este hecho no sea ajeno al dictado en 407 por la autoridad imperial de sendas *constitutiones* contra *Manichaeos sive Priscillianistas* (CTh. XVI, 5,40 y 43). De existir el nexo que sugerimos entre ambas iniciativas nos encontraríamos ante la repetición del procedimiento experimentado en la primera etapa como medio de supresión del contrario.

En cualquier caso el asentamiento suevo en *Gallaecia* después del 429 con la consiguiente sustracción de una parte de la provincia al dominio de la administración romana impidió la aplicación de las disposiciones legales contra los tenidos por heréticos, pero no debilitó en modo alguno, más bien al contrario, las tendencias religiosas tradicionales, vigorizadas indirectamente por el

rescripto papal y acrecidas por la falta de control jerárquico en materia *de ecclesia* que imponía el aislamiento político. Además, los suevos eran paganos, de manera que la parte del clero galaico adiestrado por Simposio y Dictinio podía desarrollar su predicación sin obstáculos de consideración.

En esta secuencia de hechos se inscribe el testimonio proporcionado por Orosio sobre el priscilianismo galaico en el primer veintenio del s. V. Como se sabe era presbítero y, según indicios fidedignos, de Braga. Se habría trasladado a África en fecha indeterminada entre el 409 y el 415 no tanto por temor de los bárbaros cuanto en busca de la *auctoritas* de Agustín en favor de sus posiciones antipriscilianistas (que pudieron suceder a posiciones inicialmente propensas, si hacemos caso de Braulio de Zaragoza, quien incluye a Orosio entre los inficionados por los heréticos, luego corregido por el de Tagaste [*Ep.* 44]). Con este designio habría compuesto, a instancias del de Hipona, un *memorandum* de los errores de los priscilianistas concebido como pretexto para su ulterior refutación. Dicho en otras palabras, Agustín habría requerido una descripción pormenorizada de las desviaciones priscilianistas antes de pronunciarse sobre un asunto en torno al cual faltaba la unanimidad de juicio y cundía la confusión. Se comprende así mejor el esmero puesto por Orosio en catalogar los extravíos achacados a los priscilianistas y la elección como modelo para su descripción -según la loable hipótesis de Vollmann- de la *Apología* personal que Itacio habría redactado después de las condenas de Tréveris para dar cuenta a los obispos galos de su intervención como acusador en la causa capital, y que, hay que suponer, abundaría en las imputaciones que con anterioridad habían probado su eficacia. Esta dependencia explicaría que la inculpación mayor contra los priscilianistas continuase siendo la de maniqueísmo en la pieza resultante, a saber, el *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, al que, como el título precisa, se añadió la descripción de los errores origenistas dado que algunos, por ejemplo los dos Avitos compatriotas de Orosio, en su obsesión antipriscilianista habían caído en el origenismo. Sobre este fundamento textual y doctrinal confeccionó Agustín, a título de respuesta a la pretensión del hispano, su tratado antiherético y condenatorio *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* (415), desde entonces sustento escrito para las posteriores interpretaciones del ideario priscilianista, cuyo arquetipo, insistimos, sería el testimonio compuesto por su principal acusador.

La misma finalidad, el fortalecimiento ideológico con miras a su pugna, tendría el siguiente viaje de Orosio a Palestina, a donde le envió Agustín para que fuese instruído por Jerónimo y, quizá también, para que auxiliara al padre oriental en su lucha contra Pelagio. De hecho el galaico combatió ante los obispos reunidos en Concilio en Jerusalén (415) los postulados pelagianos exponiendo las ideas de Agustín y las decisiones del Concilio de Cartago del 412, aunque

tal vez con más vehemencia que inspiración, pues, de resultas, se ganó la acusación de herético por parte de Juan, obispo de la ciudad y valedor de Pelagio. Orosio se defendió escribiendo su *Liber Apologeticus*.

A pesar de estos menesteres mantenía su intención de regresar a *Gallaecia*, de otro modo no se entendería su compromiso con otro presbítero galaico, de nombre Avito, procedente como Orosio de Braga y desplazado a Palestina después del 409, para transportar a la común patria de origen las reliquias de San Esteban que aquél le había confiado, así como la carta de acompañamiento dirigida al obispo de la ciudad, entonces Balconio. Por ella conocemos estos avatares y las recomendaciones y elogios -¿necesarios?- de que era objeto Orosio en la voz de su colega en el presbiterado. Sin embargo, no llegó a cumplir este cometido. Después de una breve estancia en Africa y tras asistir al Concilio de Cartago (416) se dirigió a Mahón. Allí depositó las reliquias del beato y volvió a Africa donde emprendió -o continuó- la redacción de sus *Historiae (aduersus paganos)* en obediencia al *praeceptum* de Agustín. Ignoramos las razones que le movieron a interrumpir su viaje en las Baleares, motivos que tampoco procura el obispo Severo de Menorca en su *Epistula* sobre los restos sagrados recibidos (417), pues se limita a constatar la intención primera de Orosio y su abandono. Es posible que su paso por las Islas obedeciera no sólo a razones estratégicas - considerar el itinerario hacia Braga a través de la Tarraconense más seguro que el que discurría por la Bética y la Lusitania- sino también a su deseo de encontrarse allí con el teólogo Consencio, corresponsal de Agustín y en aquel momento empeñado en la identificación y denuncia de priscilianistas en la Tarraconense por medio de un monje, llamado Fronto al que había encargado la indagación, como hemos sabido merced al descubrimiento de la *Ep. 11** de Consencio a Agustín (419). De él -que conocía el opúsculo de Dictinio titulado *Libra*- pudo recibir información precisa sobre las circunstancias políticas en *Hispania* y, en particular, sobre la vitalidad adquirida por los priscilianistas al amparo de las invasiones y el seguimiento obtenido entre la aristocracia tarraconense hasta alcanzar a miembros de la familia del *comes Hispaniarum* Asterio. Para nosotros la epístola en cuestión es prueba inconfutable de que en la primera mitad del s. V el priscilianismo no era un fenómeno exclusivo de la *prouincia* de *Gallaecia*. De acuerdo con esta constatación preferimos marginar de nuestro estudio la referencia a Baquiario, asceta hispano del final del s. IV o comienzos del V, que habría presentado ante el obispo de Roma una profesión de fe -*De fide*- para librarse de la acusación de herético vertida contra él por el solo hecho de provenir de una provincia herética, puesto que no tenemos certeza de que la *prouincia* en cuestión sea *Gallaecia* y no parece aceptable desde el punto de vista metodológico fundamentar una interpretación hipotética en otra, debilitada ahora por la carta de Consencio.

Junto al ejemplo de Orosio, el de los dos clérigos de Braga de nombre Avito -distintos del Avito citado a propósito de las reliquias- demuestra que tras el 409 y ante las dificultades para recurrir al poder civil, dado el desorden político causado por la penetración de los bárbaros, se pretende la condena de los priscilianistas en materia de doctrina y por las autoridades eclesiásticas. Si Orosio había acudido a Agustín, uno de los Avitos lo hizo a Jerusalén y el otro a Roma. Al volver traían respectivamente obras de Orígenes, en la traducción de Jerónimo y Rufino, y del neoplatónico convertido al cristianismo Mario Victorino. Sin embargo, el grado de la reflexión teológica en *Gallaecia* debía de ser tan bajo que el afán por combatir el peligro priscilianista con textos degeneró en la extensión del origenismo.

Los dos extremos apuntados, es decir, la correlación entre, primero, la invasión y, después, el establecimiento suevo en *Gallaecia* y la perduración vivificada de los usos priscilianistas, de un lado, y, de otro, las tentativas del clero galaico no priscilianista para demostrar el error doctrinal de sus antagonistas mediante su reprensión por señalados y reconocidos representantes de la *auctoritas* eclesial, con el inevitable efecto del mantenimiento de la discordia y la división en el seno de la Iglesia, ambos procesos decimos, prosiguen su desarrollo a mediados del s. V y son objeto de comentario y consignación por parte de personas implicadas en el conflicto, pertenecientes al clero y antipriscilianistas. Hablamos del obispo de *Aquae Flaviae* (Chaves), Idacio, de Toribio, obispo de Astorga y del titular de la sede romana León (Magno).

El primero, paradigma del obispo convertido en jefe de la comunidad, a la que gobierna y representa ante los suevos y los romanos a partir de su consagración en 427, desde la perspectiva de la segunda mitad del siglo y con la concisión que exige el canon de la *breuitas* como módulo estilístico propio de la *Chronica*, resume la situación de *Gallaecia* al comienzo de su obra con estos términos: *et, quod est luctuosius, intra extremam uniuersi orbis Gallaeciam, deformem ecclesiastici ordinis statum creationibus indiscretis, honestae libertatis interitum et uniuersae propemodum in diuina disciplina religionis occasum ex furentium dominanti permixta iniquarum perturbatione nationum haec iam quidem inserta* (Praef. 7). Dicho de otro modo, aplicando el criterio de selección exigido por el género, destaca el hecho para él *luctuosius*, a saber, las irregularidades en las ordenaciones eclesiásticas y el declive de la disciplina, de la promulgación y observancia de dictados canónicos, y lo vincula con la dominación bárbara. Tras lo expuesto en líneas anteriores no es difícil entrever en su juicio una referencia implícita a la apropiación de sillas episcopales por priscilianistas.

En concordancia con el hecho sintomático del desorden eclesiástico en *Gallaecia* adelantado en el prefacio no cabe sino interpretar como ejemplo de

tales anomalías la mención de la ordenación en 433 de Pastor y Siagrius para el episcopado -no se concretan las sedes- en contra de la voluntad del obispo de Lugo Agrestio (*In conuentu Lucensi, contra uoluntatem Agresti Lucensis episcopi, Pastor et Syagrius episcopi ordinantur. Chron.* 102). Con base en la identificación de Pastor y Siagrius con los dos eclesiásticos citados por Genadio de Marsella en calidad de autores de obras en defensa de la fe y anatema de las herejías y, en particular Pastor, de manera expresa, de la priscilianista (*De uir. ill.* 65 y 76), se ha conjeturado que Agrestio representaría al clero herético en connivencia con los dominadores suevos y opuesto a la promoción episcopal de tan reputados defensores de la ortodoxia (Tranoy, 1974, II, 68-69). Sin embargo, las Actas del Concilio de Orange del 441 registran la presencia de Agrestio *ex prouincia Gallaciae ciuitate Lucentium*, dato difícil de concertar con su presunta condición de herético. Por ello y respetando el criterio de ejemplificación anticipado por Idacio, y dados los antecedentes de sospechosos de priscilianismo después arrepentidos y autores de obras condenatorias al respecto -el mismo Orosio, si creemos a Braulio, o Baquiarario, aunque no sea galaico o, como veremos, el propio Toribio- preferimos interpretar la noticia de Idacio en su sentido literal y atribuir a Agrestio la ortodoxia frente a la anticanónica ordenación de Pastor y Siagrius, que, en el caso de ser efectivamente los homónimos catalogados por Genadio, pudieron más tarde, como otros, desdecirse de su primitiva inclinación religiosa y merecer ser retratados como varones ilustres y abogados de la fe frente a la herejía.

Además de su prestigio político -actuó como embajador ante Aecio en 431 y medió en el armisticio suevo-galaico del 433- hubo de ser la convicción antipriscilianista de Idacio la razón que le convirtió, junto con otro obispo Ceponio, de sede desconocida, en destinatario de la denuncia, en forma de epístola, escrita por cierto Toribio contra sus coterráneos antes del 445 (*Epistula ad Idacium et Ceponium episcopos*). Gracias a ella disponemos de un informe puntual sobre el estado del priscilianismo galaico a mediados del s. V, así como de la actuación de algunos complicados.

Toribio centra su relación en el que le parece el más elocuente y grave exponente de la situación religiosa en *Gallaecia* al regresar de una larga *peregrinatio* por distintas provincias que no precisa: la confusión y mezcla en que conviven los seguidores del *error* y los que interiorizan la *fides catholica* hasta el extremo de compartir el mismo altar (*et impiissime, quod est cunctis deterius, ad unum altare diuersis fidei sensibus conuenitur*). Esta tolerante coexistencia hace imposible discernir entre la recta creencia y la desviación. El mismo, antes de emprender su viaje espiritual, consideraba *optima* las que después de entrar en contacto con los *meliores* le parecen *praua* y *deterrima*, confesión que, si por una parte, evidencia su anterior participación en las prácticas para las que ahora

reclama censura episcopal -un dato de interés para comprender su conducta-, por otra, revela la exigua consistencia del pensamiento teológico para el momento. Su culpa le exige subrayar la contumacia de los heréticos y mostrar consternación al reencontrar intactas *traditiones* que la *Ecclesia catholica* había condenado tiempo atrás y que él creía abolidas.

Hace descansar la responsabilidad de tal escenario no sólo en la obstinación de los que conservan o han perseverado en el antiguo error de sus blasfemias, sino también en el retrainamiento, que es sumisión, de quienes no los combaten. Y puesto que se estaba dirigiendo a dos obispos galaicos implícitamente acusados de inhibición, añade la causa última: los *mala temporis nostri* que han impedido la celebración de sínodos y la difusión de sus decretos, motivo que ya leíamos en el prefacio de Idacio.

Su intención es promover la investigación que permita identificar a los heréticos y obligarlos a abjurar o en caso contrario, una vez más, expulsarlos de la comunidad. Es la actitud que él ha observado fuera de *Gallaecia*, durante su *peregrinatio*, en aquellas iglesias *quae in unitatis communionem consistunt*.

Para cumplirla define los indicios que habrán de permitir el descubrimiento de los priscilianistas y que dan prueba de su perfidia: son dos y, de nuevo, los mismos: (1) el magisterio público de libros apócrifos en lugar de los santos evangelios y (2) su afinidad con los maniqueos, puesto que veneran escritos de alta estima entre los discípulos de Manes, tales los *Acta Sancti Thomae*, *Acta Sancti Andreae*, *Acta Sancti Joannis* y el *blasphemissimus* libro titulado *Memoria Apostolorum*.

Por último, fiel a la tradición de ocultismo en relación con la secta evocada igualmente en la *Ep. 11** de Consencio, les atribuye la posesión de libros secretos reservados a los *perfecti*. En fin, y para cubrir todas las posibilidades lógicas, los tiene por autores de *cauillationes* que no se encuentran en texto alguno.

Completa su denuncia con un inventario de los apócrifos (*sub titulis suis*), con indicación en cada caso de las *blasphemiae* correspondientes y su personal refutación (*pro sensus mei qualitate respondendi*), en un acto que parece exhibición de su incuestionable ajenidad a la herejía.

Tres hechos suceden en el tiempo a la *relatio* de Toribio en los que no podemos ver sino consecuencias que esclarecen la auténtica finalidad de la misma.

El primero es la ordenación de Toribio como obispo para la antigua sede de Simposio, es decir, y no por casualidad, Astorga. El segundo es el descubrimiento en 445, tras las averiguaciones practicadas por Toribio, de

maniqueos que se ocultaban en *Asturica* desde hacía años (Hydat. *Chron.* 130). Después de ser interrogados por el mismo Toribio e Idacio, el resultado de la investigación habría sido remitido a Antonino, obispo de Mérida -tal vez destinatario de las instrucciones contra los maniqueos dictadas en el mismo año por el obispo de Roma (Hydat. *Chron.* 133)- que a su condición de metropolitano de la Lusitania unía el ascendiente de la jefatura religiosa de la ciudad que había sido capital del vicariato de las Hispanias y, no es un detalle menor, había albergado al más pertinaz obispo antipriscilianista, Idacio.

La persecución de Toribio, ahora dotado del carisma *episcopal*, contra maniqueos no era episódica: en 448 huye de Astorga Pascencio, un maniqueo romano, dirigiéndose a Mérida -¿buscando protección?- donde, tras ser oído por Antonino, se le expulsa. Aunque Idacio, autor de la noticia, no cite a Toribio (Hydat. *Chron.* 138), se puede sospechar su intervención en el asunto.

En otro orden, si bien es cierto que Toribio, como Idacio, distingue entre los seguidores de Prisciliano y los de Manes, sin embargo, el parangón que teje entre unos y otros, en materia de ideas y prácticas, de manera tan casuística en la Epístola comentada permite pensar que otra vez se consiguió la condena de priscilianistas acusándolos de maniqueos.

Acredita esta sospecha el tercero de los actos anunciados: antes del 21 de julio del 447 Toribio reclama la sanción papal a sus iniciativas pasadas y futuras y, entre éstas, la celebración de un concilio antipriscilianista general o, en su defecto, galaico, por medio de una *epistula familiaris* que envía al obispo de Roma, entonces León, a través de su diácono Pervinco. Aunque la misiva en cuestión no se nos haya transmitido, no obstante, es posible rehacer su temática a partir de la respuesta del pontífice romano (*Ep.* 15). En ella Toribio amplificaría -con tintes denigratorios a tenor de las calificaciones que su corresponsal dedica a los priscilianistas- los argumentos expuestos en la anterior a Idacio y Ceponio, remarcando la extensión de la *fetidissima sentina* de los priscilianistas, agravada por la caída en el error de algunos sacerdotes, y repitiendo las razones explicativas antes aducidas: las circunstancias políticas que impedían la colaboración entre las instancias civiles y las eclesiásticas en la represión de la herejía, la consiguiente falta de reuniones episcopales de donde pudieran emanar cánones disciplinarios y, por ende, el mantenimiento de la ignorancia en materia *de religione*, hechos todos que facilitaban a los heréticos, robustecidos por su rango sacerdotal, la predicación pública de sus doctrinas en lugar de las Escrituras. Incorpora, además, el recordatorio de sus *magistarum artium profana secreta*.

El de Astorga valida sus asertos remitiendo junto a la carta un apéndice documental integrado por *commonitorii series* y *libelli* que reproducen los errores

priscilianistas, clasificados en 16 proposiciones, y las correlativas enmiendas confutatorias elaboradas por él. Entre las primeras, además del eco de la literatura antipriscilianista, ya para estas fechas tópica, constituida por los cánones de Zaragoza y Toledo, quizá la *Apología* de Itacio, el *Commonitorium* de Orosio y las opiniones de Agustín, se observan nuevas acusaciones que pueden proceder de la experiencia directa de Toribio con la secta en *Gallaecia*, por ejemplo las que figuran junto a los números 13 (establecer relación entre las Escrituras del Canon y los Patriarcas que simboliza las doce virtudes que mejoran al hombre) y 15 (alterar deliberadamente los textos bíblicos). Las restantes aproximan el credo priscilianista de manera sustancial al de los maniqueos y, en menor medida, al de sabelianos, patripasianos y arrianos.

En su contestación León de Roma refrenda los juicios y proposiciones de Toribio deduciendo de los escritos del hispano las semejanzas entre priscilianistas y maniqueos (*Faciunt hoc Priscillianistae, faciunt Manichei, quorum cum istis tam foederata sunt corda, ut in solis nominibus discreti sacrilegiis autem suis inueniantur uniti...In execrabilibus autem mysteriis eorum, quae quanto immundiora sunt tanto diligentius occuluntur, unum prorsus nefas, una est obscenitas et similis turpitudod... et qui per omnia sunt in impietate sensuum pares, non possunt in sacris suis esse dissimiles... Ep. 15, 16, 6; 7; 10*), opinión que refuerza alegando su reciente intervención en un juicio, en Roma, contra ocultos seguidores de los desvaríos de Manes. Elogia, por tanto, el mérito de los *patres* y príncipes que condenaron y arrojaron de la Iglesia a los súbditos de tan *nefanda haeresis*, en clara alusión a los acontecimientos del 385, y no duda en dar su conformidad a la petición de Toribio de convocar un concilio en *Gallaecia* con objeto de requerir la abjuración de los sacerdotes heréticos o proceder a su expulsión del colegio episcopal. Al efecto hace llegar, a través de Pervinco, cartas conminatorias a los obispos de la Tarraconense, Cartaginense, Lusitania y Gallaecia. En previsión de que las circunstancias políticas obstaculizaran su realización el pontífice aconseja la celebración de un convento exclusivamente galaico que habrían de convocar Toribio, Idacio y Ceponio.

La obediencia al dictado papal dió lugar a un concilio habido probablemente en 447, donde, según anota Idacio, algunos se retractaron falsamente de su error aprobando el documento *-disputatio-* enviado por León con este fin (*Romanae ecclesiae XLII, praesidet episcopus Leo: huius scripta per episcopi Thoribi diaconem Peruincum contra Priscillianistas ad Hispanienses episcopos deferuntur. Inter quae ad episcopum Thoribium, de obseruatione catholicae fidei et de haeresum blasphemiiis, disputatio plena dirigitur, quae ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio. Chron. 135*).

Si procedemos a comparar las cartas de Inocencio y León a los obispos hispanos, separadas por cuarenta años, constatamos que el núcleo del conflicto seguía siendo el dominio de las sedes episcopales y que el asiento mayor en *Gallaecia*, a mediados del s. V, correspondía no a los partidarios de la disciplina conciliar o del dictado papal sino a los fieles a la enseñanza de los escritos sagrados, incluidos los extracanáonicos o los compuestos por sus santos Prisciliano y Dictinio. Sin embargo, de la colación se desprende también que la política de tolerancia y reconciliación propugnada por los padres toledanos y ratificada por el obispo de Roma entonces había mudado en la vuelta a la delación, la inculpación de maniqueísmo y, ante la imposibilidad de recurrir a las instancias civiles como aliadas en la represión, la solicitud del dictado papal, también convertido a los métodos coactivos. Este hecho concuerda con la insuficiente penetración del dogma definido por la Iglesia organizada, que sólo mejoró a raíz de la conversión de los suevos al arrianismo en los años sesenta. Tanto Idacio cuanto Toribio y León apuntan de manera preclara la razón por la cual la que ellos consideran herejía se había impuesto sobre la *fides catholica*: la falta de cooperación entre la jerarquía eclesiástica y la civil, impedida por la implantación del poder bárbaro y, además, pagano. Si después del 409 resultaba difícil, tras el 429 era imposible aplicar la dura legislación imperial contra la herejía y, en particular, contra el priscilianismo y sabemos que, además de la difusión del cristianismo entendido como doctrina, el hecho decisivo en la cristianización de la sociedad fue, con la conversión del príncipe, el constante apoyo que el aparato de Estado, a partir del 380, prestó a la *ecclesia* como estructura organizativa en forma de disposiciones legales contra el paganismo y las desviaciones del credo niceno. Por encima de las particularidades locales creemos que es ésta la causa fundamental, no la única, que explica la perduración de los usos priscilianistas en *Gallaecia* hasta el s. VII. De hecho su eliminación siguió a la conversión de los suevos al catolicismo como atestiguan las actas del Concilio de Braga del 561. Pero ésta es ya materia de otro estudio.

Apéndice: El debate historiográfico en torno al priscilianismo

Si resulta cierta la reflexión de que todo historiador, en su labor como tal, es hijo de su época, lo es más aún que el subjetivismo encuentra en el ámbito de la historia de las religiones el terreno de aplicación más fértil. El principio se multiplica en sus consecuencias cuando el objeto de estudio es el Cristianismo y, dentro de éste, cuestiones susceptibles de definición doctrinal, como son las comprendidas de modo sumario bajo los términos antinómicos -ampliamente significativos en su exégesis etimológica- de ortodoxia y herejía. Nuestro propósito es mostrar en qué medida el tratamiento historiográfico de Prisciliano y el priscilianismo es tributario de este tipo de aproximación mediatizada y de qué modo le han afectado las tendencias historiográficas ensayadas en el estudio de la Antigüedad Tardía.

La amplitud del material que se debe inventariar de un modo crítico impone la selección, para la que nos hemos guiado por el criterio de comentar los títulos cuya publicación haya supuesto la aportación de novedades explicativas o metodológicas para el conocimiento del fenómeno, en tanto que se omiten aquellos otros de contenido ratificador o confirmatorio respecto de los primeros. Las deficiencias derivadas de este procedimiento se pueden corregir mediante la consulta del amplio capítulo dedicado a «Die Forschung» por B. VOLLMANN, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien 1965, 9-49 o en M. V. ESCRIBANO PAÑO, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza 1988, 1-39; EAD. «**Breviario de historiografía sobre el priscilianismo**», *Congreso de Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España*, Madrid 1988, 229-235; EAD. «**Heterodoxia e historiografía**», *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica* (eds. F. GASCO y J. ALVAR), Sevilla 1991, 137-160 y, además, en J. M. BLAZQUEZ, «**Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. estudio de la investigación moderna**», *I Concilio Caesaraugustano*, ed. G. FATAS, Zaragoza 1981, 65-121 y J. E. LOPEZ PEREIRA, «**Prisciliano de Avila y el priscilianismo desde el s. IV a nuestros días: rutas bibliográficas**», *Cuadernos Abulenses* 3, 1985, 13-77.

Hasta nuestros días el debate historiográfico en torno al priscilianismo ha tenido como problema común la dilucidación del carácter ortodoxo o heterodoxo del grupo y, si bien era vario el grado de interés que merecía en los diferentes análisis, la referencia y el pronunciamiento sobre el asunto han venido pare-

ciendo ineludibles. El resultado de este juicio doctrinal a posteriori -inocencia o culpabilidad respecto de la acusación de maniqueísmo- servía para fundamentar o argumentar las diversas interpretaciones.

El comienzo de la polémica en torno a la rectitud doctrinal o el carácter herético de la secta sobre bases documentales data de 1886, año en el que Schepss dió a conocer el hallazgo en Würzburg de once piezas que él atribuyó a Prisciliano: **G. SCHEPSS**, *Priscillian, Ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des IV Jahrhunderts*, Würzburg 1886. Hasta entonces, las únicas fuentes disponibles eran todas ajenas al grupo y unánimes, con la excepción de Drepanio Pacato -menos explícito-, en su consideración del priscilianismo como una herejía. El acuerdo que revelaban entre las jerarquías eclesiásticas y civiles en el veredicto de culpabilidad contra los priscilianistas fue considerado suficiente por los historiadores de la Iglesia desde el s. XVI para catalogar a Prisciliano y sus seguidores como heterodoxos.

Así constan en dos significados representantes de la historiografía barroca, enfrentados en sus credos -luterano, uno, el otro, católico- pero concordantes en su dictamen sobre los hispano-galos: Matija Vlacic, latinizado **FLACIUS ILLYRICUS** y acusado de maniqueísmo, y el campeón de la ortodoxia, discípulo de Felipe Neri, **CESARE BARONIO**. El primero proyectó una *Ecclesiastica historia integram Ecclesiae Christi ideam...secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens*, -comenzó a aparecer en Basilea en 1559- a través de la cual reivindicaba para la iglesia reformada la continuidad con la primitiva frente a Roma. Según su ordenación por siglos, las referencias al priscilianismo figuran en las *Quarta* y *Quinta centuria*, tituladas *De haeresibus* (IV) y *De ritibus et ceremoniis* (V), que no dejan lugar a la duda sobre la clasificación de Prisciliano y sus prosélitos en la larga y documentada tradición que recoge el dalmata. La respuesta ortodoxa, bajo los auspicios de Pío V, correspondió a C. Baronio en sus *Annales ecclesiastici I-XII*, Romae 1588-1607, después editados por G.D.MANSI en 38 tomos impresos en Lucca 1738-1779. Hacer de la reprobación de la herejía uno de los ejes de la *narratio rerum gestarum*, privilegió las alusiones al priscilianismo por la ejemplaridad de la represión entonces cumplida, que no escandalizaba en un ambiente post tridentino.

La recopilación documental puesta en circulación por tales historiadores se vió enriquecida por las eruditas citas sobre la cuestión presentes en las colecciones de concilios entonces publicadas -**GARSIA LOAISA**, *Collectio conciliorum Hispaniae*, Madriti 1593, 31-66, 86-91, 115-127 y 165-197; **Ph. LABBEUS** -**G. COSSARTIUS**, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta...* Lutetiae Parisiorum 1671-1672. T.II, 1009-1012, 1222-1241; T.III, 1465-1466; T.V, 836-845; **J. SAENZ DE AGUIRRE**, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae, et novi orbis, epistolarumque decretalium celebriorum*,

necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectatum: cum notis et dissertationibus, quibus sacri canones historia ac disciplina ecclesiastica, et chronologia, accurate illustrantur I-IV, Romae 1693-1694. T. II, 113-122, 130-167, 202-222, 222-229, 316-324- y posibilitó el tratamiento unitario del priscilianismo dentro de la *Historia Ecclesiastica* de **S. LENAIN DE TILLEMONT** -*Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris 1693-1712, T. VIII, 491-527, 791-797; T. XV, 448-458, 893-894- superándose así la estricta visión crono-heurística, pero sin alterarse la calificación de los condenados transmitida desde su suceso.

Los más antiguos estudios monográficos sobre el priscilianismo, ya en el s. XVIII y bajo las consignas culturales de la Ilustración, son los debidos a los anónimos autores del *Bachiarius Illustratus, sive de priscilliana haeresi dissertatio. Racolta diopuscoli scientifici e filologici* XXVII, Venezia 1742, 61-157, a **S. DE URIES** (*Dissertatio critica de Priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus* Ultrajecti 1745), **Fr. GIRVESIUS** (*De historia Priscillianistarum dissertatio in duas partes distributa, ordine chronologico digesta*, Romae 1750) y **P. Th. CACCIARI** (*De Priscillianistarum haeresi, et historia*, Romae 1751, 210-283) que se aplicarán, con un más depurado procedimiento, a reforzar el tratamiento heresiológico de los priscilianistas.

El primero en cuestionar la tradición heresiológica sobre Prisciliano y en proponer su explicación dentro de las coordenadas de la espiritualidad tardía y la Iglesia de Estado teodosiana fue el teólogo pietista **G. ARNOLD** (*Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testament biss auff das Jahr Christi* 1688, I-II, Frankfurt am Mayn, 1700, I,4,8). La nueva orientación se inscribía en el marco de una pretendida relación imparcial sobre las herejías que excedía los límites de la historia eclesiástica basada en la controversia luterano-romana para ensayar una historia del cristianismo. El Prisciliano-*homo Christi* que él había delineado fue alimentado de modo particular en los medios protestantes germanos, cuando aún no se conocían los Tratados de Würzburg. Los disidentes confesionales encontraban en un episodio del pretérito motivo para desautorizar en sus decisiones a la iglesia romana de su presente.

El sentido crítico gestado durante el Siglo de las Luces en los planos de la heurística y de la interpretación razonada se proyecta en el discurso histórico decimonónico en torno al priscilianismo, en particular en la obra de **J. H. B. LÜBKERT**, *De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis*, Hauniae 1840. Schepss primero -en la *praefatio* a las piezas de Würzburg- y después Vollmann celebraron sus usos de trabajo y su capacidad crítica para trasladar el estudio del priscilianismo al campo semántico de la historia, aunque fuese el de la «fáctica», mediante la fundamentación de sus conclusiones en torno a la

procedencia de la condena sobre el comentario y el cotejo de los textos. El mismo propósito de determinar cómo sucedieron realmente los hechos persigue J. BERNAYS (*Über die Chronik des Sulpicius Severus, ein Beitrag zur Geschichte des classischen und biblischen Studien*, Berlin 1861, después incluida en H. USENER, en *Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays*, Berlin 1885, 81-200), en su exégesis de la *Chronica* de Sulpicio Severo. El *locum postremum* que allí ocupa el priscilianismo (II, 46-51) se convierte en objeto de estudio detallado a través del seguimiento ordenado del relato, del que procura discernir la verosimilitud histórica, en particular la que correspondería al proceso de Tréveris, prestando especial atención a los aspectos jurídicos del conflicto a partir del comentario del lenguaje forense utilizado por el aquitano para describirlo. Procuró, -y es su mayor mérito-, desde la óptica del derecho, explicar el posicionamiento de Sulpicio cuando admite el carácter herético de los priscilianistas, pero censura la traslación de una causa eclesiástica ante jueces civiles. Abría, de este modo, líneas de indagación largamente cultivadas después. Aunque el tenor predominante en la literatura priscilianista del XIX era el inculpatorio, no obstante, la duda sembrada por Arnold había arraigado lo suficiente como para inducir a pensar en razones extrareligiosas, de índole política, capaces de explicar la condena de Prisciliano.

Entre nuestros estudiosos, las tendencias historiográficas sobre el certamen -durante este tracto de tiempo anterior a 1889- se evidencian en los títulos de las obras que albergan su examen: por una parte, la *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias. Antigüedad. Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Sillas, con varias Disertaciones críticas I-XXIX*, Madrid 1747-1775, del agustino E. FLÓREZ, después continuada por M. RISCO; por otra, la *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880-1882 de M. MENÉNDEZ Y PELAYO. Su inclusión en la historia de la iglesia y su tratamiento heresiológico quedan manifiestos. En la primera, la atención al priscilianismo se contagia de las directrices generales de la obra que procura «reconstruir» el pasado cristiano de las distintas diócesis hispanas refiriendo «su situación, creación y antigüedades (monedas, monumentos, inscripciones...), sus obispos, sus pueblos, conventos e iglesias, con los abades, abadesas y los santos que digan especial relación con la iglesia o diócesis de que se trata». Así, de los priscilianistas se estudió: «el uso que hacen de los himnos vulgares; noticias de ellos en Palencia; su relación con el primer concilio de Toledo; su relación con los concilios de Zaragoza», y de Prisciliano: «su obispado en Avila; historia de las cosas de Prisciliano, por Sulpicio Severo; sobre si se celebró algún concilio en Lugo contra él en el s. V». En la segunda, los priscilianistas son tachados de secta gnóstica de raíz maniquea, de acuerdo con el veredicto emitido por las jerarquías eclesiásticas y civiles en el s. IV. En una clara muestra de explicación monolítica, Menéndez y Pelayo,

guiado por el afán de «establecer la verdad», acepta como sacralizadas en su origen las apreciaciones de Jerónimo, Agustín, Orosio, León Magno, sin permitirse la duda: «Por dicha, los testimonios que nos quedan, merecen entera fe: Orosio, por español y contemporáneo; los Padres que formularon la *Regula fidei*, por idénticas razones, y San León, porque reproduce con exactitud las noticias que le comunicó Toribio, a quien hemos de suponer bien informado a lo menos de la doctrina *externa* de los priscilianistas, puesto que él mismo nos dice que había amaestramientos y ritos arcanos». Entre uno y otro, pueden emplazarse las opiniones que el ideario priscilianista merecía a los ojos de A. LOPEZ FERREIRO, en los que pretendían ser *Estudios histórico-críticos sobre el priscilianismo en Galicia*, Santiago de Compostela 1878: «execrable dogma», «miasma metafísico corrompido», «fétida exhalación»; y sobre Prisciliano: «Ocultaba un corazón depravado y suelto a toda clase de libertinaje. Una pasión descollaba, sin embargo, en aquella alma presa de los más abominables vicios, el orgullo que le llevaba a considerarse superior a los demás hombres. A esta pasión satánica, que tenía por mira hacerse parecer igual a Dios, servía de guía su astucia».

Así pues, antes de 1886, cuando se disponía casi exclusivamente de fuentes ajenas a la secta y de signo antipriscilianista, el interés historiográfico por el movimiento se debía, fundamentalmente, al hecho no del todo cierto, de que sus seguidores pasaban por haber sido los primeros herejes condenados a muerte. En sí mismo, el fenómeno era catalogado como una desviación en la historia del cristianismo y, dada la implicación eclesiástica en su sangriento desenlace y el credo católico o la profesión de la mayor parte de los estudiosos, prevaleció entre ellos la opinión inculpatoria en la débil polémica sobre su ortodoxia o heterodoxia. No obstante, se pusieron las bases de lo que habría de ser la crítica a esa tradición heresiológica al subrayar los componentes ascéticos del fenómeno y optar por un análisis político-jurídico.

El material documental en el que se había apoyado la indagación cambiaron radicalmente entre 1886 y 1889. En el primero, el profesor bávaro G. Schepss daba a conocer el hallazgo de once piezas anónimas de contenido apológético y homilético en el *codex Mp.th.q.* de la biblioteca de la Universidad de Würzburg, para las que proponía, ateniéndose a criterios de crítica interna, la autoría de Prisciliano: G. SCHEPSS, *Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des IV Jahrhunderts*, Würzburg 1886; ID. «Die Sprache Priscillians», *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* 3, 1886, 309-328. En el segundo, concluía la preparación de los once Tratados así como la revisión de los cánones a las epístolas paulinas y al fragmento transmitido por Orosio, para su edición conjunta en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*: («Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque

commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss. Accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum», *CSEL* 18, Vindobonae 1889, VIII).

Desde entonces se disponía de fuentes salidas de manos priscilianistas, con las que comparar las ajenas al grupo y proceder a una nueva evaluación de sus afirmaciones, sobre todo, las transmitidas por Sulpicio Severo en la *Chronica*, toda vez que su *interpretatio* resultaba contradicha en extremos de tanto alcance en el discurso ulterior del conflicto como las decisiones del Concilio de Caesaraugusta, o puestas en evidencia omisiones tales como las relativas al episodio de Mérida. Era posible intentar la reconstrucción del pensamiento priscilianista y apreciar su proclividad o distanciamiento respecto del gnosticismo y el maniqueísmo que se les atribuía. Parecían cognoscibles por vía inmediata su propósito religioso y autodefinición, su opinión respecto a los apócrifos, las circunstancias y antigüedad de la acusación de magia, su actitud ante la jerarquía eclesiástica. Y, en consecuencia, se hacía obligatorio reconsiderar los pronunciamientos en torno a la heterodoxia del grupo y las justificaciones vertidas sobre la condena que la presuponía.

Finalmente, el descubrimiento demostraba el carácter abierto del tema de estudio al revelar la posibilidad de que existieran otros textos de autoría priscilianista o contrarios a la secta, en aquel momento ignorados.

Durante decenios y dentro del más puro intento por «bloss zeigen wie es eigentlich gewesen» el debate sobre gnosticismo/maniqueísmo de la secta siguió centrando la atención, convirtiéndose la polémica en el objeto histórico por sí mismo, si bien, y dentro de la dinámica de la contestación, primó la opinión exculpatoria frente a la que había signado el tiempo anterior. Se trataba de averiguar en unos casos, de probar en otros, si habían existido motivaciones objetivas para la acusación de maniqueísmo. La complejidad de las argumentaciones incorporó a su acervo la cuestión de la autoría: puesto que a Prisciliano correspondía, en la versión tradicional, el protagonismo del certamen y la responsabilidad de la *prouocatio ad principem* que desembocó en el juicio civil, no parecía una cuestión secundaria el determinar su grado de responsabilidad en la elaboración de los textos, que se suponía reflejaban el pensamiento común. Por último, el afán por reforzar el dictamen emitido se tradujo en la atribución de la paternidad priscilianista a piezas hasta entonces anónimas o de filiación y cronología inciertas, hasta alcanzarse una suerte de panpriscilianismo.

El tono desigual de la controversia y el objetivo apodíctico de presupuestos antes definidos aparecen ya manifiestos en los dos trabajos inmediatos a la publicación de Schepss. Mientras **Fr. PARET** (*Priscillianus. Ein Reformator des vierten Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar*

zu den erhaltenen Schriften Priscillians, Würzburg 1891) veía en las formulaciones doctrinales de los Tratados a un reformador del s. IV -que hacía de Prisciliano el precedente emblemático de su propia fe protestante-, **A. HILGENFELD** («Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 35, 1892, 1-85) leía en las expresiones relativas a teología, cosmología, cristología, antropología ascetismo, función sacerdotal, vida en comunidad, valoración del Antiguo Testamento, Manes, entre otras, la doctrina y praxis de los herejes gnóstico-maniqueos. Si el primero ejemplifica el apriorismo anacrónico, en el segundo son notorias las deficiencias del método inductivo seguido, consistente en buscar dentro de las piezas priscilianistas pasajes concernientes a las materias señaladas para demostrar el gnosticismo-maniqueísmo de los encausados. Semejante proceder -muy repetido después- presume la existencia de un neto perfil ideológico del maniqueo, cuando es sabida la dificultad objetiva para conocer el ideario de estos, a causa de la escasez de testimonios primigenios, lo que motiva que su caracterización en un plano teórico dependa de escritos destinados a su combate -fundamentalmente del dossier agustiniano-, y de las disposiciones legales punitivas de sus seguidores.

A la luz de los nuevos escritos, la apología de los priscilianistas y la censura de su castigo prosperó por distintas vías, de las que se fueron desprendiendo modos de aproximación más acordes con el conocimiento histórico y que habrían de fructificar posteriormente, una vez superada la hipervaloración del que entonces era estimado como problema nuclear, de cuya resolución dependían los demás. Así, **J. DIERICH** (*Die Quellen zur Geschichte Priscillians*, Diss. Breslau 1897), para justificar la discordancia entre las fuentes inculinatorias y la defensa de Würzburg, sugirió la existencia de una obra redactada por la pareja Itacio-Idacio, y por lo tanto antipriscilianista, no conservada, de la que dependería la tradición heresiológica y que habría sido la asumida por la jerarquía eclesiástica contemporánea. Por su parte **A. LAVERTUJON** (*La Chronique de Sulpice Sévère. Texte critique, traduction et commentaire I-II* Paris 1896-1899, T. II, CXXIX-CLXXXIV, 548-682) se pronunciaba abiertamente por la inocencia de los que llamaba santos hispanos en su edición, traducción y comentario de la *Chronica* de Sulpicio Severo: «le fond vrai de l'affaire c'est l'éclosion de l'ascétisme par la tyrannie hiérarchique et orthodoxe». Si algunas expresiones de la obra pecan de tono martiroológico, sin embargo sus atinos le confieren un lugar de honor en la historiografía priscilianista. Sugirió el móvil económico de la confiscación sobre los bienes de los inculpados como causa real del proceso de Tréveris, que habría juzgado el cargo de magia y no el de herejía, responsabilizando en última instancia a Máximo de la iniciativa. El conflicto entraba en las coordenadas de la explicación histórica, mediante su inserción en el contexto sociopolítico que lo enmarcó.

Aunque **E. CH. BABUT** no se concibe sin los precedentes comentados, sin embargo, él ha sido el considerado comúnmente como el campeón en la defensa de los priscilianistas y su obra *Priscillien et le priscillianisme*, continuada en un artículo sobre las afinidades «electivas» entre el obispo de Avila y Paulino de Nola («**Paulin de Nole et Priscillien**», *RHLR* 1, 1910, 97-130, 252-275), el motor de la polémica en los años siguientes a su publicación (1909). Seguramente, la principal limitación de su trabajo se debe a que dispone y cataloga los materiales con el fin de demostrar la premisa de la que parte: Prisciliano era «un predicateur dífune réforme ascétique». Para ello desautoriza toda la tradición inculpatoria haciéndola depender de un hipotético *Apologeticum* que habría sido elaborado por el obispo Itacio, el principal antagonista de Prisciliano y acusador en Tréveris -identificaba así la fuente que había sospechado Dierich- después de su muerte. No obstante, a su labor se debe la conceptualización del priscilianismo como movimiento religioso resultante de la difusión y el arraigo que el espíritu y las instituciones ascéticas alcanzaron en Occidente entre el 370 y el 380, en la dirección esbozada por Lavertujon.

A los Tratados de Würzburg en tanto que nuevo ámbito para la justa historiográfica, se añadió la obra de Babut. Unos y otra determinaron la nueva faz de la respuesta proheterodoxa. Si **A. PUECH** («**Les origines du priscillianisme et liorthodoxie de Priscillien**», *BALAC* 2, 1912, 81-95 y 161-213) y **M. J. A. DAVIDS** (*De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica*, Hagae Comitum 1930), comparten la opinión de Hilgenfeld, llegan a ella a través no sólo de la teología sino también de la fenomenología histórica.

La importancia reconocida a los nuevos textos indujo a cuestionar la autoría de Prisciliano, que Schepss había colegido a partir de dos evidencias objetivamente débiles: una, la noticia de Jerónimo, según la cual *Priscillianus ...edidit multa opuscula* (*HIER. De vir. inl.* 121) y la segunda, las concomitancias que los tratados presentaban con los Cánones y el fragmento de carta citado por Orosio. **G. MORIN**, («**Pro Instantio. Contre liattribution à Priscillien des opuscules du manuscrit de Würzburg**», *RB* 30, 1913, 153-173) rechazó tales argumentaciones por insuficientes y propuso a Instancio como redactor de los once Tratados. Le cupo el mérito, inspirado por Puech, de conducir la atención hacia el *Liber Apologeticus* y de plantear en sus conexiones internas los problemas irresueltos de la ordenación cronológica de las piezas, la finalidad pretendida para cada una de ellas y su significación en el discurso del *certamen*, lo que equivalía a superar el parcial uso que hasta entonces se venía haciendo de ellas como actas probatorias de la ortodoxia o heterodoxia de los priscilianistas. Inauguró un largo debate no clausurado hasta hoy, centrado, durante mucho tiempo, en la disyuntiva Prisciliano/Instancio (**M. HARTBERGER**, «**Instantius**

oder Priscillianus?», *ThQ* 95, 1913, 401-430; E. BUONAIUTI, «Instanzio o Priscilliano?», *Rivista di scienza delle religioni* 1, 1916, 41-52; J. MARTIN, «Priscillian oder Instantius?», *HJ* 47, 1927, 237-251) sobre la base de la premisa falsa, y compartida por Schepss y Morin de que todos los escritos habían salido de la misma mano.

Por otra parte, la heurística como paso previo de la metodología imperante y la necesidad de hallar corroboración textual a las posiciones mantenidas dentro de la controversia coadyuvaron a la identificación de fuentes hasta entonces anónimas y de difícil datación como priscilianistas de origen, o engendradas en la polémica, antipriscilianistas. Entre las primeras adjudicaciones merecen general aceptación los *Prólogos monarquianos a los cuatro evangelios* -cuyas concomitancias con las piezas de Würzburg en materias como la genealogía de Cristo, referencias a la Escritura, el uso de apócrifos, además de otras en el estilo y el léxico fueron señaladas por J. CHAPMAN, («Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels», *RB* 23, 1906, 335-349)- y el *Tratado sobre la Trinidad* publicado por G. MORIN («*Traité priscillianiste inédit sur la Trinité*», *Etudes, Textes, Découvertes* I = *Anecdota Maredsolana*, 1913, 151-205). De las segundas, fue K. KÜNSTLE el más prolijo recopilador hasta acumular material suficiente -consistente en fragmentos de contenido teológico considerados partes de símbolos y tratados opuestos al priscilianismo- para dotar de contenido a dos extensas obras, la segunda de las cuales titulaba, precisamente, *Antipriscilliana (Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur in Spanien, Mainz 1900; ID., Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchung und texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre, Freiburg i. Br 1905)*.

Las suposiciones en torno a la teología priscilianista como unidad de conocimiento que sustentan semejantes atribuciones y toda la literatura destinada a explicar su aprobación o rechazo prueban hasta qué extremo el priscilianismo es resultado de la historiografía, pues las obras adjudicadas en términos hipotéticos servirán, en una inversión de procedimiento, para precisar el ideario priscilianista y apoyar los juicios relativos a su ortodoxia o heterodoxia.

En la Península, sobre el fondo general de la reputación herética, que siguieron manteniendo M. MENENDEZ Y PELAYO («Opúsculos de Prisciliano y modernas publicaciones acerca de su doctrina», *RABM* 1899) y Z. GARCIA VILLADA (*Historia eclesiástica de España*, Madrid 1929, I,2,91-145) aún después de conocer los nuevos textos, las aportaciones dignas de reseña son de dos signos, uno positivo, otro, más cuestionable. En el primer capítulo se incluyen J. PEREZ DE URBEL (*Los monjes españoles en la Edad Media I*, Madrid 1933, 100, 109, 136-152, 158-162, II, Madrid 1934, 603-608), J. A. ALDAMA (*El*

símbolo toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos, Roma 1934) y **J. M. RAMOS LOSCERTALES** (*Prisciliano. Gesta rerum*, Salamanca 1952). Se debe reconocer al primero el mérito de haber integrado el priscilianismo en el conjunto de movimientos ascético-monásticos occidentales del final del s. IV. Aldama dedicó su memoria de doctorado a despejar la autenticidad del Símbolo toledano I, su posición en la historia de los credos y su significación histórica. Fue la suya la contribución más elaborada y mejor construida entre las hispanas para esa fecha, por su justa combinación de nociones teológicas, históricas y filológicas y la aplicación de un depurado método crítico. El tercero constituye, entre nosotros, el mejor ejemplo del neopositivismo metodológico aplicado al priscilianismo. Pese al efecto de la inconclusión a la que le lleva su deseo de objetividad y su propia desaparición como historiador ante el texto que se revela, posee el valor de haber precisado un orden de suceso, lo que no es despreciable dada la escasez de referencias cronológicas explícitas en el devenir del certamen. Otra es la tendencia común a aquellos títulos engendrados por el nacionalismo gallego. Desde **MURGUÍA** a **OTERO PEDRAYO**, pasando por **PORTELA VALLADARES**, **PEDRET CASADO**, **RISCO** y **CASTELAO** se quiere hacer de Prisciliano, además del «primer teólogo gallego» y «cristianizador de su pueblo», «el arquetipo representativo de las virtudes del alma gallega», y «el adaptador de lo celta al mundo católico». Eran soluciones sólo explicables si se tiene en cuenta que intentaban conciliar, nacionalismo, catolicismo y diferencia histórica en una figura tradicionalmente reputada de hereje. Recomendamos la lectura del breve pero enjundioso artículo de **F. J. BOBILLO**, «Prisciliano y el nacionalismo gallego», en *Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo 1982, 28-32.

La reelaboración de la problemática histórica y la redefinición del fenómeno religioso derivadas, de un lado, de la intensa renovación metodológica que afecta a la historiografía occidental en la primera mitad de nuestro siglo, y de otro, de la nueva concepción de las últimas centurias romanas, nacida de la crítica a la «Dekadenzidee» y plasmada por Gelzer en el emblemático término de «Spätantike», afectaron de manera beneficiosa al tratamiento del priscilianismo haciéndolo salir definitivamente de los estrechos límites de la historia eclesiástica e incorporándolo a los cuadros de la fenomenología e ideología tardías. En ese proceso de traslación, lento y complejo, y de auténtica metamorfosis en el plano reflexivo, tuvo la virtud de ser fermento, no suficientemente ponderado, la «inaugural Dissertation» de **W. SCHATZ**, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Freiburg i. Br. 1957. El comentario filológico, el conocimiento de las distintas manifestaciones de la espiritualidad tardía, la lectura de Campenhausen, Dörries, Harnack, Rauschen, Reitzenstein, Stein, Usener, entre otros, concurren en su estudio sobre el monacato, y dentro de su devenir, el priscilianismo. Para Schatz, los abstinentes

hispanos representarían un grado intermedio en la línea que conduce del ascetismo al monacato, dentro de la cual constituirían el eslabón de enlace entre los predecesores Clemente y Orígenes y los continuadores de sus propósitos, Casiano y Rufino. El fundamento de su conflicto con el episcopado hispano no habría sido la práctica de la magia ni la herejía, sino la polaridad entre jerarquía y carisma, entre orden comunitario eclesiástico y la organización propia. De las dos tesis, fue la segunda la que abrió nuevas perspectivas provocando la atención sobre la dimensión social del movimiento.

Fue esta orientación la que siguió **A. BARBERO AGUILERA** («El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», *CHE* 37-38, 1963, 5-41) al catalogar el priscilianismo como uno de los movimientos religiosos tardíos, de carácter social, cuya causa habría que buscar «dentro de las contradicciones provocadas, de un lado, por la crisis económica y social del Imperio Romano y, de otro, por las nuevas condiciones que determinaron la estructura de la Iglesia de Cristo, al convertirse el cristianismo en una religión primero tolerada y después profesada oficialmente por el Estado». Bajo el influjo del esquema metodológico delineado en parte por **W. H. C. FREND** (*The Donatist Church, A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952) a partir del análisis del donatismo africano -según el cual las disensiones religiosas tardías encerrarían la oposición entre las clases superiores que hacen de la *fides christiana* su distintivo ideológico, y las de bajo rango cuyo descontento adopta la forma de la disidencia herética- consideró el priscilianismo como la expresión de una protesta social de las clases inferiores, en particular, de las zonas rurales y escasamente cristianizadas de la *Gallaecia*. La interpretación pecaba de rigidez, al omitir aspectos esenciales como la condición *nobilis* de una parte de los dirigentes y el seguimiento logrado en los medios urbanos, pero tenía la virtud de inscribir el priscilianismo en la trama sociopolítica del final de la cuarta centuria. Además mejoraba notablemente el tenor de las contribuciones hispanas al estudio de la cuestión, que, en general, hasta entonces habían secundado las directrices marcadas por la investigación extranjera. Así lo prueba un trabajo que en sí mismo marcó un hito en la historiografía sobre el priscilianismo: los *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien 1965 de **B. VOLLMANN**. La obra, gracias a la recopilación bibliográfica y al catálogo de fuentes, aportaba todos los elementos para una investigación sistemática, pero además entraba en ella mediante la exégesis de la *Ep.* 15 de León. Concluía que el priscilianismo había sido una desviación cristológica no maniquea, aunque con ciertas coincidencias con el gnosticismo (en materia de dualismo y astrología, así como de interpretación bíblica), explicables en el contexto de la espiritualidad peninsular. En otro orden, sugería que el conflicto doctrinal existente en Gallaecia a mediados del s. V velaba la oposición entre el clero galaico, obediente a los suevos, y el hispano-ortodoxo,

fiel a los visigodos, sucesores y herederos del poder imperial.

En las dos últimas décadas, los estudios sobre el priscilianismo se han nutrido del patrimonio metodológico y conceptual que informa la Antigüedad Tardía como objeto de estudio. El más eficaz propugnador de la inserción del fenómeno dentro de sus coordenadas ha sido uno de sus mejores conocedores, **J. FONTAINE**. Puesto en contacto con el movimiento hispano a través de tres de sus líneas de investigación, las relaciones culturales entre los valles del Garona y el Ebro -la región que llama área circumpirenaica-, la actitud de la aristocracia occidental ante el ascetismo-monacato y sus comentarios a Sulpicio Severo, se pronunció de modo explícito en 1981 («**Panorama espiritual del Occidente paninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo**», *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago de Compostela 1981, 185-209) a favor de una nueva problemática del priscilianismo, mediante la superación de los enfoques tradicionales, basados en categorías heresiológicas de antigua elaboración, y la evitación del afán positivista por el establecimiento de los hechos» tal y como habían sucedido». Frente a ello abogaba por la apertura de lo que él llama «la problemática priscilianista» a un horizonte más amplio y diverso definido por los contenidos culturales de la «Spätantike», el cristianismo antiguo y los orígenes del monacato. Así daba reflejo a la metamorfosis que se había obrado en la concepción de lo religioso, informada por los estudios antropológicos y de mentalidades. De estos planteamientos había participado ya en la década de los setenta Vollmann, en la elaboración de la voz «Priscillianus» para la Pauly-Wisowa (**B. VOLLMANN**, «Priscillianus», *REPW* 15, 1974, 485-559), donde define el priscilianismo como uno entre otros movimientos ascéticos datables en el s. IV, en cuyo conjunto de factores socio-económicos, políticos y culturales alcanza entendimiento.

Por su parte, **A.B.J.M. GOOSEN** (*Achtergronden van Priscillianus christelijke Askese*, Nijmegen 1976), muy asistido por las tesis de Schatz, modificó los criterios de evaluación de su pensamiento, superando el binomio ortodoxia/herodoxia. Desde el análisis de los fundamentos de este ascetismo a la luz de los tratados, revela el carácter arcaico y de raíz paulina de su teología -con elementos espirituales comunes a la tradición oriental y occidental. Su doctrina no es gnóstica ni maniquea, sino el resultado de una experiencia de vida personal, que se procura justificar con apoyatura bíblica en la mayoría de las ocasiones, mejor que una especulación intelectual. Se trata de la ideología de una praxis y requiere ser enjuiciada como tal. Comprendía al priscilianismo en las intrincadas corrientes del primer ascetismo latino, arcaizante y simplificador en sus manifestaciones, aunque ateniéndose exclusivamente a las piezas de Würzburg, es decir, al dossier apologético sobre el fenómeno. El mismo tratamiento del priscilianismo como movimiento de la espiritualidad ascética del

s. IV estampa la obra del decano de Christ Church e historiador de la Iglesia **H. CHADWICK**, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976 (tr.al castellano de J. L. López Muñoz, 1978, *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid), cuyo título denota la voluntad de inscribirlo en la iglesia de su tiempo, lo que se traduce en un examen de las realidades cristianas del s. IV y en una revisión crítica de todo el conjunto documental sobre el priscilianismo, desde sus orígenes hasta el Concilio II de Braga. Presenta a Prisciliano como un laico convertido al *propositum* ascético, cuya peculiar trayectoria, de «aprendiz de Brujo» a «mártir de Tréveris», se vió influida por especulaciones teosóficas dualistas que le valieron la acusación de maniqueo. Destaca los componentes oscuros y carismáticos de su doctrina, que considera emblemáticos de la mentalidad religiosa de su tiempo -es éste el eje del libro-, y las conveniencias políticas determinantes del comportamiento de las jerarquías civiles y eclesiásticas en el *certamen*. Como la segunda parte del título de la obra indica, para Chadwick Prisciliano es un hombre de la iglesia y el movimiento espiritual que lidera, exponente de la realidad cristiana peninsular desde el concilio de Elvira hasta el II de Braga.

Finalmente, **C. MOLE**, en su monografía idaciana (*Uno storico del V secolo. Il vescovo Idazio*, Catania 1978, 103-128), con criterios distintos a los de Barbero, abogó por la inclusión del priscilianismo -para ella herejía y protesta social- dentro de la sociología de las religiones. La querella habría opuesto a dos grupos de poder que se sirvieron de la acusación de magia para eliminar al antagonista, de acuerdo con los modelos de la lucha política. Tras la muerte del heresiarca, el priscilianismo galaico representaría una actitud de protesta de las clases inferiores bajo forma de disidencia religiosa, en la que se debe reconocer la resistencia indígena contra la ideología reconstructiva de la *Romania*, defendida por los bárbaros integrados y la autoridad eclesiástica.

Ya en los ochenta, la interpretación en clave sociológica prevalece en el estudio de **J. CABRERA MORENO** (*Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Oviedo 1983) dirigido al establecimiento de las causas explicativas del arraigo del priscilianismo en el N.O. hispano, inseparables de las pervivencias indígenas y de la escasa cristianización. Corregía las poco admisibles propuestas de **R. LOPEZ CANEDA**, (*Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela 1966), quien delinea un priscilianismo genéticamente gallego, en el que renace la mitología lunar de ascendencia neolítica, como principal componente de un pensamiento determinado por la astrología.

La misma línea interpretativa domina el excelente trabajo del profesor de Tejas **R. VAN DAM** (*Leadership and Community in Late Antique Gaul* Berkeley

1985. Partiendo del hecho central y diferenciador de la Antigüedad Tardía, como es la asimilación entre cristianismo y sociedad y la conversión del primero en el nuevo lenguaje de las relaciones de poder, sugiere una explicación del priscilianismo en términos de lo que él llama dinámica de comunidades. Tras el aparente certamen religioso se oculta la definición del liderazgo episcopal al frente de las ciudades con la inevitable disputa entre grupos, que utilizarán la acusación de maniqueísmo para librarse del contrario. Pese a haber seguido vías de indagación distintas, son evidentes las convergencias con la Molé. Comparadas sus conclusiones con las señaladas para los estudios de Fontaine, Goosen, Chadwick, entre otros, se ponen de manifiesto las dos tendencias predominantes en los estudios más recientes sobre el priscilianismo: la de quienes lo integran en las coordenadas del ascetismo tardío y la de quienes prefieren considerarlo un fenómeno de sociología religiosa.

Junto a tales estudios se escalonan en el transcurso de estas últimas décadas otros que, bajo la apariencia de estudios parciales, alcanzaron conclusiones que ponían en entredicho casi todo lo admitido en relación con aspectos puntuales, como son los tocantes al significado de la intervención de Máximo, o el proceso de Tréveris, es decir concernientes a los aspectos jurídico políticos.

Dentro del primer apartado, la intervención del usurpador-emperador Máximo en la polémica priscilianista y su utilización en la concurrencia por el poder en la Parte Occidental del imperio recibieron la dedicación de J. R. PALANQUE, («*Liempereur Maxime*», *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris 1965, 255-263; disc. 263-267) y J. ZIEGLER (*Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kalmünz 1970, 74-84). Palanque se muestra más atento a la cronología relativa de las actuaciones de Tréveris, Milán y Constantinopla, en un enfoque predominantemente político. Ziegler, por su parte, inserta la cuestión en un campo de significación más amplia cual es el de la religión entendida como instrumento para la justificación ideológica de comportamientos políticos, en particular, los tenidos por usurpadores, cristianos y no. Así, las decisiones de Máximo en los juicios de Tréveris encuentran explicación en la ilegitimidad original de su ascenso y en la necesidad de encontrar apoyos entre los seguidores de las dos grandes religiones, frente a Valentiniano II y Teodosio, en el difícil bienio 384-385.

El juicio de Treveris, desglosado en sus componentes políticos y legales, fue interpretado por P. STOCKMEIER («*Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier*», *Festschrift A. Thomas*, Trier 1967, 415-428) como ejemplo del encuentro y colaboración entre la iglesia privilegiada por el poder civil y este mismo, en la eliminación de la disidencia religiosa, sentida como amenaza contra la estabilidad del estado. Sobre igual tema, K. GIRARDET

(«**Trier 385. Der Prozess gegen die Priszillianer**», *Chiron* 4, 1974, 577-608. Cfr. «**Kaiser, Ketzer und das Recht von Staat und Kirche im spätantiker Trier**», *Kurtrierisches Jahrbuch* 1984, 35-52) se planteó la corrección procedimental del proceso, cuya determinación busca a través de la indagación del estatuto legal de Prisciliano antes del sínodo de Burdeos y los presupuestos jurídico-canónicos que rodearon la causa, sin omitir la consideración de los factores socio-políticos. Ateniéndose a la condición de los juzgados, falsos obispos y maniqueos, y a la incriminación formulada, *maleficium*, concluye la corrección procedimental del juicio civil y la conformidad a derecho del desarrollo del proceso de Tréveris, para él también resultado de la unión ideológica entre la iglesia y el estado. Por su parte **A. ROUSSELLE**, («**Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste**», *REA* 83, 1981, 85-96) revisa la proyección funcional del aparato judicial y político imperiales sobre el asunto priscilianista.

Precisamente la nueva documentación concerniente al priscilianismo descubierta y publicada por **J. DIVJAK** («**Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae**», *CSEL* 88, Vindobonae 1981 (*Prolegomena*, IX-LXXXIX; *Textus epistularum*, 1-138; Ep 11* , 51-70) viene a confirmar la trama de intereses sociales y políticos que encierra la querrela. Consiste, fundamentalmente, en una carta (11*) encontrada entre la colección de piezas inéditas pertenecientes al epistolario agustino, cuyo autor sería Consentius. El contenido primordial del texto es el informe a él presentado por cierto *famulus Christi* Fronto, sobre cuanto le había aecido y los resultados obtenidos durante su investigación en los medios priscilianistas tarraconenses, en los que se había infiltrado simulando ser un herético a instancias del mismo Consencio y obedeciendo sus instrucciones. Aparte de ampliar la geografía del priscilianismo para el 419 y permitir el aumento de la prosopografía hispana tardía -en particular la nómina de obispos de los comienzos del s. V y de sujetos priscilianistas- y la lista de concilios hispanos, sobre todo la epístola en cuestión demuestra el arraigo del priscilianismo entre la aristocracia tarraconense (lo ha estudiado **J. AMENGUAL I BATLE**, «**Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'Ep. 11 de Consenci (any 419)**», *Pyrenae* 15-16, 1979-1980, 319-338) así como la vinculación de algunos de sus prosélitos con significadas familias senatoriales hispanas y romanas afectas a la casa teodosia; además, corrobora las implicaciones de las jerarquías civil y eclesiástica en el conflicto, en las personas del *comes Hispaniarum Asterius* y de los metropolitanos Titiano de Tarragona y Patroclo de Arles respectivamente, soporte este último del indagador Fronto, lo que explica su temeridad al enfrentarse con el grupo nobiliario herético sostenido por la autoridad política y apoyado por el *populus*.

Ha sido la doble orientación social y político-jurídica, dentro del marco conceptual de la Spätantike, la que hemos procurado conciliar en nuestro estudio

Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum (Zaragoza 1988) y en los posteriores: «Herejía y poder en el s. IV d. de C.», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, (eds. J.M. CANDAU, F. GASCO y A. RAMIREZ DE VERGER), Madrid 1990, 151-189; «Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. de C.», *Studia Historica* 8, 1990, 29-47; «Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia 1992, 247-272 y «Haeretici iure damnati: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)», *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, XXII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 1994, 393-416. Tomando como vía de indagación el primer priscilianismo, por su condición de fenómeno histórico concitador de la triple categoría de religioso, social y cultural, pretendíamos averiguar, como objeto último, las formas adoptadas por la vinculación ideológica y política entre la iglesia y el estado al final de la cuarta centuria. Para su desentrañamiento, hemos procurado precisar las causas por las que los miembros de una original *conuersatio* fueron enjuiciados como reos de *maleficium*, primando los factores sociopolíticos, pero sin descuidar, en la línea de Goosen, los ideológicos (se pueden completar con los antropológicos examinados por P. M. SAENZ DE ARGANDOÑA, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela 1982). El Prisciliano delineado, a partir del comentario de los textos, se asemeja más al «hombre de las musas» de Marrou o al «hombre santo» tardío de Brown que al mártir y apócrifo figurado en la publicación de D. TERAN FIERRO, *Prisciliano, mártir y apócrifo*, Madrid 1985.

Hemos tratado de hallar en el tejido socio-político e ideológico del momento explicaciones verosímiles a la doble pregunta de por qué fueron acusados de maniqueísmo y por qué juzgados por *maleficium*, en lugar de pronunciarnos sobre su inocencia o culpabilidad. Respecto a la primera, el enfrentamiento entre dos concepciones de la Iglesia, una más jerárquica, otra más carismática -ya entrevisto por A. MONTENEGRO, «Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el s. IV y las raíces del priscilianismo», *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años, Anejos CHE*, Buenos Aires 1983, 223-240-, sostenidas por dos grupos de poder en concurrencia, el representado por Idacio e Itacio -dispuesto a su promoción desde el desempeño del oficio sacerdotal- y el constituido por individuos de rango *nobilis*, partidario de la más elevada y por ello minoritaria forma de vida espiritual dentro del cristianismo cual era el ascetismo, y la disputa entre ellos por la base de su prepotencia, es decir, la plebe, determinó la inculpación de maniqueísmo como medio de eliminación del rival por parte de los primeros.

En cuanto a la acusación de *maleficium* sirvió para eliminar lo que era susceptible de ser interpretado como disidencia política hacia un régimen,

reconocido, pero debilitado por su origen tiránico.

El proceso de Tréveris aparece como instrumento de la represión de Máximo, a quien cupo una responsabilidad directa en el dictado de las penas capitales allí pronunciadas, contra quien había osado, mediante un recurso contra el procedimiento eclesiástico cuestionar su legitimidad, en el momento en que negociaba con Milán y Constantinopla su pleno reconocimiento. No obstante, para justificarse ante Siricio argumentará con su condición de maniqueos confesos, lo que demuestra el acuerdo intrínseco entre jerarquía civil y eclesiástica sobre la legitimidad de la condena a muerte por maniqueísmo y la eficacia de su atribución como forma de eliminación de la disidencia.

Fuera de orden, queremos clausurar estas líneas manifestando nuestro reconocimiento expreso a la labor de crítica y comentario sobre textos priscilianistas llevada a cabo por A. ORBE («**Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista «de trinitate fidei catholicae»**», *Gregorianum* 49, 1958, 510-562; ID. «**Heterodoxia del [Priscilliani] Tractatus Genesis**», *HS* 33, 1981, 285-311) así como a los trabajos sintéticos en el modo pero esclarecedores por su contenido de J. M. BLAZQUEZ («**Prisciliano, introductor del ascetismo en Galicia**», *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago de Compostela 1981, 210-236; ID. «**Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania**», *I Concilio Caesaraugustano*, ed. G. FATAS, Zaragoza 1981, 65-121).

Hasta aquí la selección de estudios que componen el dilatado discurso historiográfico sobre el priscilianismo. En el plano estricto de la fenomenología histórica, sin duda los priscilianistas fueron tratados como disidentes, los «otros», los que propugnaban una creencia distinta y errónea respecto de la recta. Desde la óptica eclesiástica, eran heterodoxos; para los jueces seculares, culpables de un delito de magia nociva. La clasificación de los priscilianistas como herejes maniqueos dentro de la Historia de la Iglesia, por una parte, y por otra, la explicación funcional y circunstanciada de la acusación de maniqueísmo en los planos social, ideológico y político marcan los límites inferior y superior de la historiografía sobre el *certamen*. Entre uno y otro hay que emplazar el largo y complejo proceso de renovación metodológica y conceptual que ha afectado a la exégesis de la religiosidad tardía, en el marco de la refacción general de la problemática histórica. El resultado de esta transformación de los procedimientos de análisis ha sido el cambio de los criterios de clasificación y explicación. Prisciliano ha mudado su imagen de hereje por la de hombre de cultura -un letrado tardío diría Marrou- investido de funciones carismáticas «esperadas» por una época ávida de transcendencia, deseosa de contactos con lo ultraterreno, vocada hacia el misterio de la invisibilidad; y el priscilianismo ha abandonado el catálogo de disidencias de la ortodoxia, para pasar a ser comprendido en

la trama sociopolítica e ideológica de una época de crisis. Han cambiado las categorías que sirven la formulación del fenómeno en un lenguaje histórico. Y, sobre todo, se ha recreado la metodología analítica en el estudio de la heterodoxia religiosa. Precisamente, el examen de la historiografía sobre una pretendida divergencia religiosa revela la heterogeneidad de factores de distinta índole -desde la social a la propia de la psicología colectiva- que se entretajan en el suceso de lo que se llama herejía y la diversidad de planos significativos sobre los que ésta se proyecta; en otro orden, descalifica cualquier interpretación unívoca y totalizadora de la heterodoxia que pretenda su reducción al exclusivo ámbito de lo doctrinal.