

ARQUEOLOGÍA Y PRISCILIANISMO

DIEGO PIAY AUGUSTO
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

RESUMEN: La importancia que el movimiento priscilianista tuvo dentro de la historia de la Hispania tardoantigua, contrasta con la exigua presencia de restos arqueológicos que a día de hoy pueden vincularse fehacientemente con Prisciliano y sus partidarios. Delinear una “arqueología del priscilianismo” se presenta a priori como una tarea ardua y asaz ambiciosa, lo cual explica sin duda la ausencia de estudios rigurosos sobre el tema. En este trabajo trataremos de cubrir este vacío, analizando aquéllos elementos de la cultura material que pueden asociarse con el priscilianismo. Finalizaremos nuestro trabajo con un análisis del amuleto que portaba Prisciliano.

PALABRAS CLAVE: Prisciliano, priscilianismo, arqueología, *villae*, amuleto.

ABSTRACT: The importance that the Priscilianist movement had in the history of the Late Antique Hispania contrasts with the meager presence of archaeological remains that today can be reliably linked back to Priscilian and his adherents. To outline an “archaeology of Priscilianism” arises from the start as a challenging and very ambitious task, which without doubt explains the lack of rigorous studies on the subject. In this paper we will try to fill this gap, analyzing those elements of material culture that can be linked with Priscilianism. We will conclude our work with an analysis of the amulet born by Priscilian.

KEYWORDS: Priscillian, Priscillianism, archeology, *villae*, amulet.

La búsqueda de restos de carácter arqueológico que puedan vincularse con el movimiento priscilianista, ha suscitado desde hace mucho el interés de los investigadores. Si bien es cierto que el tema no ha sido tratado hasta la fecha de modo específico, no es extraño encontrar en las diversas obras realizadas sobre la figura de Prisciliano o sobre el movimiento priscilianista, referencias a hallazgos arqueológicos de diversa índole que, siguiendo diferentes motivaciones, los historiadores han asociado al que fuera obispo de Ávila o al priscilianismo¹. Evidentemente la aportación de los restos arqueológicos podría suponer

¹ S.J. Gabriel Sánchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 25. Para este autor la escasa presencia de fuentes

recabar informaciones de interés, que de no ser por ellos, permanecerían ocultas. No obstante, la mayoría de los elementos que hasta el momento pueden vincularse con el movimiento priscilianista se han relacionado con los sucesos históricos conocidos a través de otras fuentes, pero dichas relaciones no pueden considerarse hechos, y por tanto permanecen todavía en el terreno de la hipótesis.

Nuestra atención por la *arqueología del priscilianismo*, surgió tras la lectura de los trabajos de Blanco Freijeiro, que empleando como fuente documental el canon II del concilio de Zaragoza, esbozó la teoría de que el desarrollo de las *villae* en la Galicia tardoantigua podría servir como punto de partida para estudiar el priscilianismo². Estos lugares, debido a su ubicación y a la tranquilidad que allí se respiraba, reunían las condiciones óptimas para que en ellas se produjeran vivencias de carácter ascético³. Esta situación provocó el recelo de las autoridades eclesiásticas, que sólo autorizaron estas celebraciones privadas en presencia de ministros católicos, tal y como se refleja en la documentación conciliar disponible⁴. También la legislación civil deja entrever esta preocupa-

arqueológicas para estudiar el movimiento priscilianista se debe a que los partidarios cristianos del ascetismo de Prisciliano eran discretos por la persecución que sufrían; a esta escasez contribuiría además la presencia del culto de Santiago en Galicia, que acabaría por eliminar las manifestaciones priscilianistas. Nosotros creemos que, a pesar de las salvedades apuntadas por Sánchez, la enorme difusión y arraigo del movimiento principalmente en la Gallaecia, pero también en el resto de la Diócesis Hispaniarum y en la Diócesis Galliarum, tuvo que dejar forzosamente su impronta en la cultura material. En este artículo repasaremos los restos arqueológicos que, siguiendo diferentes líneas argumentales, han sido relacionados hasta la fecha con el priscilianismo. Aportaremos además otros elementos inéditos, completando el estudio de todos ellos.

² “Nadie ayune en domingo en atención al día o por persuasión de otro, o por superstición, y en Cuaresma no falte a la Iglesia. Ni se escondan en lo más apartado de su casa o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las villas ajenas, para celebrar reuniones”, Canon II, Concilio de Zaragoza. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona, 1973, p. 16. A. Blanco Freijeiro, “La villa romana en Gallaecia y su posible relación con la *vita communis* del priscilianismo”, en *Prisciliano y el priscilianismo. Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981 [Monografías de Los Cuadernos del Norte]*, Oviedo, 1982, pp. 57-70.

³ Canon II del I Concilio de Zaragoza y IX del I Concilio de Toledo. Para nuestro trabajo hemos empleado los textos conciliares compilados, traducidos y revisados por J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963. P. Ubri Rabaneda, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004, p. 148, cree que las reticencias eclesiásticas esgrimidas en Zaragoza y Toledo pudieron referirse a los priscilianistas, pero de cualquier modo este tipo de comportamientos ascéticos en las villas no serían exclusivos de los mismos.

⁴ M. Kulikowski, *Late Roman Spain and its cities*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 2004, pp. 248-249, defiende que la oposición de Itacio y otros obispos al priscilianismo se debió inicialmente a la integración de los primeros en el mundo urbano y su resistencia a todo aquello que pudiese alterar el poder tradicional de este mundo urbano sobre las tierras circundantes. B. Vollmann, “Priscillianus”, *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertums-*

ción, dado que una ley del 407 emitida contra “maniqueos, montanistas y priscilianistas” (*CTh.* XVI, 5, 40.7) contempla que la propiedad donde se han celebrado reuniones ilícitas sea confiscada si se prueba que el *dominus* ha consentido dichos encuentros, aún a pesar de no ser parte de la comunidad herética. Si el propietario no tenía conocimiento de las reuniones ilícitas, será el procurador o gerente de la hacienda el punido, siendo obligado a trabajar en las minas a perpetuidad. Se prevé incluso el castigo económico sobre los gobernadores provinciales, si se demuestra que han transigido con estos crímenes por favor o encubrimiento⁵.

Reconociendo también el valor de los cánones caesaraugustanos, Escribano Paño apuntó que la mención de las *villae* en los cánones II y IV del concilio de Zaragoza como sedes de reuniones privadas priscilianistas, permitía suponer la frecuencia con la cual se desarrollaban las prácticas, la pluralidad de tales residencias entre los miembros de la secta, y por lo tanto la posición acomodada de sus propietarios⁶.

Aunque podemos asumir con total seguridad, dentro de aquellas regiones en las que germinó la doctrina de Prisciliano, la celebración de conciliábulo priscilianistas en el contexto rural de las *villae* tardoantiguas, más difícil es extraer conclusiones de carácter arqueológico a partir de los datos disponibles⁷.

Wissenschaft, Suppl. XIV, pp. 485-559, (1974), p. 551. Probablemente los priscilianistas tenían predilección por ciertos lugares a la hora de realizar sus reuniones. Las iglesias de Instancio y Salviano, o una de las *villae* de Prisciliano pudieran haber estado entre ellos. Se puede deducir la posesión de amplias fincas rústicas por parte de Prisciliano a partir de su caracterización por Sulpicio (*Chron.* II 46, 3) como *praedives opibus*.

⁵ La ley fue enviada probablemente al prefecto de pretorio de las Galias, *Senator*, aunque otros autores defienden que la ley pudo haberse enviado al prefecto de la ciudad de Roma, ciudad en la cual los maniqueos eran muy numerosos. Ver *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. I, Code Théodosien Livre XVI*, Théodore Mommsen (texte latin), Jean Rougé (traduction), Roland Delmaire (introduction et notes), ('Sources Chrétienues', 497). Paris, 2005, pp. 284-289.

⁶ M.V. Escribano Paño, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988, pp. 191-193.

⁷ K. Bowes, “...Nec sedere in villam, Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy”, *Urban centers and rural contexts in late antiquity*, pp. 323-348, cree que la disciplina arqueológica puede aportar información a la hora de reconstruir el contexto geográfico, eclesiástico y estructural en el cual vivieron Prisciliano y sus acusadores. Dos de los principales temores asociados con el priscilianismo eran las prácticas cristianas en ámbitos rurales y la celebración de cultos privados alejados del control eclesiástico. En este sentido la arqueología puede ofrecernos una información valiosa, dado que existen diversos ejemplos de iglesias cristianas primitivas en la Hispania romana construidas en villas rurales o en su entorno inmediato. No obstante, la relación entre estos lugares y el priscilianismo se ve atenuada por la falta de precisión cronológica a la hora de datar la mayoría de estas iglesias ubicadas en las villas y por la naturaleza de los concilios eclesiásticos reunidos para erradicar estas iglesias y el priscilianismo. Por otra

Para ello se antoja como requisito indispensable el hallazgo de restos materiales que puedan apuntar a la presencia de miembros del movimiento priscilianista en un asentamiento determinado, o la mención explícita o implícita en las fuentes documentales disponibles de un lugar concreto en el que podamos situar a los priscilianistas. En este último caso, la confirmación definitiva se obtendría mediante la identificación certera de los lugares mencionados o cuando menos insinuados en las fuentes escritas.

L.A. García Moreno, siguiendo la pista de las villas priscilianistas y valiéndose de informaciones estrictamente documentales, señaló que el *castellum* mencionado en la epístola XI de Consencio a Agustín, podría hacer referencia a una villa de logia o corredor central y torres en los extremos⁸. Esta propiedad habría sido heredada por el presbítero Severo por vía materna, y se ubicaba en la calzada que unía Huesca con Lérida, más próxima a esta última⁹. La existencia de esta supuesta “villa priscilianista” sería una manifestación más de la presencia de grupos priscilianistas en la provincia tarraconense durante el siglo V.

La Ep. XI fue de nuevo utilizada por Pérez Vilatela para deducir la presencia de otro enclave priscilianista. En su trabajo presentado con ocasión de la IV Reunión d’Arqueología Cristiana Hispánica, afirmó que la localización de ciertos signos cristianos en Peñalba de Villastar -cuyo nombre sería una evolución de *Villa Asterii*- podría indicar la presencia de grupos priscilianistas en la zona. El topónimo haría referencia a una de las propiedades del *comes Hispania*

parte, Bowes cree que sólo en Villa Fortunatus y en Marialba se constata fehacientemente la actividad litúrgica cristiana a finales del siglo IV y durante el siglo V, siendo ambas de naturaleza martirial. Ver K. Bowes, “Building sacred landscapes: villas and cult”, en *Villas tardoantiguas en el mediterráneo occidental*, Anejos de AespA XXXIX, Madrid, 2006, pp. 73-95.

⁸ Ep XI. 2, 4: “nam cum superiore anno idem Severus aestimans barbaros longius abscessisse post obitum matris castellum in quo consistebat expeteret (...)”. Análisis rigurosos de la epístola XI pueden encontrarse en M.C. Díaz y Díaz, “Consencio y los priscilianistas”, número monográfico sobre *priscilianismo* de Los Cuadernos del Norte, pp. 71 y ss. J. Amengual i Battle, “Informacions sobre el priscilianisme a la Tarraconense segons la Ep. 11 de Consenci (any 419)”, *Pyrenae*, 15-16, 1979-1980, pp. 319-338; J. Amengual i Battle, *Els Orígens del cristianisme a les Balears*, vol. II, Mallorca, Editorial Moll, 1992, pp. 83-107, ofrece una traducción al catalán de la epístola XI de Consencio a Agustín. En el vol. I, pp. 217-281, se analizan las informaciones que pueden extraerse a partir de la epístola; M^a.V. Escribano Paño, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988, pp. 29-35, 201-204; L.A. García Moreno, “Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a Agustín”, *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona, 1988; M. Kulkowski, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 241-242.

⁹ L.A. García Moreno, 1988, p. 166. Sobre Severo ver J. Amengual i Battle, *Els Orígens del cristianisme a les Balears*, vol. I, Mallorca, Editorial Moll, 1992, pp. 274-275.

niarum Asterio, que en la Ep. XI es descrito como *vir illustris*, a pesar de que su familia es acusada por el monje Fronto de profesar la doctrina priscilianista¹⁰. Villastar podría ser una villa en la cual los seguidores de Prisciliano desarrollaron sus prácticas ascéticas¹¹.

Sirviéndonos del relato de Sulpicio Severo podemos especular con la presencia más que probable de otra “villa priscilianista” a las afueras de Burdeos. Sulpicio relata que cuando Prisciliano y sus seguidores fueron expulsados de Burdigala por el obispo Delfino, se alojaron en las propiedades de Eucrocia, viuda del conocido rétor *Attius Tiro Delphidius*¹². Dado su status social, es muy probable que Eucrocia poseyese al menos una villa en las inmediaciones de Burdeos, en la cual habría alojado a Prisciliano, Instancio y Salviano antes de que emprendieran su viaje hacia Roma¹³.

Algunos autores han ido mucho más allá, hasta el punto de llegar a esgrimir argumentos a favor de la localización precisa de una villa priscilianista en un enclave arqueológico conocido. Tal es el caso de la villa de Torre de Palma en el *conventus Pacensis*, provincia Lusitania (Monforte, Portugal), excavada en 1947 por el profesor Heleno, en 1960 por F. de Almeida y posteriormente, entre 1983 y 1986, por una misión estadounidense de la Universidad de Louisville (Kentucky) bajo la dirección de S.J. Maloney. En un trabajo publicado con ocasión de la IV Reunión d’Arqueología Cristiana Hispánica, M. y J.S. Huffstot aseveraron que los cambios estructurales detectados en la villa durante el siglo IV podrían estar relacionados con el empleo de la misma como centro

¹⁰ Sobre Asterio, J. Amengual i Battle, *Els Orígens del cristianisme a les Balears*, vol. I, Mallorca. Ed. Moll, 1992, pp. 260-262.

¹¹ L. Pérez Vilatela, “Grabados cristianos inéditos de Peñalba”, *IV Reunión d’Arqueología Cristiana Hispanica: Lisboa, 28-20 de setembre, 1-2 d’octubre de 1992*, Institut d’Estudis Catalans: Universitat de Barcelona, 1995, pp. 203-209.

¹² Severus, *Chron.* 2.48. Sobre el status social de Eucrocia, y de todos los miembros conocidos del movimiento priscilianista ver, D. Piay, “Acercamiento prosopográfico al priscilianismo”, *A&C*, 23, 2006, pp. 601-625.

¹³ Un rico terrateniente podía poseer varias villas, como ilustra el caso de Ausonio (309-394), célebre poeta burdigalés. Como profesor de gramática en Burdigala alcanzó tanta fama que el emperador Valentiniano requirió su presencia en la corte de Tréveris como preceptor de Graciano, heredero del imperio. Tras la muerte de Graciano, Ausonio volvió a Burdigala a disfrutar de su fortuna. Por su prolífica obra escrita sabemos que poseía al menos ocho propiedades en esta ciudad y sus alrededores, dos de las cuales se encontraban en el ámbito urbano y seis en el rural. Un mapa con las propiedades de Ausonio y su posible ubicación fue elaborado por R. Etienne, *En passant par l’Aquitaine*, Bordeaux, F.H.S.O., 1995, p. 454. Sobre el crecimiento económico de Ausonio y su familia ver J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court. AD. 364-425*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 81-87.

de reunión de los priscilianistas¹⁴. Siguiendo esta línea argumental, los autores aludían a la construcción de pequeñas habitaciones de uno o dos cuartos, aptas para la práctica del ascetismo. El trabajo quizás llegue demasiado lejos, pues incluso se llega a afirmar que las alteraciones producidas en sectores industriales de la villa podrían reflejar ciertos aspectos de la praxis priscilianista. De este modo, el cese de la cría de animales para el consumo podría indicar la adopción de una dieta vegetariana, mientras que el abandono de estructuras dedicadas a la producción vitícola apuntaría a la práctica de la abstinencia.

Aseverar la presencia de grupos priscilianistas en Torre de Palma a partir de ciertos indicios arqueológicos parece, a priori, demasiado pretencioso. A pesar de ello, no puede descartarse definitivamente que la villa de Torre de Palma hubiese albergado los conciliábulo de Prisciliano y sus seguidores. La presencia cristiana en la villa es indudable, dado que durante las excavaciones arqueológicas allí realizadas se localizó una imponente basílica de tres naves, que -gracias a la exhumación de un conjunto de nueve monedas, ocho de ellas de Constancio II (337-361)- pudo datarse a fines del siglo IV¹⁵. Por otra parte, la villa se encuentra cerca de la ciudad de Mérida (ca. 62 millas), ciudad en la cual se desarrollaron episodios importantes de la controversia priscilianista¹⁶.

La asociación entre grupos priscilianistas y villas conocidas se presenta, por tanto, como una tarea complicada, dado que las informaciones documentales son prácticamente inexistentes, y sólo podemos basarnos en datos de carácter arqueológico no concluyentes. El caso de Torre de Palma puede marcar el camino a seguir, pero los fundamentos no son suficientemente robustos, y la realidad es que a no ser que encontremos en una villa indicios arqueológicos irrefutables que permitan su vinculación directa con miembros priscilianistas, la tarea está teñida de tintes utópicos¹⁷.

¹⁴ M. Huffstot, J.S. Huffstot, "Prisciliano, um caso arqueológico?", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Lisboa, 1992), Barcelona, 1995, pp. 443-448. Sobre la villa de Torre de Palma ver también: C. Godoy Fernández, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1995, pp. 294-303. S.J. Maloney, J.R. Hale, "The villa of Torre de Palma (Alto Alentejo)", *Journal of Roman Archaeology*, Ann Arbor, 9, 1996, pp. 275-294. A. Chavarría Arnau, *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII D.C.)*, Bélgica, 2007, pp. 265-270.

¹⁵ C. Godoy Fernández, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1995, pp. 294-303, muestra reservas sobre la datación de la primera fase de la basílica en el siglo IV en base al conjunto monetario.

¹⁶ Sobre los violentos sucesos acaecidos en Mérida ver Prisciliano, *Liber ad Damasum*, Praga-Viena, Ed. G. Shepps, 1889, CSEL, vol. 18, pp. 34-43, folio 49.

¹⁷ En 1975, P. de Palol, "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae*, 13-14, 1977-78, p. 282, señalaba que no se conocía de forma segura ningún nombre de propietario de las villae excavadas y analizadas. Más recientemente, A. Chavarría Arnau, *El final de las villae*

Algunos investigadores han relacionado ciertos objetos singulares exhumados en el transcurso de las excavaciones arqueológicas con el movimiento priscilianista. Tal es el caso del sello de anillo con la representación de un *abraxas* gnóstico, hallado tiempo ha en la sepultura nº 82 de la necrópolis de Simancas, junto al Duero, en Valladolid, que podría haber pertenecido a un priscilianista. Se trata de una sortija de cobre cuyo anillo es imbricado con profundas incisiones, y en cuya parte ensanchada lleva estilizada y en posición inversa para ser empleado como negativo para sellar, una figura antropomorfa con cabeza de pájaro y terminada por doble cola de serpiente, que porta un escudo en la mano derecha y el característico flagelo en la izquierda¹⁸. Un caso similar sería el anillo exhumado en la tumba nº 124 de la necrópolis sur de la villa de la Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia). En su sello se aprecia una representación de carácter mágico, posiblemente de la divinidad gnóstica *abraxas*, con cabeza de pájaro, y atributos similares a los del anillo exhumado en la necrópolis de Simancas¹⁹. Por lo demás, la presencia del cristianismo en la villa de la Olmeda estaría atestiguada por una pequeña vasija de cerámica en la que todavía puede leerse “Marciano, vivas muchos años en el Señor”. La confirmación documental del arraigo del priscilianismo en la meseta hispana nos la ofrece el obispo de Toledo Montano, que *ca.* el año 531 recrimina en su epístola dirigida al pueblo y al clero de Palencia su predilección por el priscilianismo,

en Hispania (siglos IV-VII D.C.), Bélgica, 2007, pp. 42-50, compila los nombres de propietarios que hasta la fecha se han localizado en las villas romanas hispanas datadas en los siglos IV y V. Aunque ninguno de los nombres recuerda a los protagonistas de la controversia priscilianista, el elevado rango social de Prisciliano y sus seguidores permite inferir la posesión de lujosas villas por parte de sus representantes. En este sentido, el panegírico que Pacato dedica a Teodosio induce a pensar que Máximo anhelaba las posesiones de los priscilianistas, circunstancia que pudo haber causado la persecución y posterior ejecución de Prisciliano y algunos de sus partidarios. Pacatus, *Paneg.*, XII, 29. “Panégeriques Latins: XI et XII”, *Texte établi et traduit par Édouard Galletier, Les Belles Lettres*, Paris, 2003.

¹⁸ S. Rivera Manescau, “La necrópolis visigoda de Simancas”, en *Bol. del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Universidad de Valladolid, V, 1940, pp. 12-13; citado también por P. de Palol, “La cristianización de la aristocracia romana hispánica”, *Pyrenae*, 13-14, 1977-78, pp. 299. S.J. Gabriel Sánchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 261, explica que la palabra *Abraxas* fue creada por el afamado gnóstico Basilides para designar al Dios supremo. El sustantivo contiene dos números mágicos, dado que consta de 7 letras, y su valor numérico es 365. Prisciliano no emplea este nombre para designar a Dios. No obstante, Jerónimo relaciona a *Abraxas* con los priscilianistas en su epístola 75, asimilándolos a la “impura herejía de Basilides”.

¹⁹ R. Sanz Serrano, “Los paganismos peninsulares”, *Gerión*, vol. 21, nº 7, Madrid, 2003, p. 94.

lo cual probaría la vigencia del movimiento en tierras palentinas en épocas tardías²⁰.

Durante la realización de un desmante en el barrio de Oliveira en Teis (Vigo, Pontevedra), se exhumaron una serie de restos arqueológicos de época romana que apuntan a la presencia de una villa en la zona. Entre los elementos localizados destacaba la presencia de varios muros, columnas cilíndricas, molinos de mano, fragmentos de ánfora, losas con canal central y una pileta hexagonal, posiblemente perteneciente a un molino de aceite²¹. Pero quizás el hallazgo más sobresaliente fue el descubrimiento de tres *latericios* “con signos zodiacales”, que en la actualidad reposan en las vidrieras del Museo Quiñones de León en la ciudad olívica. El más completo de ellos tiene grabado en una de sus caras dos rombos unidos por líneas que convergen en un círculo, y que se ha interpretado tradicionalmente como una balanza. Debajo puede verse un hombre en el que algunos ven rasgos orientalizantes, con gorro y barba afilada. En la parte superior está grabado el número VI, y a la izquierda del numeral una huella de cánido, que posiblemente representa la marca de un alfarero. En otro se localiza un sol del que salen rayos sinuosos, y posiblemente un V, pero en una parte hoy muy deteriorada. En el último de ellos se representa un animal cuadrúpedo de rabo fino y cuello largo y el número V. Los grabados, que podrían ser representaciones de tres signos del zodiaco (libra, cáncer y escorpión), podrían atribuirse a círculos priscilianistas, dado que Orosio reprocha a Prisciliano su interés por la astrología, afirmando además que su doctrina enseñaba que “(...) en los miembros del cuerpo se encuentran distribuidos los signos del cielo, esto es, Aries en la cabeza, Tauro en el cuello, Géminis en los brazos, Cáncer en el pecho (...)”²². En este sentido, algunos autores han apuntado que la existencia de elementos astrales en el pensamiento priscilianista podría explicar el éxito de este movimiento en tierras gallegas, cuya población seguía en buena medida familiarizada con este aspecto de sus creencias tradicionales, lo cual se manifiesta por ejemplo en la decoración de muchas estelas funerarias. Quizás era precisamente la combinación asceta-obispo-mártir-astrólogo lo que fascinaba de Prisciliano a los gallegos y actuó sobre los casi fanáticos seguido-

²⁰ Sobre la importancia de las epístolas del obispo Montano como prueba de la continuidad del priscilianismo en tierras palentinas en el siglo VI, ver A. Isla Frez, “Desde el reino visigodo y la ortodoxia toledana: La correspondencia de Montano”, *Studia histórica. Historia medieval*, nº 18-19, Salamanca, 2000-2001, pp. 41-52.

²¹ Los hallazgos se realizaron en 1956, publicándose la noticia en el *Faro de Vigo* el 25/09/1962. El autor del artículo fue el erudito Pedro Díaz Álvarez.

²² *C.S.E.L.*, XV/II, pp. 149-157: *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*. Sobre este pasaje ver el análisis realizado por H. Chadwick, *Prisciliano de Avila*, Madrid, 1978, pp. 254-261.

res del heresiarca²³. La presencia de elementos astrales en los latericios de Teis apuntaría también en esta dirección.

Pero una pesquisa arqueológica sobre el movimiento priscilianista no debe centrarse únicamente en las *villae*, o en aquellos elementos singulares relacionados con las mismas. Existen otros restos arqueológicos para los cuales contamos también con el apoyo tácito de las fuentes escritas. Uno de los ejemplos más sorprendentes es el denominado crismón de Quiroga, que fue empleado como mesa de altar en la Iglesia de Nuestra Señora de la Hermida (Quiroga, Lugo) desde tiempos inmemoriales, pasando a formar parte desde 1925 de la colección del museo diocesano de Lugo, y convirtiéndose desde su llegada en su pieza más sobresaliente. Se trata de un disco de mármol de 95cm de diámetro y un grosor de 5,5 cm. Schlunk apuntó la existencia de otros elementos marmóreos en la iglesia de la Hermida que podrían estar vinculados con el crismón, aludiendo a la presencia de un edificio anterior. Según la interpretación del investigador germano, se trataba del ejemplo más antiguo y mejor conservado de una mesa para recepción de ofrendas, y quizás, “la más sorprendente pieza que haya dado una iglesia paleocristiana”²⁴. El disco está repicado en su parte inferior posiblemente para ser colocado sobre un plato metálico. El mármol procedería de las canteras cercanas, posiblemente de Lózara, atendiendo a la opinión de los especialistas. Su datación debería situarse en la primera mitad del siglo V, cronología que se ha establecido en base a los análisis paleográficos de las letras de la inscripción y al borde ornamentado con botones perlados.

Años más tarde, en su contribución al homenaje al profesor Schlunk, Fontaine llevó a cabo un minucioso análisis del disco marmóreo, recogiendo todos los estudios anteriores²⁵. Schlunk había centrado su estudio en la iconografía del monumento, mientras que Fontaine se decantó por desentrañar la leyenda presente en el disco. Su conclusión es que la inscripción es una exhor-

²³ J. Cabrera, *Estudio sobre priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, 1983, p. 126. L. Monteagudo, “La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros”, *Anuario Brigantino*, 19, Betanzos, 1996, p. 99, considera al priscilianismo como uno de los varios intentos de interpretación conciliadora del cristianismo naciente, y aún fluctuante, con las doctrinas soteriológicas y astrales del último paganismo.

²⁴ H. Schlunk, “Die frühchristliche Denkmäler aus dem Nordwesten der iberischen Halbinsel”, *Legio VII Gemina*, León, 1970, pp. 493-502. Ver también H. Schlunk, “Los monumentos paleocristianos de ‘Gallaecia’, especialmente los de la provincia de Lugo”, en *Actas del coloquio internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, pp. 193-236 (sobre el crismón de Quiroga, pp. 199-205, figs. 3, 4, 22-26).

²⁵ J. Fontaine, “Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel”, *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (Homenaje al Prof. Helmut Schlunk), 1972-1974, pp. 557-585.

tación evangélica para conquistar y alcanzar la verdadera felicidad. Compartía la funcionalidad apuntada por su predecesor, es decir, que se trataba del tablero de una mesa de ofrendas, desechando las hipótesis que defendían el empleo del crismón como adorno de la fachada de una iglesia paleocristiana, como mesa de altar o como dedicación de una iglesia.

Más recientemente, Jaime Delgado Gómez, a pesar de aceptar la cronología esgrimida por los investigadores anteriores, descartó las hipótesis tradicionales sobre la función originaria del crismón. En su opinión se trataría de un elemento ornamental que formaría parte de un monumento funerario, erigido en honor de un terrateniente cristiano, “(...) que pudo haber ofrecido su casa y su riqueza para formar allí una de aquellas *domus ecclesiae* (...), para la reunión formativa y cultural de los cristianos”. Tras su fallecimiento, sus propios familiares o los miembros de la iglesia doméstica habrían querido expresar su afecto hacia él con un bello epitafio²⁶. Esta hipótesis sugeriría que los restos marmóreos conservados en la actual iglesia de Nuestra Señora de la Hermida en Quiroga pertenecerían a dicho monumento sepulcral.

La relación de este disco marmóreo con el priscilianismo fue sugerida por Palol, y reafirmada recientemente por Sánchez en su obra monográfica sobre Prisciliano²⁷. A la hora de relacionar el crismón de Quiroga con el priscilianismo, Sánchez alude a la inscripción grabada en el borde del disco, entre dos líneas perladas y precedida por un pequeño crismón. La sentencia podría traducirse así:

“El oro no tiene valor para ti: masas de plata, ¡atrás!...
es preferible el brillo de tu propia felicidad”²⁸.

²⁶ J. Delgado, “La Biblia en la Iconografía pétreo lucense, ficha nº 4: El crismón de Quiroga”, *Boletín del Museo Provincial de Lugo*, 11, 1984, pp. 85-105.

²⁷ P. de Palol, 1975, pp. 299-300, para quien el crismón está ‘teñido de cierto priscilianismo’. S.J. Gabriel Sánchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 323-325.

²⁸ “AVRUM VILE TIBI EST ARGENTI PONDERA CEDANT PLUS EST QUOD PROPRIA FELICITATE NITES”. En su minuciosa investigación del pasaje, Fontaine encuentra paralelos en el Antiguo y el Nuevo Testamento, en las obras de los escritores latinos de finales de la República y de los inicios del Imperio, así como en las obras de los Padres de la Iglesia, entre ellos San Jerónimo; J. Fontaine, “Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel”, *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (*Homenaje al Prof. Helmut Schlunk*), 1972-1974, pp. 557-585.

Para Sánchez, la paternidad priscilianista del dístico no puede aseverarse por falta de pruebas concluyentes; no obstante, la influencia del priscilianismo en esta inscripción sí es asumible conglobando tres indicios diferentes. En primer lugar la influencia epistolar de Jerónimo, que como ha demostrado Fontaine está muy presente en la cita de Quiroga²⁹. No en vano, en los tratados pueden identificarse más de catorce formulaciones que recuerdan a Jerónimo. En segundo lugar, la influencia del obispo Cipriano en el noroeste peninsular resuena en la máxima de Quiroga³⁰. También en los tratados encontramos *ca.* quince ocasiones en las que se emplean las obras de Cipriano. El último argumento que emplea Sánchez es la relación de la inscripción del Crismón de Quiroga con Sab. 9, 15, verso que aparece en los tratados hasta en tres ocasiones. El nexo se establece por el empleo del vocablo *pondera* en el dístico, que puede estar relacionado con la imagen del peso que esclaviza al alma, expresado claramente en este verso del libro de la Sabiduría³¹.

La realidad es que tenemos en nuestro haber un crismón localizado en la *Gallaecia* y datado en el siglo V, en un período en el cual, Hidacio, sin duda nuestra fuente principal a la hora de conocer los avatares del noroeste de Hispania en época tardoantigua, confirma que el priscilianismo había invadido la región³². Siguiendo nuevamente el relato hidaciano sabemos que en el año 433 tuvo lugar un conflicto por la sede de Lucus entre Pastor y Siagrius con Agrestio. Este enfrentamiento esconde sin duda un episodio más de la controversia priscilianista en tierras galaicas³³. Quiroga, situada a *ca.* 60km al sureste de la

²⁹ J. Fontaine, *Op. cit.*, pp. 573-576.

³⁰ J. Fontaine, *Op. cit.*, pp. 568-571. La carta 67 de San Cipriano, datada en el 254-255 E.C., es el primer testimonio explícito de la existencia en Hispania de comunidades cristianas plenamente organizadas con diáconos, presbíteros y obispos. En ella se mencionan expresamente tres comunidades: Zaragoza, León-Astorga y Mérida. Para un análisis de esta epístola en M. Sotomayor, "La Iglesia en la España romana", en Ricardo García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en la España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglo I-VIII)*, Madrid, 1979, pp. 242-245.

³¹ "Pues el cuerpo terrenal oprime el alma y la tienda terrenal abrume la mente reflexiva" (Sap. 9, 15), *Nueva Biblia de Jerusalén*. Revisada y aumentada. Desclée de Brouwer, 1998.

³² IX. *Priscillianus propter supra dictam haeresem ab episcopatu depulsus, et cum ipso Laetronianus laicus, aliquantique sectatores ejus apud Trevirim sub tyranno Maximo caeduntur. Exin in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis invasit*. Ver Hidacio, *Chronicon*. Edición y Notas de A. Tranoy, *Hydace*, París, 1974.

³³ Hidacio, *Chronique*, 102: "In conventu Lucensi, contra voluntatem Agresti Lucensis episcopi, Pastor et Syagrius episcopi ordinantur." Para un análisis del pasaje ver A. Tranoy, *Hydace: Chronique*, Tome II, París, 1974, pp. 101-102, en donde defiende que Agrestio era priscilianista y se esfuerza por impedir el nombramiento de dos obispos que lideran una campaña contra la herejía. De la misma opinión es M. Sotomayor y Muro, "La iglesia en la España romana", *Historia de la iglesia en España. I. La iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, 1979, p. 253. C. Cardelle de Hartmann, "Ortodoxos y priscilianistas en la época sueva", *Das Königreich der*

antigua *Lucus Augusti*, no podía vivir ajena a estos acontecimientos. Todo apunta a un origen priscilianista para el crismón, que probablemente formaría parte de una antigua iglesia comandada por un obispo que seguía las doctrinas de Prisciliano. Los restos de esta antigua construcción quizás se encuentren en los alrededores de la actual iglesia de Nostra Señora de A Ermida, o acaso debajo de sus cimientos. El dístico grabado en el crismón plasmaría por escrito un aspecto de la doctrina moral del movimiento, dado que los tratados de Würzburg dejan entrever que los priscilianistas defendían la superioridad de la riqueza interior, y rechazaban sacar beneficio de los bienes mundanos. Consideraban a la verdadera riqueza un bien de carácter individual y no material, interior y no adventicia, haciendo brillar por sí sola a quien la poseía. El siguiente pasaje extraído del *Liber Apologeticus* (15, 25-26; 16, 1-9) es sobradamente elocuente:

“Para nosotros, en cambio, vivir es Cristo, la vida es Cristo, la fe es Cristo, sabedores de que tenemos el crisma que procede del santo y de que no hemos sido rescatados de nuestra vana forma de vida, la de la tradición de nuestros padres, con plata y con oro corruptibles, sino por la preciosa sangre de Jesucristo, como la de un cordero incontaminado e inmaculado; firmes en él, nadie hace presa en nosotros conforme a la filosofía del mundo y no conforme a Cristo.

Fabriquen, pues, para sí la edad dorada de Saturno los que aman el oro: para nosotros, la divina sabiduría es más valiosa que todo el oro y la plata y la piedra preciosa”³⁴.

Sin duda, la elevada condición social de los priscilianistas les hacía conocer de primera mano los beneficios de una y otra riqueza, dado que -en su mayoría-, pertenecían a las clases pudientes de la sociedad tardorromana y es-

Sueben auf der iberischen Halbinsel (411-585), *Interdisziplinäres Kolloquium*, 1996, pp. 88-89, 93, sitúa a Pastor y a Siagrio en las sedes de Iria y Aquis Celenis, y supone que Agrestio era ortodoxo pero partidario de la coexistencia con los priscilianistas. La ordenación de Pastor y Siagrio, dos activos adversarios del priscilianismo, representa el intento de otros obispos menos transigentes de imponer en el distrito de Agrestio una política antipriscilianista más decidida. El silencio de Hidacio sobre los motivos de Agrestio, se explica si los tres obispos eran ortodoxos pero de distinta tendencia. El suceso probaría la existencia de una línea ortodoxa tolerante entre los obispos galaicos. M.V. Escribano Paño, “El priscilianismo y *Gallaecia* (ss. IV y V)”, *Las religiones en la historia de Galicia*, 7-8, 1996, p. 272, defiende la ortodoxia de Agrestio, considerando priscilianistas a Pastor y Siagrio.

³⁴ M.J. Crespo Losada, *Traducción y comentario filológico del “Tractatus Primus” de Prisciliano de Ávila, intitulado “Liber Apologeticus”*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, 2009, pp. 64-65. Complementamos esta traducción con la de M. Conti, *Priscillian of Avila. Complete Works. Introduction and Commentary*, Early Christian Texts, Oxford, Oxford University Press, 2010.

taban asimismo bien relacionados con personajes influyentes de su entorno³⁵. Quizás no sea casualidad que el crismón se encontrase en Quiroga, un lugar donde las numerosas minas de época romana permanecen como testigo inmortal de la explotación aurífera de los aluviones del río Sil.

Existen además otros elementos arqueológicos que han sido vinculados con el priscilianismo, porque en ellos se reflejan aspectos de carácter doctrinal que formaron parte de la controversia, siendo aducidos por los adversarios de Prisciliano. Entre ellos se encuentra un sarcófago producido en el taller de la Bureba (región de Briviesca, al NE de la provincia de Burgos)³⁶. En la caja mortuoria se representa el tema de S. José y la vara, inspirado en un relato del apócrifo Protoevangelio de Santiago, que Prisciliano conocía³⁷. Resulta muy tentador relacionar esta sepultura con las comunidades priscilianistas, dado el apego de las mismas a los evangelios apócrifos³⁸. La representación de episodios extraídos de los evangelios apócrifos en las decoraciones escultóricas, sería por tanto una vía muy provechosa para llegar a detectar la presencia del priscilianismo en las fuentes arqueológicas.

Por otra parte, la información contenida en una placa de mármol localizada en Tarragona, sería un fiel reflejo de los conflictos doctrinales presentes en la sociedad tarraconense en época tardorromana. La inscripción conservada reza así:

³⁵ Para un detallado análisis de la posición social de los priscilianistas ver D. Piay Augusto, "Acercamiento prosopográfico al priscilianismo", *Antigüedad y Cristianismo*, XXIII, 2006, pp. 601-625. J. Fontaine, *Op. cit.*, p. 571, considera que la variada riqueza de implicaciones que pone en juego la máxima de Quiroga, hace suponer que su autor poseía una cultura cristiana amplia y perfeccionada. Una cultura semejante sólo podría ser asumida por un miembro de las clases sociales más aventajadas.

³⁶ Citado en J. Cabrera, *Estudio sobre priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, 1983, pp. 29-30. Para un análisis del sarcófago ver H. Schlunk, "Die frühchristliche Denkmäler aus dem Nordwesten der iberischen Halbinsel", *Legio VII Gemina*, León, 1970, pp. 478 y ss.

³⁷ La escultura representa el momento en el que el sumo sacerdote devuelve la vara a José, y una paloma sale de ella, posándose sobre su cabeza. Es el símbolo de que María le es confiada. El pasaje completo en A. Puig, *Los evangelios apócrifos*, vol. I, Salamanca, 2006, p. 160.

³⁸ Prisciliano dedica el tercer tratado *Liber de Fide et de apocryphis* a la defensa del derecho de los cristianos más doctos al empleo de los textos apócrifos, utilizando para ello una exégesis bíblica sutil. S.J. Gabriel Sánchez, *Op. cit.*, pp. 289-290, cree que Prisciliano conocía los siguientes apócrifos: los deuterocanónicos (Tobías, Sabiduría, Eclesiastés, Baruc, los episodios de Bel y Susana), un Apocalipsis judío del siglo I (4 Esdrás), los pseudoepígrafes del AT (libro de Enoch, quizás Martirio de Isaias), los apócrifos cristianos (Ascensión de Isaias, Protoevangelio de Santiago, Epístola a los Laodiceos y Hechos de Felipe), los Hechos de Juan que forman parte de los apócrifos cristianos pero contienen pasajes gnósticos (AJ 94-102 y 109), y los apócrifos gnósticos (Hechos de Tomás, Apócrifo de Juan).

D(is) M(anibus) / Aur(elio) Ianuario qui / vicxit(!) annis p(lus) m(inus) L / Obia Lea
marito / cum qui(!) usque vic/xit(!) annis XX b(ene) m(erenti) f(ecit) / qui credet(!) en(!)
XP(Christ)o / D RIT at(!) spiritu(m) sanctu(m)³⁹.

El interés se concentra en la última frase, que Alföldy propone interpretar como: *qui credit in Christum, redit ad Spiritu Sanctum*. Esta fórmula expresa la idea de que Cristo y el Espíritu Santo son lo mismo y no son lo mismo. Así, la inscripción mostraría la inquietud en que vivían los tarraconenses por las disputas teológicas de orden cristológico entre los católicos, como sería la dedicante, y los priscilianistas. La paleografía y los vulgarismos presentes corroboran una datación entre los años 380 y 400. Gracias a la epístola XI de Consencio a Agustín sabemos que en la primera mitad del siglo V se celebró en Tarraco un concilio convocado por el obispo metropolitano *Titianus* al que asistieron siete obispos, por lo que sabemos que el movimiento estaba muy vivo en el noreste peninsular por aquel entonces⁴⁰.

Desde el punto de vista doctrinal, los acusadores de Prisciliano coinciden a la hora de señalar su monarquianismo y sus tendencias sabelianistas. Sirva de ejemplo el primer canon del concilio de Braga I, celebrado en el año 561:

“Si alguien no confiesa que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas de una sustancia, virtud y poder según enseña la Iglesia Católica y Apostólica, sino que dijere que es una sola y única persona, de tal modo que sostuviere que el mismo es el Padre que el Hijo, el mismo también el Espíritu Santo, como afirmaron Sabelio y Prisciliano, sea anatema”⁴¹.

Si la interpretación de la inscripción es correcta, la arqueología confirmaría por tanto un conflicto doctrinal relacionado con el priscilianismo, que todavía estaría latente en la Tarragona tardorromana.

³⁹ HISPANIA EPIGRAPHICA (HEp), 5, 1995, pp. 237-238. La inscripción se encontraba sobre una placa de mármol localizada en la denominada Casa del Mar en 1980, extramuros de la antigua colonia romana, en la zona de necrópolis de época imperial y cristiana.

⁴⁰ La epístola XI se viene datando tradicionalmente en el año 419 EC. El concilio se reunió para clarificar las pruebas que inculpaban al obispo Sagitio de haber entregado fraudulentamente los códices criptopriscilianistas a Severo. Tras su celebración las actas fueron quemadas, con lo que los obispos ortodoxos de Tarragona readmitieron en comunión a aquéllos que habían sido encausados como priscilianistas.

⁴¹ Ver L. Vives, *Op. cit.*, p. 67.

Otra vía posible para la investigación arqueológica del movimiento priscilianista es la búsqueda -hasta el momento infructuosa- del lugar de enterramiento de Prisciliano y algunos de sus compañeros, ejecutados en Tréveris por orden del usurpador Magno Clemente Máximo en el año 385⁴². Su importancia radica en que sabemos que tras los juicios de Tréveris los restos sin vida de Prisciliano y sus seguidores fueron trasladados a las Hispanias, donde fueron venerados como mártires, llegando incluso a la *recitatio nominum* de los fallecidos durante la liturgia celebrada en las iglesias comandadas por obispos priscilianistas⁴³. Conocer su lugar de enterramiento podría explicar el arraigo e importancia del priscilianismo en una determinada zona, y llegar a clarificar incluso quién o quiénes fueron los responsables del retorno de los fenecidos. Por otra parte, sería interesante conocer hasta qué punto el priscilianismo se convirtió en un movimiento clandestino tras la muerte de su líder. No sabemos si los seguidores de Prisciliano pudieron acceder fácilmente a sus reliquias y venerarlas en un lugar conocido, o si por el contrario éstas se encontraban lejos del control de la iglesia católica, en un lugar conocido sólo por los miembros del movimiento.

Como es lógico, conocer el lugar en el cual reposan los restos de Prisciliano ha suscitado siempre gran interés entre los investigadores, y han sido propuestos diferentes lugares atendiendo a indicios y argumentaciones de diversa índole. Puesto que hemos analizado esta cuestión en otro lugar no nos detendremos aquí⁴⁴. Bastará decir que entre los lugares propuestos para albergar los restos mortales de los priscilianistas han sido defendidos con mayor o menor fortuna: el sepulcro del apóstol en Santiago de Compostela, el controvertido monumento romano de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo), el entorno de la capilla de Os Mártires (San Miguel de Valga, Pontevedra), y la basílica de San Vicente, Sabina y Cristeta (Ávila). Nuestra conclusión es, que si bien sólo un descubrimiento de carácter excepcional a nivel documental o arqueológico podría resolver de manera definitiva la cuestión de dónde reposan los restos de Prisci-

⁴² Según el relato de Sulpicio fueron ejecutados Prisciliano, Felicísimo, Armenio, Latroniano, Eucrocia, y posteriormente Asarivo y Aurelio. Sulpicio Severo, *Chron.* II, 51, 2-4.

⁴³ S.J. Gabriel Sánchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste*, p. 48, sitúa el retorno de los óbitos a Hispania en el 396 d.C. P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*, Universidad de Granada, p. 406. En opinión de este autor, en las profesiones de fe del concilio toledano celebrado en el año 400 hay una alusión a la *recitatio nominum* entre los seguidores de Prisciliano, pues se dice que "(...) se sabe que Simposio respondió que él había dejado de nombrar a aquellos que llaman mártires (...)". Esta cita podría interpretarse como el desarrollo de dicho acto cultural por parte de Simposio, invocando a los mártires priscilianistas.

⁴⁴ D. Piay, "Asturica Augusta: un posible destino para las reliquias de Prisciliano", *Astorica*, 29, Centro de estudios astorganos Marcelo Macías, 2010, pp. 67-87.

liano, a día de hoy la evidencia disponible parece apuntar a la *Gallaecia* del siglo IV, y desde nuestro punto de vista, es *Asturica Augusta* el lugar más probable para el destino de sus reliquias.

EL AMULETO DE PRISCILIANO

Pero el lugar preferencial dentro de los restos arqueológicos que podemos asociar al priscilianismo lo ocupa sin lugar a dudas el amuleto que Prisciliano menciona en el *Liber Apologeticus*. Escuchemos sus propias palabras:

“Para nosotros, en cambio, Dios es Cristo Jesús, quien dijo: *mío es todo lo que hay bajo el cielo, y el testigo fiel, primogénito de entre los muertos, ha aparecido en medio de los candelabros de oro, semejante a hijo de hombre, vestido con túnica talar y ceñido en su pecho con un cinturón de oro, y los cabellos de su cabeza son blancos como la lana y como la nieve, y -como está escrito- sus ojos son como llama de fuego y sus pies semejantes a bronce del Líbano recién sacado del horno, y su voz como voz de muchas aguas, y en su mano diestra tiene cogidas siete estrellas, y de su boca sale una espada de doble filo, y su rostro un sol esplendente en medio de su fuerza. Éste es el que tiene las llaves de la muerte y del infierno; éste es aquél cuyo nombre está escrito en una piedra nueva y blanca, que nadie tiene, sino aquél que la ha recibido -si es que, en efecto, no causamos escándalo a los cismáticos por el hecho de leer en una piedra nueva el nombre de Dios, que en toda lengua, sea hebrea, latina o griega, en todo lo que se ve o se dice, es rey de reyes y dios de dioses; lenguas en las que, si bien se escribe el título de la cruz, no obstante, se proclama por escrito un testimonio divino en honor de Dios, como también en los profetas de Dios; y con este fin lloró Jeremías en las *Lamentaciones* con caracteres de la lengua hebrea y David gritó de júbilo en sus Salmos, de modo que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble, de entre los celestes, terrestres e infernales, y toda lengua confiese a dios-*

Él, en efecto, es aquél de quien está escrito: *venció el león de la tribu de Judá; más para nosotros el león no es Dios, sino que como está escrito ¿qué hay más dulce que la miel y qué más fuerte que el león? Él es de quien está escrito: el ciervo conversa contigo sobre la amistad y el cervatillo sobre el donaire; pero Dios no es para nosotros un ciervo ni un cervatillo, sino como está escrito: antes de que digas señor, señor, él dice: “aquí estoy”, y, como en otro lugar: de la boca de los lactantes has preparado una alabanza. Él es quien, según está escrito en el profeta, es el único capaz de anudar la cadena de la Pliada y de abrir el cercado de Orión y, sabedor de los cambios del firmamento, y destruyendo la rueda de los nacimientos, por la reparación del bautismo derrotó al día de nues-*

tro nacimiento; él es aquél cuyo nombre procuró un camino en el mar y una firmísima senda entre las aguas, aquél ante cuyo nombre cesó, vencido, el fuego del horno”⁴⁵.

Prisciliano menciona implícitamente la posesión de un amuleto en el marco de la defensa de su fe, ante las sucesivas acusaciones que sufre por parte de sus principales adversarios, Itacio de Ossova e Hidacio de Mérida. Se justifica ante los “Beatísimos sacerdotes”, ante los cuales niega cada una de las herejías manifestando a continuación su fe de modo vehemente. Además acompaña todos sus razonamientos con pasajes bíblicos, lo cual le concede sin duda cierta autoridad, pues se muestra un hábil conocedor de las escrituras sagradas. No obstante, la interpretación del texto plantea problemas, hasta el punto de que el *Liber Apologeticus* ha sido datado en cada una de las etapas de la controversia priscilianista, coincidiendo la mayoría de los investigadores en que su redacción fue obra de Prisciliano, cuando todavía era un predicador laico⁴⁶.

A partir de las palabras de Prisciliano, podemos inferir que entre las acusaciones esgrimidas por sus adversarios se encontraba la posesión de un amuleto. Chadwick ya esbozó esta idea en su obra, afirmando que Prisciliano se sentía orgulloso de la posesión de un amuleto mágico “en el cual estaba grabada la figura de un león y el nombre de Dios en hebreo, latín y griego, con la inscripción Rey de reyes y Señor de los señores”⁴⁷. Todd Breyfogle, aceptando la descripción del amuleto dada por Chadwick, defendía que dada la abundancia de

⁴⁵ M.J. Creso Losada, *Op. cit.*, pp. 79-81. M. Conti, *Op. cit.*, pp. 56-59.

⁴⁶ Defensores de una redacción con ocasión del Concilio de Zaragoza son, M.V. Escribano Paño, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*. Zaragoza, 1988, pp. 65-83; H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1978, pp. 74-77; T. Breyfogle, “Magic, women and heresy in the Late Empire: The case of the Priscillianists”, en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and Ritual Power*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, p. 447; S.J. Gabriel Sánchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 32. Para Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909, pp. 201-208, el tratado se dirigía a Instancio, Salviano y Prisciliano, interviniendo este último como redactor. Estaban encargados de transmitir la profesión de fe al resto del episcopado, cuya iniciativa atribuían a los laicos de Mérida, siendo por tanto posterior al concilio de Caesaraugusta. B. Vollmann, “Priscillianus”, *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft*, Suppl. XIV, 1974, pp. 557-558, representa la otra postura mayoritaria, es decir, la de aquellos investigadores que creen que el tratado I se dirigió al sínodo de Burdeos (384-385). El investigador germano cree que la redacción se debe a Felicísimo o Armenio. V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, 1995, pp. 56-57, cree que el autor fue Prisciliano, y que su redacción se produjo tras el Concilio de Zaragoza, con ocasión de los acontecimientos de Mérida.

⁴⁷ H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1977, pp. 79-80.

amuletos cristianos conocidos para la época, no sería extraño que Prisciliano tuviese uno. Su existencia serviría para ilustrar la difusión de la superstición entre paganos y cristianos⁴⁸. Más recientemente, Sylvain Jean Gabriel Sánchez en su monografía sobre Prisciliano, dedica también un espacio al amuleto que ocupa nuestra atención. Se trataría de un objeto que Prisciliano habría empleado para sanar, conjurar la suerte y repeler a los demonios⁴⁹.

No todos los autores aceptan la existencia del amuleto de Prisciliano. Burrus, rechazando las conclusiones de Chadwick, afirma que éstas se basan en una dudosa interpretación de un pasaje exegético en el que Prisciliano mezcla la referencia a “un nombre grabado sobre una piedra blanca” (Apocalipsis 2, 17) con la referencia al título “Rey de reyes y Señor de los señores” (1 Timoteo 6, 15) para enfatizar que Cristo es el único Dios. Prisciliano habría empleado estos pasajes para ilustrar el carácter metafórico de las escrituras cuando describen a Dios como un león o un ciervo⁵⁰.

La cuestión de si Prisciliano tenía o no un amuleto es importante desde muchos puntos de vista. En primer lugar, afirmar que Prisciliano poseía un amuleto suponía seguramente un punto de partida sólido a partir del cual derivar toda suerte de imputaciones sobre la realización de encantamientos y sortilegios, lo cual conducía directamente a la acusación de magia⁵¹. Además, los amuletos y talismanes estaban muy extendidos entre los gnósticos, por lo que seguramente los adversarios de Prisciliano apuntaban también en esa dirección. Las fuentes documentales expresan de modo firme el rechazo del brazo ortodoxo de la iglesia a la posesión de amuletos. El Concilio de Laodicea, celebrado en la segunda mitad del siglo IV, prohíbe expresamente la posesión de amuletos a los responsables del clero. Dice en su canon XXXVI:

⁴⁸ T. Breyfogle, “Magic, women and heresy in the Late Empire: The case of the Priscillianists”, en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and Ritual Power*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, p. 448. A. Cameron, *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía. 395-600*, Madrid-Barcelona, Editorial Crítica, 1998, p. 157. En los textos cristianos de época tardorromana queda patente la atención prestada al destino y, sobre todo, a la astrología. La diversidad de creencias se manifiesta además por la existencia de relatos de curaciones efectuadas por santos milagrosos o los numerosos amuletos de esta época que se han conservado.

⁴⁹ S.J. Gabriel Sánchez, *Op. cit.*, pp. 375-376.

⁵⁰ V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, 1995, p. 67.

⁵¹ H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1977, pp. 82-84, 97. Para Chadwick, Prisciliano estaba muy interesado en las ciencias ocultas, pudiendo haber tomado parte en rituales mágicos. Portaba un amuleto, le gustaba la numerología, y posiblemente su interés por la demonología lo llevó a investigaciones cabalísticas en las ciencias ocultas, similares a las que se constatan en textos de carácter gnóstico y maniqueo.

“Aquellos que forman parte del sacerdocio, o del clero, no deben ser magos, encantadores, matemáticos o astrólogos; no deben portar los denominados amuletos, que encadenan sus almas. Y aquellos que los lleven, serán cercenados de la Iglesia”⁵².

En los concilios celebrados en la parte occidental del imperio no encontramos alusiones directas a la prohibición de poseer amuletos. Nada se dice en los concilios de Zaragoza (380) y Toledo (400), en los cuales el priscilianismo estaba sin duda en la mente de todos los asistentes. El canon LIX del Concilio de Braga II, celebrado en el año 572, prescribe la realización de encantamientos entre los obispos:

“Que no sea lícito a los obispos o clérigos hacer encantamientos o ligaduras”⁵³.

Martín Dumiense, que había presidido el concilio de Braga II, expone en su *De correctione rusticorum* las supersticiones vivas por entonces en el noroeste, entre las cuales figuraba:

“Del mismo modo rechazáis el santo encantamiento, esto es, el símbolo que recibisteis en el bautismo, que es: ‘creo en Dios Padre Omnipotente’; la oración dominical, esto es, ‘Padre nuestro que estás en los cielos’, y conserváis los encantamientos diabólicos y los versos.

Por eso todo aquel que, despreciando la señal de la cruz de Cristo, mira a otras señales, perdió la señal de la cruz que recibió en el bautismo.

Igualmente, el que guarda otros encantamientos inventados por magos y maléficos, perdió el encantamiento del símbolo santo y de la oración dominical que recibió en la fe de Cristo, pisoteó la fe de Cristo, porque no puede dar culto juntamente a Dios y al diablo”⁵⁴.

Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla en el año 397, cuyo celo ascético lo hizo bastante impopular, pronunció diversos discursos sobre los peli-

⁵² H.T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum*, I, Berlín, 1839, p. 77.

⁵³ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pp. 100-101.

⁵⁴ *De correctione rusticorum*, XVI. Tomamos el texto de U. Domínguez del Val, *Obras completas de Martín de Braga*, Fundación Universitaria Española (Madrid, 1990).

gros que suponía el paganismo. Además, en sus obras queda patente su desafección por los amuletos y talismanes, ofreciéndonos la visión de un obispo del siglo IV sobre el empleo de estos objetos⁵⁵. Al principio estos amuletos no portaban la señal de la cruz, según relata Atanasio⁵⁶. Pero más tarde cambiaron, y los encantadores, para ganar a los cristianos para su clientela, mezclaron el nombre de Cristo y su invocación a sus amuletos. Lo dicen indignados Agustín y Crisóstomo. Éste último habla de la moda de llevar medallas de Alejandro Magno entorno a la cabeza o a los pies con la esperanza de obtener fortuna. No sería extraño que el amuleto de Prisciliano combinase elementos cristianos y paganos, pues como hemos visto, en el Concilio de Laodicea se expresa claramente que la costumbre de portar amuletos se había extendido también entre los representantes del clero. Por otra parte, la exégesis que Prisciliano lleva a cabo para defender la tenencia de su amuleto, deja entrever que sus características intrínsecas y extrínsecas lo hacían potencialmente sospechoso. Si el amuleto de Prisciliano se hubiese asemejado a las medallas de devoción cristiana que proliferaban también en la época, es difícil pensar en la reprobación de sus acusadores⁵⁷.

En el *Liber Apologeticus*, Prisciliano escruta las escrituras para justificar la posesión de un amuleto realizado sobre una piedra nueva blanca “*calculo novo albo*”⁵⁸. De su exasperada defensa exegética podemos deducir que se trataba de una especie de amuleto realizado posiblemente sobre una piedra de cornalina blanca⁵⁹. Prisciliano, hábil conocedor de las escrituras, tenía bien

⁵⁵ A. Cameron, *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía. 395-600*, Madrid-Barcelona, Editorial Crítica, 1998, pp. 28, 75.

⁵⁶ G. Battista D. Rossi, “Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa”, *Bulletino di archeologia cristiana*, n° 4, Roma, 1969, p. 59.

⁵⁷ G. Battista D. Rossi, *Op. cit.*, p. 59. Hay diferencia entre las medallas cristianas y los amuletos y *filatteri* condenados como diabólicos e impiedad idolátrica por los padres y los concilios. Se condenaban los denominados *legature*, es decir, amuletos de diversos tipos, que con invocaciones mágicas e ininteligibles de los encantadores y encantadoras eran amarrados en los vestidos de quien demandaba defensa y salud. Estos amuletos tenían a menudo la impronta de su superstición en las extrañas imágenes y en las palabras que las acompañaban. Contra estos amuletos se expresaron Gelasio, Agustín, y Jerónimo, entre otros. La mayor parte de estos amuletos eran llamados basilidianos y atribuidos a los secuaces de la herejía de Basíldes o de otras sectas gnósticas.

⁵⁸ Prisc. *Tract.* I, 25, 24-25; 26, 1-25.

⁵⁹ P.J. Mariette, *Traité des pierres gravées*, Bibliothèque Nationale (France), Département des médailles et antiques, 1750. Esta obra ofrece un catálogo de las piedras preciosas y semipreciosas aptas para grabar sobre ellas. De entre todas las citadas, por sus características y color la cornalina blanca es la que ofrece más posibilidades como soporte para el amuleto de Prisciliano. Por otra parte, la cornalina blanca fue empleada con asiduidad para estos fines. Sobre la cornalina blanca ver *Op. cit.*, pp. 186-187. D. Terán Fierro, *Prisciliano mártir apócrifo*, Madrid, Ed. Breogan, 1985, pp. 205-214, cree que debió de tratarse de una piedra extraordinaria y preciosa, o el resultado de la mezcla de varias sustancias minerales, dado que Prisciliano se refiere a ella como “pie-

presentes los pasajes bíblicos en los cuales la piedra blanca se utilizaba como una metáfora de Cristo⁶⁰. Utilizando esta argumentación dotaba a su amuleto de un halo sagrado. Siguiendo su relato, parece probable que sobre esta piedra estuviese escrito el nombre de Dios en hebreo, griego y latín, quizás יהוה, θεός, Deus⁶¹. Un paralelo sería, como apunta Breyfogle, la inscripción que estaba escrita sobre Cristo en su crucifixión. Muchos antiguos manuscritos de Lucas 23:38 recuerdan que el lema “Este es el Rey de los judíos” estaba escrito en griego, latín y hebreo⁶². Además, podemos inferir que en la piedra se grabó la figura de un león, dado que Prisciliano es perseverante al explicar que esta representación animalística no es una imagen de Dios, empleando para ello su método favorito, la exégesis bíblica. Es probable que esta representación figurativa formase parte del reverso de la piedra, aunque no es seguro. Existen amuletos de carácter gnóstico con este tipo de figuración, y que reproducimos en la

dra nueva”. La elección del tipo de piedra no estaba exenta de simbolismo, dado que en este tipo de objetos todo era importante y tenía un significado: la forma y el color de las piedras, la transparencia y el grabado, incluso el olor, pues estos atributos sensoriales simpatizan con la causa divina. S. Perea Yébenes, *El sello de Dios (Σφραγίς Θεού). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, 2000. Ver 2. “Θεῖς Ὑψίστος. Dios Altísimo en una gema mágica de Hispania romana”, p. 59.

⁶⁰ Hemos localizado en las escrituras los siguientes pasajes que aluden a la piedra en el AT y el NT: Isaías XXVIII, 16; Salmo CXVIII, 22; Zacarías III, 9; Deuteronomio XXVII, 2-8; Josué XXIV, 26-27; Daniel II, 34, 35; 1ª Epístola de Pedro II, 4-8 y Apocalipsis II, 17, que es el pasaje empleado por Prisciliano. Firmicus Maternus, escritor siracusano del siglo IV propone en su obra *De errore profanarum religionum* una interpretación figurada de muchos temas del Antiguo y Nuevo Testamento. A su entender, es Cristo quien se nos muestra bajo el nombre de esta piedra venerable “*Christus nobis uenerandi lapidis significatione monstratur*”.

⁶¹ “*Si enim scismaticis non facimus scandalum, quod nomen deus in calculo nouo legimus scriptum, qui in omni littera siue hebrea siue latina siue graeca (...)*”. Prisc. *Tract.* I, 26. S. Perea Yébenes, *El sello de Dios (Σφραγίς Θεού). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, 2000. Ver 2. “Θεῖς Ὑψίστος Dios Altísimo en una gema mágica de Hispania romana”, pp. 48-49. Orígenes, dado que el nombre del Dios de los judíos era impronunciable, emplea para referirse al supremo Dios judío Ὑαη, derivado del [yaw] hebraico y de su transcripción *Yah*, que es un apócope de Yahveh, *yhwh*. *Yaw* se refiere también al Dios judío, y se traduce sistemáticamente por Κύριος en la versión del los Setenta. Es por ello que en el amuleto de Prisciliano el nombre de Yahvé podría aparecer apocopado.

⁶² T. Breyfogle, *Op. cit.*, p. 448. Ver también M.V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988, p. 86.

parte final de este trabajo⁶³. El amuleto de Prisciliano se completaba con la advocación “Rey de reyes y Señor de los señores”⁶⁴.

La posesión de un amuleto con representaciones de carácter pagano o gnóstico no debe convertirse en una argumentación apodíctica que sirva para identificar a Prisciliano con el gnosticismo. Conocemos el apego que los representantes del clero tenían por este tipo de objetos, y numerosos ejemplos atestiguan que en época tardorromana la elección existente entre las creencias religiosas y el gusto artístico no era fácil de delimitar. A los cristianos les apasionaban todavía los temas clásicos, y no debemos presuponer la relación de determinadas obras u objetos con una opción religiosa basándonos en los modelos figurativos⁶⁵. Por ello, la posesión por parte de Prisciliano de un amuleto no debe conducirnos inexorablemente a su calificación como heterodoxo.

Una anécdota relatada por Plinio el Viejo ilustra a la perfección hasta donde podía llegar la devoción por este tipo de objetos. Marco Antonio desterró al senador Nonius, hijo de Nonius Struma, por negarse éste con displicencia a cederle una piedra de ópalo; prefirió dejar a un lado sus posesiones y vivir desterrado, a cambio de poder conservar su piedra preciosa, que al parecer, formaba parte de un anillo⁶⁶. Si Prisciliano practicó las artes mágicas durante su adolescencia, es probable que contase con un amuleto entre sus bienes. Su afición por este objeto explicaría que lo conservase tras su bautismo. Pero a los ojos de sus acusadores, aquella “nueva piedra blanca” representaba tan sólo una nueva oportunidad para injuriarlo.

...

El proceso de búsqueda de los elementos arqueológicos que pueden atribuirse al priscilianismo se revela como una labor extremadamente compleja.

⁶³ En la “Puerta Romana” de Astorga se localizó un entalle de anillo con la representación de un león realizado en cornalina azulada, para el cual se establece una datación en los siglos I-II. A. Sevillano Fuerte, M. Vidal Encinas, “Urbs Magnifica. Una aproximación a la Arqueología de Astúrica Augusta (Astorga, León)”, *Museo Romano. (Guía-Catálogo)*, Astorga, 2002, p. 89.

⁶⁴ “Si enim scismaticis non facimus scandalum, quod nomen deus in calculo nouo legimus scribunt, qui in omni littera siue hebrea siue latina siue graeca in omne quod videtur aut dicitur rex regum et dominorum dominus est; (...)”. Prisc. *Tract.* I, 26.

⁶⁵ A. Cameron, *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía. 395-600*, Madrid-Barcelona, Editorial Crítica, 1998, pp. 89-90.

⁶⁶ Plinius, *Historia Naturalis*, lib. XXXVII, 21, 2. Citado en P.J. Mariette, *Traité des pierres gravées*, Bibliothèque Nationale (France), Département des médailles et antiques, 1750, p. 176.

No obstante, existen vías de investigación posibles, que deben ser explotadas para llegar a un conocimiento más profundo del priscilianismo. En este trabajo hemos repasado las menciones explícitas o implícitas presentes en las fuentes escritas, así como las referencias aportadas por los numerosos investigadores a los elementos arqueológicos que podrían estar relacionados con el priscilianismo. Además, hemos conglobado otras informaciones recabadas a lo largo de nuestro periplo por la investigación del movimiento priscilianista.

La carencia de publicaciones sobre las fuentes arqueológicas relacionadas con el priscilianismo, contrasta con la importancia del fenómeno en la tardoantigüedad; y obedece sin duda a la parquedad de las informaciones disponibles. No es tarea sencilla definir qué elementos materiales pueden vincularse con Prisciliano y el priscilianismo, en primer lugar, porque no existe consenso en la comunidad científica -ni existirá jamás- a la hora de establecer si el priscilianismo fue o no un movimiento herético. Esta cuestión, que puede parecer inicialmente intrascendente, no lo es, dado que para crear un catálogo arqueológico del priscilianismo se antoja necesario dilucidar si el movimiento era o no heterodoxo. Y dado que esta cuestión es a todas luces inextricable, resulta muy difícil establecer qué restos arqueológicos del universo priscilianista han llegado hasta nosotros. Por otra parte, relacionar ciertos elementos singulares analizados en este trabajo con el priscilianismo, supone otorgar cierta verosimilitud a las acusaciones que fueron vertidas contra Prisciliano primero, y contra sus seguidores posteriormente. Las principales descripciones que han llegado hasta nosotros manifiestan una actitud sancionadora hacia el priscilianismo. Ya en el momento de la condena del obispo abulense, sus doctrinas se consideraban heréticas, gnósticas, maniqueas, y relacionadas con la magia. En este sentido, existe una vía posible, dado que algunos autores asumen que tras el fallecimiento de Prisciliano las generaciones priscilianistas subsiguientes pudieron apartarse de las enseñanzas de su maestro, y dirigirse hacia una doctrina con tintes heréticos.

Otros autores opinan que el priscilianismo era un movimiento esencialmente ortodoxo, que predicaba un cristianismo más puro, y un retorno a los principios que habían regido a las primeras comunidades. En fin, un cristianismo más acorde con aquel que había difundido el oriundo de Tarso, el apóstol Pablo. Si asumimos esta perspectiva, nada, salvo el gusto priscilianista por los apócrifos, distinguiría los restos arqueológicos “ortodoxos” de los priscilianistas. De todas formas, el problema no tiene una solución tan sencilla, y lo cierto es que para la época que nos ocupa la línea que separaba la ortodoxia de la heterodoxia era muy tenue. Sin duda, todas estas prevenciones pueden ayudarnos a emprender el estudio de la “arqueología priscilianista” de manera crítica,

evitando así caer en una búsqueda contumaz y enfermiza de restos materiales vinculables a Prisciliano y sus seguidores.

Esta obra no pretende ser un trabajo definitivo; nuestra voluntad es que las fuentes arqueológicas puedan abrirse paso poco a poco dentro de la investigación del fenómeno priscilianista, para lograr una comprensión más global y completa del mismo. A pesar de que muchos de los elementos que han sido recogidos en este trabajo no tienen una filiación priscilianista clara -dado que ello supondría definir de manera precisa qué era el priscilianismo, y si era o no herético- lo cierto es que las fuentes escritas indican que hubo regiones de Hispania -principalmente *Gallaecia*- que en el siglo IV fueron invadidas por el priscilianismo. Es por ello que creemos que sería más lógico buscar argumentos para una paternidad no priscilianista de determinados objetos -como el conspicuo crismón de Quiroga- que considerarlos ortodoxos sin una mirada crítica. Porque si el priscilianismo no fue un movimiento herético, estos elementos podrían formar parte con pleno derecho del corpus arqueológico priscilianista. Confiamos por tanto en que las informaciones que nos brinda la disciplina arqueológica puedan unirse paulatinamente al resto de fuentes disponibles para poder trazar un retrato más fidedigno de Prisciliano y del priscilianismo, antes y después de las ejecuciones de Tréveris.



Fig. 1. Vista actual de la basílica ubicada al norte de la villa de Torre de Palma, datada en el siglo IV d.C. (Monforte, Portugal).



Fig. 2. Cruces latinas punteadas localizadas en las paredes rocosas Peñalba de Villastar (Teruel).



Fig. 3. Capilla de Os Martores (San Miguel de Valga, Pontevedra). Algunos investigadores creen que en los alrededores de este lugar descansan los restos de los fenecidos en Tréveris.



Fig. 4. Museo arqueológico de Burgos. Sarcófago de Quintana-Bureba con representación del Protoevangelio de Santiago.



Fig. 5. Crismón de Quiroga. Museo Diocesano de Lugo.



Fig. 6. Latericios “con signos zodiacales”.
Museo Quiñones de León (Vigo, Pontevedra).

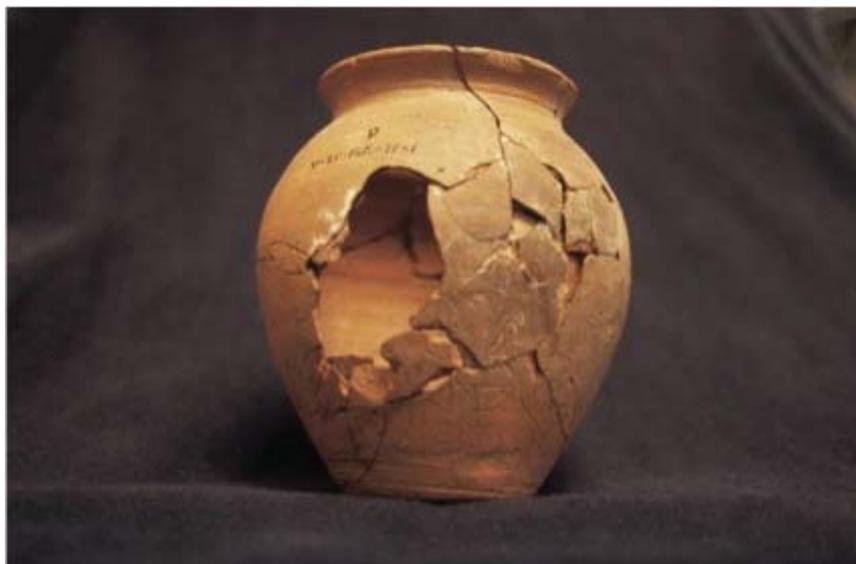


Fig. 7. Recipiente cerámico con inscripción cristiana.
Museo de la Olmeda. Diputación de Palencia.

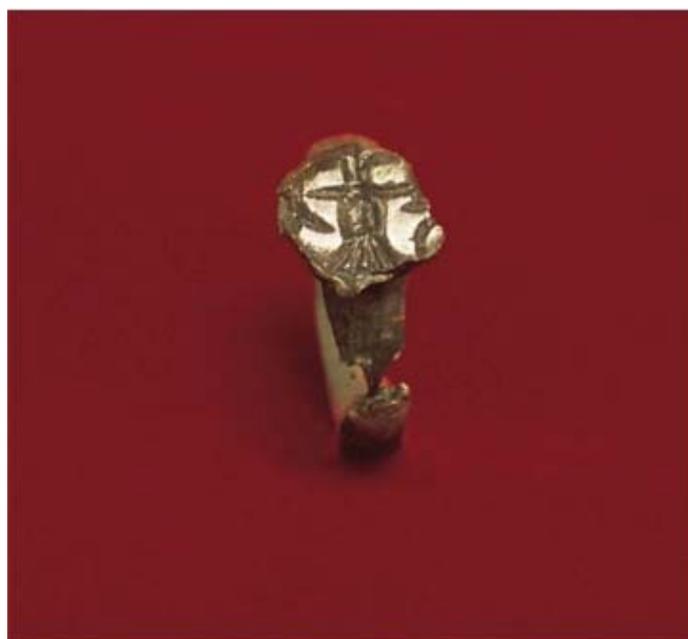
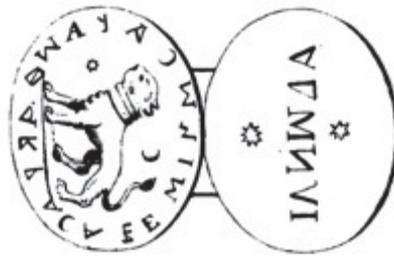


Fig. 8. Anillo con representación de la divinidad gnóstica *Abraxas*.
Museo de la Olmeda. Diputación de Palencia.

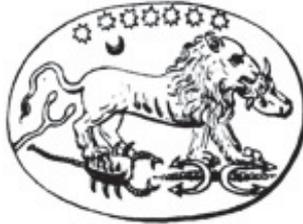
Fig. 9. El león y los símbolos astrales en algunos amuletos de carácter gnóstico*.



a) Amuleto de eliotropio. Anverso: León con bucráneo en la boca.
Sobre el león creciente lunar; bajo el vientre una estrella que simboliza el sol.
Reverso: En la leyenda interior se leen los nombres ΙΑΩ y ΑΒΡΑΧΑΣ.



b) Anverso: El león, la luna y el sol, con la leyenda ΑΒΡΑΧΑΣ ΣΑΒΑΟΘ ΗΟΙΝΟ.
Reverso: ΑΔΩΝΑΙ con dos estrellas.

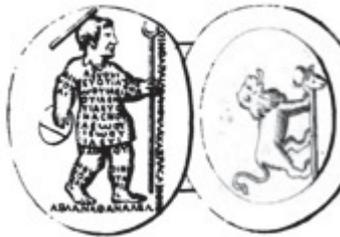


c) Amuleto con representación de un león que porta en la boca una cabeza de toro.
Sobre su lomo la luna y siete estrellas.

* Reelaboración propia efectuada a partir de la obra de M. Jacques Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, 1828.



d\ Amuleto con representación de un león. Bajo su vientre una máscara humana y la leyenda *CAMA*, que podría aludir al astro solar.



e\ Anverso: El tercer decano de la balanza, *Tepiach*. En el cetro que porta se lee la siguiente frase (en latín): *(tene) ocudum ad Abraxam angustias tuas finientem prospicientem*. No se excluye la influencia de la doctrina gnóstica, típica de sectas particularmente interesadas en la astrología. Reverso: León y cabeza de toro.



f\ Amuleto de lapislázuli que muestra un guerrero bajo la protección de los doce signos zodiacales, dispuestos en sentido antihorario. Sin duda nos induce a pensar en la obra *Libra* de Dictinio, por desgracia perdida, y en la cual se exponían las 12 virtudes que debían atesorar los *veri de cultores*. Ya Matter, *Op. cit.*, p. 91, expresó la idea de que esta piedra y otras similares fueron empleadas como talismanes, pudiendo pertenecer a los priscilianistas, aunque algunos autores muestran sus reservas sobre su datación en la antigüedad.