



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

**Implantación y consolidación del cristianismo y sus
estructuras eclesíásticas: el caso del Noroeste
peninsular (ss. III-VI)**

Irene Cabrerizo Romero

Tutor: Pablo Poveda Arias

Departamento de Hª Antigua y Medieval

Curso: 2022-2023

Resumen

Los inicios del cristianismo y la articulación de la iglesia en Hispania tienen varias incógnitas. Por ello, a lo largo de este trabajo se pretende explicar a modo de síntesis la cristianización del noroeste peninsular con las hipótesis y los datos encontrados, así como también los mecanismos de implantación y organización de las estructuras eclesiásticas desde los siglos III d. C. al VI d. C. Este periodo de tres siglos fue el marco de actuación de un largo proceso que comenzó con los romanos y terminó con los pueblos germánicos llegados de fuera de los limes del Imperio, pasando por una serie de problemáticas y pervivencias paganas que lo acompañaron hasta épocas tardías y que asentaron las bases de las diferentes figuras y entidades religiosas.

Palabras clave:

Cristianización, Pervivencias, Estructuras Eclesiásticas, Organización Episcopal

Abstract

The beginnings of Christianity and the articulation of the church in Hispania have several unknowns. Therefore, in this work we try to explain the Christianization of the northwest peninsular with the hypotheses and the data found it, as well as we try to explain the mechanisms of implantation and organization of the ecclesiastical structures from the third century AD to the sixth century AD. This period of three centuries was the framework of a long process that began with the Romans and ended with the Germanic peoples arrived from outside the limits of the Empire. This period was a series of problems and pagan survival that accompanied it until late times and it laid the foundations of the different religious figures and entities.

Keywords

Christianization, Perversities, Ecclesiastical Structures, Episcopal Organization

ÍNDICE

1. Introducción	3
1.1. Metodología y objetivos.....	4
1.2. Estado de la cuestión.....	5
2. La implantación del cristianismo en Hispania: el caso del Noroeste Peninsular	6
2.1. Orígenes del cristianismo hispano	6
2.2. Mecanismos de implantación y pervivencias paganas.....	11
2.3. El papel de los concilios eclesiásticos en la consolidación del cristianismo	14
2.4. Herejías: priscilianismo.....	16
3. Construcción y consolidación de las estructuras eclesiásticas cristianas en el cuadrante Noroeste	18
3.1. Orígenes de la Iglesia hispana.....	18
3.2. Los líderes eclesiásticos: los obispos	18
3.3. Estructuras territoriales, entidades y jurisdicción episcopal	21
3.3.1. Las <i>parroquiae</i>	25
3.3.2. La diócesis.....	26
3.4. Disputas episcopales: el caso de Montano de Toledo.....	28
4. Conclusiones	29
5. Fuentes	31
6. Bibliografía	32
7. Anexos	38

1. Introducción

El presente Trabajo de Fin de Grado de la titulación de Historia trata de analizar, a través de un estudio de referencias bibliográficas, la introducción del cristianismo y la estructuración y organización eclesiástica en el cuadrante noroeste peninsular entre los siglos III d. C. al VI d. C. Esta área geográfica corresponde a la Meseta Norte y la antigua *Gallaecia*, incluyendo así las actuales Comunidades Autónomas de Castilla y León, Galicia, Asturias y Cantabria.¹

El estudio busca sintetizar el complejo proceso de cristianización e implantación de las estructuras eclesiásticas en la zona a través de las diferentes fuentes primarias y secundarias, abarcando las diversas hipótesis sobre su llegada y expansión. El escenario que se plantea sufrió una serie de acontecimientos que provocaron numerosos cambios políticos, económicos, sociales, administrativos y religiosos. Estamos hablando del cambio en las estructuras civiles y religiosas que sufrió Hispania con las diferentes sociedades que implantaron su poder. El recorrido pasa de manos romanas, a godas, por lo que el tipo de organización que va a aparecer en el siglo III distó por completo de la que hubo en el VI. Algunas de las fuentes empeladas para la contextualización del cristianismo han sido las monografías de Pablo C. Díaz, José Fernández Ubiña y Cleila Martínez Maza (Díaz, 1967; Fernández Ubiña, 2007; Martínez Maza, 2021).

Desde el siglo III d. C., Hispania fue testigo de la introducción del cristianismo y vio su consolidación a finales del siglo IV tras conformarse como la religión oficial del Imperio. Este hecho provocó el desvanecimiento de cultos anteriores como los celtas, iberos, místéricos o celtíberos. El cristianismo se mantuvo firme pese a las oleadas de pueblos germánicos que sufrió la Península en el siglo IV y sus diferentes religiosidades, volviendo a renombrarse como religión oficial del territorio en el año 589. También se prestará atención tanto a las pervivencias paganas como a las problemáticas existentes tras los procesos de cambio e implantación del cristianismo, así como la aparición de las diferentes entidades y figuras eclesiásticas. Las fuentes que mejor reflejan estas pervivencias son las primarias, destacando en este caso los cánones de los Concilios de Toledo.

¹ Para el sistema de citas de este Trabajo de Fin de Grado se ha utilizado como referencia la revista *BSAA Arqueología*.

1.1. Metodología y objetivos

Como he mencionado en la introducción, este trabajo pretende explicar la aparición del cristianismo y la articulación de la iglesia en los límites establecidos. El marco temporal que engloba se encuentra entre los siglos III al VI d. C. debido a que es a partir del siglo III cuando se recoge el primer testimonio documental sobre la existencia del cristianismo en Hispania. El siglo VI se pone como cierre ya que fue en el 589 cuando volvió a reestablecerse el cristianismo como religión oficial del Reino de Toledo con unas estructuras sólidas. A partir de este año, se abrió una nueva etapa sin interrupciones notorias que durará hasta el año 711 con la llegada de los musulmanes.

La estrecha vinculación entre la Iglesia y las autoridades civiles en este periodo de la historia hace que el estudio de las fuentes primarias tenga una gran relevancia. Para la información de los siglos III, IV y V, las fuentes son escasas tanto para la generalidad de Hispania como para el área geográfica elegida. El material más empleado son testimonios de ciertos personajes, referencias en crónicas, leyes jurídicas y actas conciliares. En concreto en esta zona, las principales fuentes existentes son la Crónica de Hidacio, el obispo de Aquae Flaviae, el Parroquiae Suevum, las Actas Conciliares y las epístolas, entre otras. En este último grupo cabría destacar la Carta de Cipriano de Cartago al presbítero Félix y a las comunidades de Astorga-León y Mérida, además de la correspondencia de Montano de Toledo. Las fuentes secundarias utilizadas son todas aquellas consideradas modernas que han estudiado las lagunas existentes en este periodo. En este grupo, existen una serie de estudios tanto locales (Escalona, 2006; Mañanes Pérez, 2015) como nacionales (Blázquez, 1967; Escribano Paño, 1987; Fernández Ubiña, 2007) que me han ayudado para tener una mejor visión tanto de la implantación del cristianismo, como de otras cuestiones como las pervivencias paganas (Barbero de Aguilera, 1989; Crespo Ortiz de Zárate, 2004; Díaz y Torres, 2000) o el priscilianismo (Burrus, 1995; Escribano Paño, 2001).

Sobre el marco espacial, la dificultad viene de esta escasez, además de por su heterogeneidad. Existen zonas ampliamente cristianizadas como Braga y Astorga junto a otras con una huella cristiana más tardía como en las zonas más marginales de la *Gallaecia*. A ello, hay que unirle la aparición de herejías como el Priscilianismo, las pervivencias paganas en algunas zonas rurales, y la diferenciación notoria entre el cristianismo urbano y el rural.

Los objetivos que persigue el presente trabajo son la recopilación de la información del tema tratado para la creación de una síntesis estructurada, la agrupación en un mismo texto del proceso de cristianización y configuración eclesiástica en esta área geográfica y una mayor comprensión sobre el tema a título personal. Para conseguirlos, la metodología ha sido a través de la búsqueda de fuentes. Por un lado, textos de historiadores que han estudiado los temas con profundidad como Purificación Ubric Rabaneda (Ubric Rabaneda 2008-2019) o Luis García Moreno (García Moreno, 2006), además de los anteriormente señalados. Por otro, fuentes primarias traducidas como las actas del Concilio de Elvira, el Parroquial Suevo o los cánones de los diferentes Concilios de Toledo. La información recopilada se ha distribuido en diferentes apartados temáticos con el objetivo de garantizar una mayor cohesión a un tema disperso y complejo. El primer apartado del cuerpo argumentativo está centrado en el proceso de cristianización, comenzando con una perspectiva que engloba a la totalidad de la Península y que acaba centrándose en los territorios definidos en esta cuestión. El segundo, en la articulación de la iglesia, además de en la explicación sobre diferentes términos o entidades. Por último, el apartado de *Conclusiones* cierra el trabajo con reflexiones sobre todas las cuestiones expuestas.

1.2. Estado de la cuestión

El estudio planteado tiene la dificultad de la escasez de fuentes como ya he mencionado. En muchas ocasiones, estas no tienen validez histórica, ya sea por falta de credibilidad o por estar realizadas posteriormente, por lo que el trabajo en cuestión sigue abierto a diferentes hipótesis y puntos de vista. Además, la información histórica sobre la Antigüedad Tardía es escasa con respecto a otros periodos. Así, no es hasta la Edad Contemporánea cuando se harán más estudios sobre este marco histórico, analizados bajo las nuevas formas de hacer historia de las corrientes historiográficas. En este contexto, los historiadores del siglo pasado, influidos por la escuela de Annales, estudiaron diferentes perspectivas para entender el pasado. El objetivo fue construir una historia total a través de campos diversos como el social o el económico, queriendo crear una historia total.

El caso español tiene ciertas peculiaridades, ya que la Edad Contemporánea española corresponde con la búsqueda de la llamada “raza hispana”. Existe un claro interés en encontrar los orígenes españoles como forma de validar la superioridad del

Estado. En un marco espacial convulso por los nacionalismos y del nacionalcatolicismo, y la influencia de las nuevas corrientes historiográficas, aparecieron monografías que dieron cierta claridad a la cuestión (Fernández Alonso: 1955; Díaz y Díaz: 1967; Blázquez Martínez: 1967; Orlandis, 1976). A partir de los 70, la nueva forma de hacer historia hizo que numerosos historiadores abordaran la cuestión del cristianismo, su implantación y sus estructuras, estudiando las pervivencias, y las problemáticas desde un punto de vista más social e incluyendo cada vez más, zonas marginadas (Escribano Paño, 1987; Crespo Ortiz de Zárate, 2004, García Moreno, 2006; Díaz, 2006; Buide, 2012).

Aunque existe mucha bibliografía secundaria gracias a lo expuesto, pero, bien es cierto que existen diferentes hipótesis y concepciones a la hora de abordar los temas. Es el caso del origen de la llegada del cristianismo. Hay quien defiende un origen africano (Díaz y Díaz, 1967) y quien lo desmiente (Sotomayor Muro, 2005; Fernández Ubiña, 2007). También la hipótesis del cristianismo urbano está siendo cuestionada (Martínez Maza, 2021) y la cuestión de la delimitación de las diócesis bajo un prisma social, más que territorial (Poveda Arias, 2019). En conclusión, siguen existiendo ciertas incógnitas y debates sin solucionar debido a la escasez de fuentes primarias, que esperan a ser resueltas o al menos, a la espera de hipótesis nuevas que den otras soluciones a problemas planteados.

2. La implantación del cristianismo en Hispania: el caso del Noroeste Peninsular

2.1. Orígenes del cristianismo hispano

En lugares como Grecia, Roma o Cartago se han encontrado numerosos vestigios y testimonios sobre las primeras comunidades cristianas. Este nació en Próximo Oriente y se propagó hacia Occidente. Al cristianismo del seno del Imperio de los siglos I y II d. C. debemos catalogarlo como plural y fragmentado. Fue seguido por minorías repartidas de forma irregular en diferentes ciudades y provincias y tuvo diversas corrientes e iglesias heterogéneas lideradas por hombres letrados (Hopkins, 1998: 185-226). No fue hasta finales del siglo II d. C. cuando se consolidó como una unidad sólida (Fernández Ubiña, 2007: 436).

Su implantación en la Península Ibérica en época tardía con respecto a su aparición en Roma hizo que Hispania no experimentase formas primigenias del cristianismo, sino una religión ya romanizada, igual que el resto de las provincias occidentales del Imperio (Fernández Ubiña, 2007: 435). No se sabe con certeza el año en el que se recibe al cristianismo en Hispania, aunque sí que existen citas en la propia Biblia donde Pablo de Tarso pretendió visitar la Península Ibérica en labor misionera (*Carta a los romanos* 15, 24), acción que no quedó documentada por lo que es posible que no llegara a darse. También existieron citas sobre la predicación de Santiago, documentada por un manuscrito sin fiabilidad histórica datado en el año 600. De esta forma, el testimonio más antiguo y aparentemente real sobre la presencia de cristianos en Hispania existió entre el 182 y el 188 realizado por Ireneo, obispo de Lyon (Sotomayor Muro, 2005: 216). Otro testimonio, rondaría el año 200 y fue creado por el escritor africano Tertuliano. En él afirmó la existencia del cristianismo en todos los límites del mundo conocido y las fronteras de las *Hispanias* (*Aduersus Iudaeos*, 7). Ciertamente es que no se toma este último como referencia debido a que tiene un carácter excesivo y ampuloso (Blázquez Martínez, 1967:30). Aun así, son muestra de la existencia de las primeras comunidades cristianas.

Es a partir del siglo III d. C. cuando los datos y los testimonios comienzan a ser creíbles y muestran grupos con una gran organización jerárquica en iglesias urbanas que habían alcanzado cierto desarrollo. La carta 67 de la correspondencia de Cipriano de Cartago a los fieles y obispos de León-Astorga y Mérida es uno de ellos, ya que testificó la existencia de obispos como Basílides y Marcial y comunidades cristianas en lugares como Zaragoza, Mérida y León-Astorga en el año 254, pero sin menciones a la Bética, la provincia más romanizada (Blázquez Martínez, 1967: 31).

Según M. Díaz y Díaz, la relación entre las comunidades cristianas peninsulares con las de Cartago podría ser señal de su procedencia: acuden a África porque proceden de allí, siendo probable que las iglesias africanas hayan desempeñado un gran papel en la expansión de dicha religión (Díaz y Díaz, 1967: 423). Sostiene la teoría de un origen del cristianismo de Hispania en África bajo argumentos como: la relación de las comunidades cristianas mencionadas y la transferencia de los primeros cristianos a través de la *legio VII Gemina*.² Los trabajos de H. Schlunk y Pedro de Palol, entre otros, han sido utilizados

² Fernández Ubiña y Sotomayor, entre otros historiadores, mantienen la insostenibilidad de dicha hipótesis, añadiendo que el cristianismo y sus orígenes se dieron de formas múltiples y, en concreto en Hispania, no existió ningún grupo caracterizado por intransigencia disciplinaria como en África con Tertuliano y

para mantener dicho planteamiento puesto que examinaron las influencias africanas en la arqueología paleocristiana: los primeros sarcófagos (es el caso del de Briviesca en Burgos), las plantas basilicales, los mosaicos, las cerámicas, las pilas bautismales y las mesas de altar (Blázquez Martínez, 1967: 10). Otras opciones estudiadas sobre la implantación del cristianismo tienen que ver con su llegada a través de los Pirineos, gracias al comercio marítimo del Mediterráneo, por relaciones étnicas con África e Italia o administrativas (Fernández Ubiña, 1998: 63-70; Blázquez Martínez, 2003: 25-30).

Por un lado, Hispania fue exportadora de productos como cereales, salazones y *garum* a Oriente e importadora de orfebrería. Por otro, albergó a extensas comunidades judías y sirias y mantuvo cargos administrativos en Oriente. Por ello, es posible que la implantación del cristianismo viniese de la mano de alguno de estos caminos (García Moreno, 2006: 46).

Sea como fuere, no es hasta las actas del Concilio de Elvira en el siglo IV cuando se encuentran los testimonios más importantes de lo acontecido el siglo anterior, representando en este, un cristianismo cada vez más consolidado (Sotomayor Muro, 2005: 218). Según J. Suberbiola Martínez, el Concilio de Elvira debió celebrarse el 15 de mayo del año 307, aunque la crítica consideraba el año 309 como más probable (Suberbiola Martínez, 1987: 102-11).³ Sea como fuere, a dicho Concilio acudieron 19 obispos y 36 presbíteros de toda la Península, lo que correspondió con una importante implantación cristiana en el mapa, con mayoría de los representantes de la Bética. De sus actas pueden sacarse datos como la extensión del cristianismo en diferentes clases sociales en esta época, su minoría con respecto al resto de conciudadanos, el significativo ambiente pagano aún existente, la organización del clero, su legislación, etc. (Sotomayor Muro, 2005: 231). Aun con estos datos, se desconoce hasta qué punto penetró en los espacios rurales, los urbanos y las cifras numéricas.

Un aspecto problemático en la primera fase de arraigo de la doctrina es la presunta intervención episcopal en los campos (Martínez Maza, 2021: 32). La documentación de otras regiones del Imperio señala a un cristianismo urbano propagador (Pasión de San

Cipriano, salvando excepciones como los obispos de tendencias africanas que disputaron contra los obispos libeláticos. Véase (Fernández Ubiña, 2007; Sotomayor Muro, 2005)

³ El historiador Josep Vilella Masana cree que el Concilio de Elvira no existió y que sus actas fueron un conjunto de cánones de diversos concilios. (Vilella Masana, 2005)

Saturnino), mientras que la peninsular, a un cristianismo de carácter rural con una organización parecida a la de los monasterios (Pasiones de Leocadia).

También, sobre este primer origen, existen numerosas leyendas creadas en época medieval. Es el caso de San Pedro o Santiago el Mayor convertido en el evangelizador de la Península Ibérica pero ninguna muestra una realidad objetiva debido a que no están documentadas (Fernández Ubiña, 2007: 430-433). Así, el origen del cristianismo en Hispania sigue siendo un misterio lleno de hipótesis, existiendo un consenso sobre los procesos de cristianización similares al de la romanización: a través de mercaderes, burócratas y posiblemente, soldados.

La cristianización del cuadrante noroeste peninsular fue un proceso complejo (Sotomayor Muro, 1982: 17-53). Aun así, este fenómeno comenzó a implantarse a finales del siglo III y principios del IV, siguiendo el modelo del caso general de la Península, teniendo como punto de referencia la citada carta 67 de Cipriano. En esta aparecen los files de León y Astorga como símbolo de figuras eclesiásticas. En el Concilio de Elvira se citó a *Decentius*, obispo de León y también hubo evidencias de mártires de la región por la persecución de Diocleciano. Esta sería una primera etapa de contacto entre la población del noroeste con los cristianos.

Mañanes aboga por una segunda etapa de expansión del cristianismo a partir del Edicto de Milán y del Concilio de Nicea en el año 313 y 325 respectivamente. En el año 313, el emperador Constantino concedió la libertad de culto en el Imperio y en el 325 se promulgó el primer derecho canónico, siendo considerado Nicea como el primer concilio católico. Así, los hechos más destacados sobre la expansión del cristianismo serían en una primera instancia, la libertad de culto y después, la configuración del catolicismo como religión oficial en el año 380 (Mañanez Pérez, 2015: 201). Durante las décadas finales del imperio solo florecieron núcleos urbanos importantes en el territorio teniéndose noticia de solo treinta obispados en las zonas más pobladas (Martínez Maza, 2021: 32). Estos núcleos importantes de población fueron asumiendo presbítero, iglesias o incluso obispo para garantizar la organización jurisdiccional y eclesiástica de los territorios.

Aunque la cristianización de este cuadrante se diera de forma parecida al resto de Hispania como he mencionado, bien es cierto que tardó más en calar en algunas zonas aisladas. Las referencias más explícitas sobre la expansión del cristianismo en el noroeste se fechan en los años inmediatos a la caída del imperio, pero no de una manera sincrónica ni uniforme, ni mucho menos mayoritaria ya que, en algunas zonas rurales, no se dio hasta

tiempos visigodos. La Iglesia no contó con suficientes misioneros y los que tenían eran conversos nuevos por lo que no estaban verdaderamente capacitados para discernir la ortodoxia de las prácticas, además, la conversión en muchos casos fue asumida como mecanismo de integración.

Las estructuras rurales de los pueblos astures, cántabros, galaicos o algunos territorios del valle del Duero no disponían de los medios adecuados para la propagación de la religión, por ello tardó más su calado en el grueso de la población. Además, en la primera fase de asentamiento, la religión contaría necesariamente con una pervivencia pagana acusada, ya que la jerarquía eclesiástica fue incapaz, en los primeros momentos de reemplazar al cargo de *patronus* existente durante el Imperio. Así, optaron por algunas prácticas paganas si estas proporcionaban el buen funcionamiento de la jurisdicción episcopal, influidas por el ideario tradicional. Por ello, se entiende la pervivencia de estas en los siglos IV y V en este contexto espacial. Este proceso tampoco puede explicarse sin el papel desempeñado por Prisciliano como difusor de las doctrinas cristianas hacia las comunidades, con influencias rurales del espíritu de la herejía.

En el siglo V, tras las invasiones bárbaras, la convivencia de los cristianos romanos con suevos y visigodos abrió la última fase de este fenómeno, el cuál acabó en el siglo VI tras el III Concilio de Toledo, y provocó la creación de varias diócesis.⁴

Sobre esta tardía implantación del cristianismo, ya en tiempos godos, hay evidencias en las epístolas de Montano de Toledo hacia los cristianos palentinos, cuestión que abordaremos más tarde. Estas señalan un cristianismo desnutrido que configuró a Palencia como tierra de misión desvinculada del control de la diócesis.

En resumen, en el siglo III d. C. en la Península, puede hablarse de la existencia de pequeñas comunidades cristianas y obispos, pero su influencia no destacó hasta los procesos político-religiosos que se experimentaron en el Imperio en los siglos IV y V (Ubric Rabaneda, 2019: 67-69). En el noroeste peninsular, salvando ciudades importantes como León-Astorga, Lugo o Braga, el cristianismo caló de una forma lenta y tardía, no completándose en algunos lugares hasta el siglo VII, ya en tiempos del Reino visigodo de Toledo.

⁴ Hecho que explicaré en los últimos apartados del trabajo

2.2. Mecanismos de implantación y pervivencias paganas

Los mecanismos de implantación del cristianismo fueron complejos, siendo algunos de ellos, las misiones, los corpus religiosos, el sincretismo y las transformaciones del espacio. Antes de lo acontecido con Constantino, las tensiones entre un grupo y otro son lógicas.⁵ Sotomayor cree que en el siglo III no se puede hablar de confrontación pagana-cristiana latente, pero sí medianamente perpetua ya que para la jerarquía eclesiástica el culto hacia Dios único es inamovible (Sotomayor Muro, 1981:181-184).

La proclamación del cristianismo como religión oficial en el siglo IV marcó el inicio de una progresiva eliminación de las prácticas paganas en los espacios urbanos en favor de unos mecanismos de implantación. La Iglesia cada vez más inmersa en el control del gobierno ejerció un gran peso sobre la legalidad eclesiástica y los cánones sinodales, optando por la denigración de lo pagano por la verdad cristiana (Alonso Venero, 2013; Barenas Alonso, 2015: 701) y eliminando o asumiendo espacios o símbolos físicos (Sanz Serrano, 1998: 247-264). A partir de aquí, la idolatría, los sacrificios, ritos funerarios, magia, o procesiones fueron canceladas por las autoridades religiosas.

Aunque en los siglos IV y V el cristianismo estaba extendido por la Península, encontró limitaciones en algunas zonas, sobre todo en el Noroeste. Esto provocó que las primereas leyes civiles no acabasen con el paganismo (*Conc. Ilib. cc. 1, 2, 59*). En el territorio de lo que será la Diócesis de Osma, por ejemplo, durante los siglos IV y V no existieron representantes de la comunidad de creyentes ni ningún tipo de organización, por lo que seguían existiendo las creencias paganas arcaicas y rurales de los antiguos celtíberos. Contaban con “especialistas religiosos” que actuaban al margen de las funciones religiosas cristianas y veneraban a dioses celtas o celtíberos como *Erudinos*, *Atemnia*, *Matres*, *Latueriis* o *Drusuna*, y romanas como *Hércules*, *Fortuna*, *Silvanus* o *Mars* (Crespo Ortiz de Zárate, 2004: 179-196). Así, la Hispania del siglo IV fue fruto de una coexistencia entre las prácticas cristianas y paganas (Vogt, 1989: 53-70; Moreno Resano, 2009: 209-216).

El avance cristiano se fue traduciendo en la destrucción física o reutilización de los espacios con el objetivo de garantizar la nueva fe, así, tal y como las elites municipales

⁵ Estaba prohibido el matrimonio entre cristianos y paganos de igual forma que lo estaba entre cristianos y judíos. (*Conc. Ilib. cc. 15, 16 y 19*)

fueron convirtiéndose, los espacios cívicos y su simbología, también. Frente a lo material, el cristianismo del siglo V fue calando en la ideología general por medio de la suplantación y la resacralización. Esto provocó una asimilación de mitos y ritos en el cuerpo eclesiástico y la adquisición de virtudes heroicas por parte de los mártires (Pedregal, 1992: 345-360; Ruiz Sola, 2003: 211-222) y cierto contexto de “continuidad”. Adaptó los elementos cristianos a su entorno, acogiendo en su seno los mitos y ritos ya existentes para disfrazarlos o rechazarlos: es el caso de la Navidad, la fiesta del *Sol Natalis* y el sacrificio pagano⁶. Según Pablo C. Díaz, el culto a las reliquias podría tener que ver con las transformaciones paganas, igual que las ofrendas cristianas con cruces o coronas, los altares a los dioses por los altares en las iglesias, los dioses sustituidos por santos o incluso los exorcismos como remedios al mal (Díaz, 2000: 237-240).

En cuanto al ámbito social, la visión e identificación de la nueva figura del obispo⁷ hizo que muchas de las élites urbanas dieran una conversión generalizada (*CTh* XVI, 2, 3, 6, 9, 21, 24).⁸ Este personaje, se dedicó a adoctrinar a los *domini* o grandes propietarios de las regiones rurales con el objetivo de ganarse a los habitantes de sus explotaciones (Dumézil, 2005: 414-427). Dentro de las oligarquías urbanas tampoco se vio incompatible el *cursus honorum* municipal. Así los privilegios socioeconómicos fueron un mecanismo crucial para la implantación del cristianismo. Por ello, algunos de los flámines y sacerdotes paganos no renunciaron a sus hábitos religiosos y se convirtieron (*Conc. Ilib.* cc. 2, 3, 4, 55), siendo, en ocasiones, un cambio forzoso derivado de las confiscaciones de bienes o de la pérdida de estatus (Sanz Serrano, 1985: 404-405). Aunque para la élite existiera cierta continuidad, el personal dependiente sufrió más los cambios sociales. Esto se debió a que las gentes estaban vinculadas a divinidades paganas en cuanto a la agricultura, la ganadería, el tiempo o la salud por lo que no abandonaron las creencias ni los ritos populares, realizándolos de forma clandestina.

Otro de los mecanismos de implantación de la religión fue el de la cristianización de los espacios. En el noroeste peninsular la creación de iglesias, ermitas y santuarios sobre escenarios paganos como castros⁹, ciudades romanas abandonadas o en *villae*, fue una práctica común (Muñiz Grijalvo y Urías Martínez, 2005: 139-143). La construcción

⁶El sacrificio fue sustituido por una conmemoración imaginaria: la eucaristía.

⁷ Explicada con profundidad en apartados posteriores

⁸ A partir de Constantino, los sacerdotes pudieron ejercer decuriones y solo podían ser juzgados por tribunales eclesiásticos.

⁹ El éxito de la implantación del poder político romano en el noroeste radicó en la integración en las *civitates* del sistema de castros, que era el patrón básico de asentamiento en esta región.

de iglesias en contextos paganos se realizó en lugares como Burgos, en El Pedregal, asentamiento de la localidad de Villavieja de Muño; en León, en Castrotierra; en Valladolid en Matapozuelos y Torrelobatón y en Zamora, en el Castro de la Cuesta del Viso. Existen otros testimonios de iglesias en antiguas ciudades romanas como la de Sotosalbos en la antigua Albacea, la de Osornillo en Lacobriga o Santa María de Tiernes (Soria) sobre una necrópolis visigoda (Mañanes, 2015: 205-210).

Los motivos por los que el paganismo siguió teniendo peso en el siglo V fueron el nivel desigual de cristianización en los diferentes territorios y los contactos paganos con la entrada de los pueblos germanos. En el caso del noroeste peninsular, el cristianismo se implantó de forma superficial en orografías aisladas y en estructuras sociales atrasadas, lo que obstaculizó su total penetración (Buide, 2012: 31-118). Así se entiende la aparición de lápidas votivas paganas a mediados del siglo V en la actual Cantabria.¹⁰ La desaparición del imperio y las disputas bárbaras por el control de este territorio hicieron que esta zona quedase libre, por lo que estas comunidades siguieron su propia estructura organizada¹¹.

Otra de las prácticas que impulsaron el asentamiento del cristianismo en el noroeste¹², ya en el siglo VI fueron las misiones. Hubo actividades misioneras, eremitorios e iglesias localizadas en la Meseta Norte, en lugares de confluencia: norte de Burgos, Campoo, Pernía, la cuenca alta del Ebro y zonas de vertientes en el Duero. En la actual Cantabria, estas misiones llegaron desde la diócesis asturicense, dando a conocer el cristianismo en las cabeceras del Ebro, Pisuerga y Carrión y en las zonas de la vertiente cantábrica.

En el contexto a finales del siglo VI los Concilios siguieron denunciando elementos paganos. El testimonio más ilustrativo es el *De correctione rusticorum* cuya idea principal rondó en los demonios que habían originado la idolatría y habían obligado a los *ignaros homines* a realizar sacrificios en honor a dioses precristianos como Júpiter, Marte, Venus, etc. (*De correctione rusticorum* 7, 1-2).

¹⁰ Según Pablo Díaz, esto se debe al distanciamiento físico y político de los centros de poder y el distanciamiento en torno a la figura del obispo, el cual estaba constituido en núcleos urbanos. (Díaz, 2006: 49)

¹¹ El obispo de *Aquae Flaviae*, Hidacio, reflejó esta realidad exponiendo los núcleos organizados en torno a las ciudades

¹² La resistencia política y religiosa se desempeñó entre la aristocracia tradicional, en el ámbito de la herejía y en la pervivencia de prácticas paganas de carácter mágico o supersticioso. Por ello, la conversión de los nuevos cristianos de estos lugares fue tardía: no existió una atmósfera envolvente.

En este, Martín de Braga no solo denunció las prácticas o ritos paganos, también la influencia que tuvieron en las sociedades hasta tal punto de ser días de la semana: día de Marte, de Mercurio, de Júpiter, de Venus y de Saturno y, en el caso del lunes y del domingo, ser días influidos por la astrología: día de la Luna y día del Sol, siendo asumidos por la iglesia cristiana. En un primer momento, la institución empleó la palabra “feria” pero, dado el uso popular que ya existía entrono a los nombres mencionados anteriormente, se asignaron dichas denominaciones. También criticó el comienzo del año en las Kalendas de enero y no el día del equinoccio de marzo y a los elementos de la naturaleza como a ciertas piedras sagradas, cruces de caminos o al hecho de encender cirios en los montes o cerca de estos (Díaz, 2000: 241-242).

Tras la conversión de Recaredo, la iglesia y la monarquía garantizaron la colaboración conjunta para combatir y erradicar estas prácticas, tal como se atestiguó en el Concilio III de Toledo (589). El canon 16 dispuso que los obispos de cada diócesis en conjunto con los jueces locales investigaran sobre ello y aplicaran penas, el problema era que algunas prácticas estaban tan impregnadas de prácticas populares y elementos paganos antiguos que era difícil separar y juzgar qué era lo correcto o lo incorrecto (Barbero de Aguilera, 1989: 117-143). La iglesia y la monarquía, por tanto, recogieron una legislación para las sanciones salidas de los concilios.

Tal fue la continuidad de las pervivencias paganas que en el siglo VII el Concilio XVI de Toledo aún testimonia su práctica. Pablo Díaz, cree que el hecho de que sigan perviviendo a finales del reino visigodo es una muestra de la poca cohesión de la estructura eclesiástica en los medios rurales, de la complejidad y amplitud del territorio y la poca predisposición de algunos obispos en mantener las normas. Aun así, esta ya es poco conocida por la escasez de fuentes (Díaz, 2000: 250-261).

Las fuentes altomedievales siguieron mostrando estas realidades mágicas, aunque lo que fue el origen, quedó muy lejos.

2.3. El papel de los concilios eclesiásticos en la consolidación del cristianismo

Los concilios eclesiásticos desempeñaron un papel fundamental en la consolidación del cristianismo en Hispania. Según Manuel Sotomayor, los ciudadanos en el siglo III y IV eran “romanos, pero no cristianos” (Sotomayor Muro, 1990: 11-17).

Estaban sumergidos en un ambiente pagano en todos los niveles: sociales, culturales, políticos y religiosos, por lo que borrar cualquier tipo de rastro de este, fue la labor principal para los eclesiásticos.

Los edictos imperiales y los concilios tejieron una red legislativa cristiana que prohibía muchos de los ritos y mitos paganos: el culto a diferentes dioses, los sacrificios y la consulta a los astros son algunos ejemplos. Estas restricciones se dieron de forma desigual en las diferentes provincias del imperio y, no solo supusieron tensiones entre los seguidores de los dioses precristianos, sino también dentro del poder eclesiástico y político. Las primeras transformaciones sociales, políticas y religiosas tuvieron su epicentro en las ciudades, lugares de donde emanaba el poder (Alvar Nuño y Martínez Maza, 2021: 335-337).

Los concilios y su red legislativa tuvieron como objetivo la eliminación de las manifestaciones paganas, lo cual quedó reflejado en las actas. Uno de los primeros concilios relevantes en este tema es el de Elvira a comienzos del siglo IV. Se discutió la disciplina eclesiástica, la moralidad de clérigos y laicos, el matrimonio, las pinturas en los muros de las iglesias, las prohibiciones de tumbas o cementerios, además de las prácticas mágicas y de idolatría. Tal era el rechazo a las prácticas paganas, que se juzgó con mayor penitencia a un asesinato con maleficio que a uno sin él. En una época de integración mutua, por lo que sirvió como vehículo de adaptación y coexistencia entre unos y otros, estableciendo pautas de comportamiento (Díaz, 2000: 236-237).

El Concilio de Nicea (325) y el Concilio de Constantinopla (381) sentaron las bases sobre la naturaleza de Jesucristo y la Trinidad y la base doctrinal. El Concilio I de Braga (561) desempeñó un papel crucial en la condena de herejías como el Priscilianismo y el II Concilio de Braga (572) en las infiltraciones paganas en el cristianismo, siendo importante lo referente a la idolatría. En este último, el obispo que presidía el Concilio, Martín de Braga, corrigió colecciones de cánones de otros anteriores como el Concilio I de Toledo (400) y recogió varias políticas y prescripciones sobre las prácticas no-cristianas: encantamientos, supersticiones, astrología, adivinaciones y, por ende, a la magia (Díaz, 2000: 237).

La iglesia del siglo V es una estructura con capacidad aglutinante, pero, debido a las invasiones de este siglo, se presentaron numerosas dificultades para las reuniones sinodales. Esto quedó reflejado por Toribio de Astorga en el año 445 en una carta hacia Hidacio y Ceponio. En ella plasmó los encuentros interrumpidos que habían sufrido. Así,

los concilios realizados en estos años tuvieron un carácter más local, provocando que las comunidades se organizaran bajo autoridades cerradas. Aun así, los ocho concilios que se habían realizado entre 516 y el 572 muestran comunidades con poca cohesión entre ellas (Díaz, 2014: 1099-1100).

En definitiva, los concilios eclesiásticos sentaron las bases de la consolidación del cristianismo al establecer las normas doctrinales, organizar la iglesia y promover la disciplina eclesiástica. También las bases teológicas y organizativas que permitieron el desarrollo y la expansión del cristianismo y se fomentó la unidad y cohesión de los fieles.

2.4. Herejías: priscilianismo

La resistencia política y religiosa de las diferentes zonas se la herejía y en la pervivencia de prácticas paganas de carácter mágico o supersticioso. Uno de los más controvertidos episodios de la heterodoxia de la iglesia hispana antigua es el del priscilianismo (Escribano Paño, 2001: 61). El priscilianismo fue una herejía que surgió en el siglo IV fundada por Prisciliano, la cual mezclaba ideas del maniqueísmo y de los gnósticos siguiendo un ascetismo religioso. Los primeros actos heréticos fueron denunciados por el obispo de Córdoba al obispo de Mérida. Fomentó un movimiento religioso al margen de las estructuras cristianas establecidas apodado por Sotomayor como “antiepiscopaliano” que se extendió por la Lusitania, llegando también a lugares del sur de a Galia y de Aquitania. Cree que Prisciliano sería originario de regiones romanizadas del sur ya que sus seguidores fueron gente cultivada de las altas capas sociales (Sotomayor Muro, 1979: 260). Este planteamiento también es compartido por Escribano Paño, quién manifiesta el gran control ejercido por la élite frente a la población mayoritaria (Escribano Paño, 1987: 205).

Según la Crónica de Sulpicio Severo, (*el Liber defide de apocryphis, el Liber Apologeticus y el Liber ad Damasum*) y las actas del concilio I de *Caesaraugusta* (378 ó 379), el priscilianismo combinaba elementos del cristianismo con creencias gnósticas y prácticas ascéticas e incorporó elementos del neoplatonismo y del maniqueísmo. Buscó una activa presencia de mujeres y de la perfección moral y alentó a la búsqueda de Dios sin intervención clerical mediante la reflexión individual y lectura de libros. Forjó una doctrina cuyas líneas teológicas giraban en torno a la naturaleza de Dios, su identidad, la de Cristo, la creación, el dualismo, la defensa del ascetismo, la renuncia a los bienes

materiales un mundanos, la abstención a comidas y bebidas como la carne o el alcohol, el alejamiento de los fieles a la iglesia en periodos como la Navidad y la defensa de la igualdad de sexos y estamentos (Vilella Masana, 1997: 503-309).

La inquietud del obispo de Córdoba trasladada a Hidacio de Mérida supuso una persecución para sus seguidores y para él. En el concilio de Zaragoza del año 380 se condenaron sus reuniones con mujeres y hombres, los ayunos, su ausencia en Cuaresma y en las tres semanas anteriores a la Epifanía, la no consumición de la eucaristía en el momento en el que la recibía, la recepción que daba a obispos excomulgados y abandono del sacerdocio entre otras cosas. Sulpicio Severo le condenó, pero poco después, Prisciliano fue ordenado obispo de Ávila por otros obispos afines a su causa, aunque se vio obligado a abandonar su sede tanto el cómo los obispos mencionados por las acusaciones de herejía (Burrus, 1995: 3-5). Los obispos adheridos a él fueron los de Astorga y Braga.

La promoción episcopal de Prisciliano trajo consigo la creación de la sede de Ávila, siendo el obispo de esta. El nombramiento de obispos fue utilizado por sus seguidores para controlar el territorio y la cristianización en la provincia de *Gallaecia*.

Hidacio de Mérida le desterró junto al emperador Graciano, hecho revocado en Milán tiempo después. En el Concilio de Burdeos se elucidaron sus cargos y este no se sometió a jurisdicción eclesiástica. Se le acusó de maniqueísmo y magia y la justicia civil le condenó a él y a algunos de sus seguidores a pena de muerte, por lo que abandonó el concilio y viajó a Tréveris a convencer al emperador Magno Máximo para que intercediera en su favor, pero allí es nuevamente acusado y finalmente, decapitado. La ejecución de estos generó una fuerte reacción en la Iglesia y, a pesar de la condena y las persecuciones, no desapareció del todo. Máximo intentó limpiar las sedes episcopales en la Península de cualquier rastro del priscilianismo, llegando a articular una red de ejecuciones y persecuciones (Escribano Paño, 2001: 71-91). En el Concilio de Toledo del año 400, los obispos de la *Gallaecia* seguían esta corriente, teniendo un gran poder en el noroeste peninsular. El movimiento tenía tal fuerza que el propio Papa Inocencio I tuvo que decretar el *Regula fidei contra omnes hereses, maxime contra Priscilianistas* años más tarde. Su aparición siguió estando presente en siglos posteriores: en el I Concilio de Braga (561) y en el IV Concilio de Toledo (683), reflejo de la importancia del movimiento. Su condena fue un intento de consolidación de la ortodoxia.

3. Construcción y consolidación de las estructuras eclesíásticas cristianas en el cuadrante Noroeste

3.1. Orígenes de la Iglesia hispana

Con la aparición de las primeras comunidades surgió la necesidad de crear un ideario cristiano común para garantizar un cierto orden. Estas comunidades se relacionaron esporádicamente para resolver cuestiones, pero no para establecer ningún tipo de autoridad superior. El problema surgió cuando estos grupos crecieron y se complejizaron, ya que necesitaban resolver ciertas cuestiones que se escapaban al método autónomo, por lo que se ocuparon de una nueva regulación (Ubric Rabaneda, 2019: 43-46).

Estas controversias se hacen evidentes, ya en el siglo III, en la correspondencia de Cipriano de Cartago, la famosa Carta 67 que aborda los problemas que se dieron en las comunidades de León-Astorga y Mérida.¹³ Las cuestiones sobre quién ejercía la autoridad, cómo la legitiman o los requisitos que debían tener, son una muestra de la frágil configuración que existió. Con el emperador Constantino en el siglo IV, se asentaron las bases de la jerarquía episcopal con una institución poderosa, se identificó a las ciudades con los obispos y se correspondió, en un primer momento, al territorio civil con el eclesíástico.

3.2. Los líderes eclesíásticos: los obispos

Las ciudades fueron el núcleo que articulaba la vida socioeconómica, política y administrativa del territorio del Imperio. Fueron uno de los primeros escenarios en admitir al cristianismo debido a su condición de lugares comerciales, de tránsito y de desarrollo de las comunicaciones. La aparición del cristianismo y la creación de las diferentes comunidades cristianas provocó la articulación de la Iglesia como espacio y la creación

¹³ La carta exponía la negativa del presbítero Félix de León-Astorga y el diácono Elio de Mérida a través de Sabino y Félix a que los obispos libeláticos Basílides y Marcial retomaran de nuevo sus funciones episcopales. Después de una votación realizada por el pueblo y los obispos vecinos, había salido como candidato Sabino en sustitución a Basílides. Recurren a una votación legítima, a una blasfemia por parte del libelático y a embustes para que este no volviese a ejercer. Por otro lado, Marcial fue acusado por acudir a banquetes paganos, enterrar en sitios no cristianos y renegar de Cristo. (*Conc. Carthag. (256) Ep., 67*)

de un sistema de relaciones de poder dentro de este. En este contexto, apareció la figura del obispo. (Barenas Alonso, 2015: pp. 427)

Las condiciones del desarrollo de las figuras episcopales fueron desarrollándose a la par que las primeras comunidades y estuvieron condicionadas por la propia oficialidad de la religión (Sotomayor Muro, 1979: 42-44; Teja, 1990: 115-124). No fue hasta el siglo III, y especialmente el IV y V cuando consolidaron su liderazgo religioso y social. De hecho, algunos testimonios del siglo IV relativos a su personaje hacen referencia a un obispado preocupado por cuestiones puramente pastorales, al margen de jurisdicción e instituciones.¹⁴ Tampoco fue hasta el siglo IV cuando las iglesias y sedes eclesiásticas evolucionen a entidades administrativas propiamente dichas y se realice la construcción de la diócesis como espacio delimitador del distrito territorial donde el obispo extienda su autoridad. En el gobierno de Constantino (324-337), los prelados fueron adquiriendo poder en la esfera jurídica tras el declive de las curias municipales. Los obispos asumieron poco a poco cargos que anteriormente llevaban a cabo las magistraturas u otro tipo de instituciones romanas y ejercieron labores asistenciales para los grupos marginales (Fernández Ubiña, 2009: 95-101). Esto, además de su intervención en las funciones de *patronus* y *defensor civitatis*,¹⁵ provocó un creciente reconocimiento social que les situó en un buen puesto a la hora de posicionarse dentro de la jerarquía eclesiástica. Así, a partir del siglo IV, el papel del obispo fue anhelado por las élites por su labor honorífica y se configuró como una nueva forma de control (Maymó, 1997: 551-558).

Como estructura jerarquizada, el organigrama eclesiástico también contó con corepiscopos, presbíteros, diáconos y otros cargos menores con funciones más específicas como el lector o el *notarius*, que ayudaban en las tareas sacramentales (Pérez Martínez, 2000-2001: 28-39). Estos primeros obispos, por tanto, pertenecieron a la élite local en su mayoría, tenían un amplio conocimiento cultural, habían ejercido una carrera pública y alcanzado la cátedra Episcopal, además de ser, hombre, libre y bautizado. (Prieto Vilas, 1994: 52-61)

Las primeras elecciones de cargos eclesiásticos en Hispania aparecen reflejadas en el siglo III en la Carta 67 de la correspondencia de Cipriano sobre la problemática entre los obispos de León-Astorga y Mérida. Los resultados dependían de los obispos vecinos

¹⁴ El Concilio Iliberritano hace referencia únicamente a cuestiones sobre temas morales y litúrgicos. Véase en Vives, 1963: 1-15

¹⁵ Algunas funciones atribuidas al *patronus* fueron adquiridas por los obispos (Bajo, 1981: 204)

y de la comunidad y siguieron con la misma tendencia siglos después, concretamente hasta el siglo VI, cuando el proceso total de elección correspondía al plano eclesiástico. En la elección participaba, por un lado, la comunidad conformada por el pueblo y el clero, y por otro, los obispos vecinos que tenían que consagrar al candidato. El problema fue que la comunidad estaba representada por élites, por lo que el grueso de la población perdía cualquier tipo de protagonismo. La organización electiva teórica dentro de la Iglesia del siglo IV tardó en extenderse a la práctica, lo que llevó a conflictos internos como el protagonizado a raíz del movimiento liderado por Prisciliano, quien fue nombrado obispo de Ávila. Ya en el siglo V, el desarrollo institucional dio como resultado varios fenómenos: el candidato debía ser clérigo y en la elección tuvo un mayor protagonismo el metropolitano con el objetivo de mantener la unidad eclesial (Prieto Villas, 1994; 29-51).

La quinta centuria, inmersa en un contexto de cambios y de nuevas concepciones, trajo consigo otros tipos de relaciones de poder. Las invasiones bárbaras y los conflictos internos generaron un panorama de caos donde peligró la organización y la estabilidad urbana que se había conseguido con el Imperio. Para hacer frente a este problema, algunas ciudades fijaron su mirada en la ayuda de las élites mejor situadas, sobresaliendo, la figura episcopal. (Barenas, 2015: 428)

Con la desaparición del régimen imperial y, por ende, el tejido curial, los obispos asumieron el control de las ciudades al rellenar el vacío de poder dejado por la autoridad municipal, y permanecieron en ellas ejerciendo una defensa de forma no bélica o como diplomáticos.¹⁶ Asumieron el bienestar de la población, cuya mayoría ya era cristiana y se encargaron de proteger tanto a clérigos como a laicos tal como lo hacía *el patronus*. (Bajo, 1986: 189-194)

Los obispos fueron los encargados de administrar el patrimonio de todas las iglesias de su diócesis, lo que provocó desacuerdos sobre la creación de iglesias privadas (Con. III Tol. (a. 633) c. 30).¹⁷ También se ocuparon del control de las reliquias de los mártires, los sepulcros y las construcciones de basílicas para legitimar su gobierno.¹⁸

¹⁶ En el IV Concilio de Toledo se evidencia este papel diplomático de los obispos que envían mensajeros al extranjero. *Conc. IV Tolet.* (a. 633), c. 30.

¹⁷ Tras la conversión de las élites urbanas, estas crearon una serie de iglesias y oratorios privados en sus posesiones con los propósitos de extender el cristianismo en las zonas marginales y ganar prestigio social en el mundo rural. Véase Castellanos, 1996: 29-46

¹⁸ Con la entrada del cristianismo, los intermediarios entre el cielo y la tierra eran los mártires, designados como patronos espirituales.

Los godos utilizaron el liderazgo social de los obispos una vez asentados para justificar su ascenso. Así no dudaron en aliarse a cambio de nuevas prerrogativas en el ámbito político, asumiendo cargos extra-religiosos como jueces sobre delitos civiles entre otros muchos (*Conc. I Tolet.* (a. 400) c. 11; *Conc. III Tolet.* (a. 589) cc. 12 y 17). Pero, no solo gozaron con un amplio poder en materia jurídica y política, también contaron con un enorme patrimonio eclesiástico que ya había sido atribuido desde el siglo IV con Constantino (*CTh.* XVI, 2, 4). Así, el control de los cargos eclesiásticos, de las magistraturas y el enriquecimiento de los obispos condujo a problemáticas y luchas internas que se saldaban con dinero, poder e influencia social y la *civitas*, por tanto, se convirtió en el escenario episcopal donde el obispo ejerció su gobierno (Fernández Ubiña, 2006: 161-184; Ubric Rabaneda, 2008: 355-369).

A la figura analizada, definida como obispo sufragáneo, hay que añadirle la del metropolitano. A nivel jurídico, en el siglo V, apareció la necesidad de una actuación conjunta entre los diferentes prelados lo que desembocó en la creación de una figura superior al obispo local. Por un lado, están los sufragáneos de cada provincia que gozaban del control de una sede o diócesis como he comentado anteriormente, y por otro, los metropolitanos. Los segundos supervisaban las acciones de los primeros y lideraban a nivel provincial. Tenían autoridad sobre el resto y podía confirmar consagraciones en su provincia. También contaban con la presidencia de los sínodos y los concilios. (*Conc. Sed.* (a.343) c. 9)

Tras la consolidación del *regnum* con capital en Toledo, esta sede fue centralizando el poder eclesiástico hasta el punto de que en el siglo VII el resto de las metrópolis provinciales van a perder importancia en beneficio de la sede de Toledo. (Barenas, 2015: 463)

3.3. Estructuras territoriales, entidades y jurisdicción episcopal

La división administrativa y jurídica en la Península se basaba en los *conventus* desde tiempos de Augusto, pero, con la nueva forma de entender los diferentes territorios con Diocleciano (284-288), se dejaron atrás estas divisiones. El término diócesis procede de esta reforma territorial. La división tripartita de provincias en época de Augusto (27 a. C.) evolucionó a una división de la Península en seis provincias, englobadas todas ellas bajo la *Diocesis Hispaniarum*. Dentro de esta, cada provincia tenía un rango particular:

La *Lusitania* y la *Betica* fueron provincias consulares a las que se le unió la *Gallaecia* posteriormente. *La Tarraconensis*, *Carthaginiensis*, *Mauritania Tingitana* y la *Insulae Balearum* fueron provincias *praesidiales*

El problema aparece cuando queremos reconstruir el organigrama civil ya que las fuentes no son claras, surgiendo numerosas problemáticas a la hora de establecer los límites en algunas provincias e incluso la capitalidad civil. Es el caso de las delimitaciones entre el antiguo *conventus cluniensus*, *caesaraugustanus* y *carthaginiensis*. Albert Albertini estableció los límites de la diócesis *Hispaniarum* gracias a la *Nomina ciutatatum Ispaniae sedes episcopaliu*m, pero dichas divisiones no corresponden al entramado civil de los siglos IV y V ya que son una delimitación tardía que correspondía con el siglo VII. Según Albertini, la *Gallaecia*, por ejemplo, englobaba en origen los antiguos *conventus de Lucus*, *Asturica* y *Bracara* y cuyos límites se encontraban en la actual Cantabria y el río Cea (Albertini, 1923: 119-126). Estas fronteras se han puesto en duda, añadiendo zonas del curso del Duero y de Tierra de Campos (Torres Rodríguez, 1949: 109). Otros abogan por la inclusión de Cauca en dicha provincia tal como atestigua la Crónica de Hidacio (*Hidat. Chron.* 2). Aun así, la visión mayoritaria, vela por la primera opción.¹⁹

Sea como fuere, la organización de las primeras comunidades cristianas se remonta a mediados del siglo III y comenzó a tener peso con la aparición de los concilios en el siglo IV.²⁰ Ya a mediados del siglo IV, el Concilio de Sédica mostró una jerarquización eclesiástica más definida.²¹ La provincialidad civil se entendió bajo la territorialidad eclesiástica y las diócesis episcopales quedaron regidas bajo los términos de la jurisdicción administrativa. Por otro lado, las ciudades y sus sedes fueron el marco donde los obispos ejercieron su poder constituyendo la base organizativa religiosa. (Barenas, 2015: 425)

La heterogeneidad existente entre los núcleos cristianos, las figuras que participaban en ellos y las que los gobernaban hicieron necesaria la aparición de la organización diocesana como sistema de articulación del territorio, estableciendo el control bajo una jerarquía que mantuviese la aprobación del obispo en última instancia. Ya desde el siglo III se había configurado un modelo organizativo en el ámbito pastoral

¹⁹ Varios investigadores han estudiado nuevas propuestas sobre los límites que comentaré posteriormente.

²⁰ Al Concilio de Elvira acudieron 37 comunidades cristianas.

²¹ El emperador Constantino y sus hijos establecieron un entramado jerárquico episcopal y una férrea institucionalización

con una formación religiosa de *cursus honorum* eclesiástico para el gobierno del territorio, haciendo al obispo como máximo referente en el espacio diocesano. Este poder fue acompañado por diáconos y presbíteros (Fernández Alonso, 1955: 194-201).²²

En el siglo IV, el obispo pasó a tener control territorial, no solo religioso, por lo que fue necesaria la creación de límites jurisdiccionales.²³ Su poder se reguló con la legislación conciliar y los concilios ecuménicos. La asamblea conciliar se instauró como el elemento principal de toma de decisiones y la sede episcopal, como el lugar desde el que ejercían ese mandato. (Sotomayor Muro, 2004: 525-539). Durante los siglos IV y V, las sedes episcopales registradas en las fuentes (Figura 1) correspondían con territorios destacados en épocas bajoimperiales, salvo excepciones como *Celenis*. Un caso particular sobre la creación de estas fue lo acontecido con la herejía priscilianista ya que fue el propio Prisciliano quien creó la sede de Ávila (Ubric Rabaneda, 2019: 47-19).

A lo largo de estas dos centurias, existe poca documentación sobre la aceptación del ordenamiento territorial romano por parte de los nuevos distritos territoriales eclesiásticos. No está bien definido si la jurisdicción episcopal agrupaba la ciudad y el territorio, de la misma forma que se hacía en época romana. Lo que sí se sabe es que la zona donde el obispo ejercía su jurisdicción se llamaba diócesis. Esta diócesis era un nuevo organismo político-administrativo encargado de establecer la coordinación entre el gobierno provincial y el central, que era la diócesis *Hispaniarum*.²⁴

Fue en el siglo V cuando la *civitas* o el espacio territorial quedó condicionado principalmente por su papel de sede en un obispado y, hasta la aparición de la figura del metropolitano, no pudo hablarse de la provincia como territorio administrativo eclesiástico. En el caso del noroeste hispano, este espacio territorial tuvo una gran importancia como eje de articulación del poder político igual que en el territorio peninsular total, aunque en las zonas más remotas, los castros se mantuvieron como unidades localizadas (Santos, 2009: 341)

Los límites de provincias, como ya he mencionado, siguieron la división de Diocleciano, pero los diferentes problemas acarreados en el siglo V, fundamentalmente la incursión de los pueblos bárbaros hizo que la delimitación de la diócesis y de las

²² El modelo organizativo fue evolucionando con el tiempo dando lugar a un complejo organigrama eclesiástico ya hacia el siglo VI con diferentes órdenes clericales.

²³ No puede hablarse de sedes episcopales hasta el año 376. Véase: *CTh*. XVI, 2, 23.

²⁴ El concepto actual de diócesis entendida como circunscripción episcopal surge en la Edad Media.

provincias cambiase, sobre todo tras la configuración del mapa político suevo y visigodo, quedando unos límites poco definidos. La disolución de las estructuras romanas alteró la definición territorial. En este contexto de inestabilidad, varias ciudades se disputaron el rango de metropolitanas en un proceso paralelo a la configuración de la Iglesia (Ubric Rabaneda, 2019: 58).

A partir de la segunda mitad del siglo V, y más concretamente a principios de la siguiente centuria, la organización metropolitana quedó aparentemente consolidada en cada provincia, siendo esta última la unidad de organización territorial.²⁵ Así pues, dicha organización siguió de cerca a los patrones civiles en su mayoría, salvando excepciones relacionadas con intereses económicos, familias con gran poder o herejías como la priscilianista (Ubric Rabaneda, 2019; 62).

En la provincia de la *Gallaecia* la localización de la sede metropolitana trajo varios problemas: en primer lugar, existían varias ciudades con un rango civil y eclesiástico superior. En el territorio, la sede más antigua era la de Astorga, pero la capital de la provincia era Braga, aunque esta última no contó con obispado hasta el siglo IV. Braga en el siglo V fue la capital del reino suevo, pero Astorga tenía la relevancia eclesiástica. Así, la consolidación de la autoridad del obispo de Braga dentro de la *Gallaecia* fue difícil, agudizada tras el enfrentamiento del priscilianismo. Sobre la situación de la Galicia del siglo VI, el parroquial suevo reflejó los últimos momentos de su organización eclesiástica. En este se reconocieron trece sedes episcopales con un complejo proceso de regulación tanto para antiguas *civitas* como para emplazamientos fortificados, primando el criterio de las circunscripciones romanas y tardorromanas (Díaz, 1998: 38-39). En época visigoda, las problemáticas entre los límites jurisdiccionales siguieron estando presentes.

En resumen, la organización de las primeras comunidades cristianas no se vio fortalecida hasta el siglo IV y V a través de normativas aprobadas en los sucesivos Concilios. Fue creciendo a la vez que se dio la cristianización en los territorios rurales y marginales y se configuró la red de sedes episcopales. Esta red fue protagonizada por familias adineradas que llevaron las riendas del poder. El mapa eclesiástico en un primer momento coincidió con el ordenamiento civil, hecho que, con el tiempo, fue

²⁵ La consolidación de la figura metropolitana se estableció de forma tardía debido a que el rango de las sedes durante los siglos IV y V se presentó según la antigüedad de esta.

desgajándose. En ocasiones, los factores políticos y sociales influyeron a la hora de crear nuevas sedes o límites territoriales diferentes y, en definitiva, el mapa fue cambiando y reflejando situaciones de continuidad y ruptura durante los sucesivos siglos.

3.3.1. Las *parroquiae*

La existencia de las primeras iglesias guarda relación con la implantación del cristianismo explicado anteriormente. La propagación del culto y su materialización necesitaron un escenario de acción que guardase a la comunidad de fieles. Sobre su origen, la documentación de los siglos IV y V es escasa, pero, según el canon 77 del Concilio de Elvira (*Conc. Ilib. c.77*), las iglesias en aquellos siglos estaban dirigidas por diáconos, manteniendo un poder más o menos independiente de las ciudades (Ripoll y Velázquez, 1999: 102-106). A la vez que el cristianismo iba calando en los territorios más marginales, estas iglesias se ligaron a mártires o basílicas y funcionaron bajo el control del obispo de la diócesis, respondiendo a las necesidades sociales de la población a nivel material y espiritual²⁶. El propio Concilio I de Toledo hizo referencia a las basílicas en el año 400, por lo que su existencia se remonta al siglo IV (*Conc. I Tolet. (a. 400) c. 5*). También apareció lo que algunos historiadores llaman “iglesias propias” a partir del siglo VI.²⁷ El problema era que las iglesias tenían que estar reguladas por el obispo siguiendo una normativa por lo que los intereses de estas chocaban con la realidad jurídica.²⁸

El término *parrochia*, no aparece en las fuentes hasta el siglo VI alternándose con el concepto de diócesis (Ripoll y Velázquez, 1999). Es en el concilio de Tarragona del 516 cuando quedó reflejada la diferenciación entre *parrochiae* y *ecclesia cathedralis*. De los cánones de dicho concilio se diferencia la diócesis como el territorio dirigido por el obispo y la parroquia, como designio a iglesias rurales o el conjunto de fieles rurales entorno a dicho espacio.²⁹

²⁶ La realidad parroquial es un fenómeno puramente medieval. Véase Lauwers, 2005

²⁷ Referido a oratorios, ermitas o iglesias pequeñas en el interior de las haciendas de los cristianos propietarios de *villae*

²⁸ Este fenómeno no es aplicado por igual en todas las zonas rurales, de hecho, en la Meseta Norte, es algo aislado. Véase Arce Sainz y Moreno Martín, 2012: 106

²⁹ Ripoll y Velázquez, 1999: 112, aunque a veces el término sigue mezclándose con el de diócesis

3.3.2. La diócesis

Las diócesis episcopales a partir de las invasiones bárbaras van a encontrar dificultades para su definición. Las delimitaciones territoriales romanas, en un principio se ligaron con las eclesiásticas, pero, la debilidad de los espacios imperiales se manifestó a partir del siglo V. La historiografía actual ha estudiado este fenómeno poniendo de manifiesto una actuación social (Mazel, 2016), donde es la propia sociedad la que determina el territorio. La existencia de las diócesis estaba ligada al poder del obispo, y este era el encargado de impartir el control social, por lo que ambas ideas están relacionadas: no puede ejercerse un control territorial si no existe un previo control social (Poveda Arias, 2019: 11).

Asegurarse la lealtad del clero diocesano, la apropiación de riquezas y propiedades y su explotación fueron claves para la creación de una figura influyente. Así, el presbítero era elegido por designación episcopal según el carisma y prestigio social. El problema podía aparecer si este se acercaba a un obispado diferente, ya que podía a ver peligrar las bases de su prelado.³⁰ Por tanto, las diócesis se concebían como realidades condicionadas socialmente por cada coyuntura con una organización territorial poco definida y no compartida por todos. Además, la delimitación de su territorio no tenía por qué ser compatible con la creación de la misma, hecho que se refleja en las escasas fuentes sobre los límites.³¹

El vacío en torno a los límites jurisdiccionales hizo que se implantasen otros mecanismos que establecían el control. Tal como explicó Fernández Alonso, el poder de la diócesis podía darse a través de una red de entidades sujetas a su gobierno y bajo su dependencia episcopal. Esto aclararía el hecho de que venga definido el número de parroquias sujetas a cada diócesis y no el de sus límites espaciales (Fernández Alonso, 1955: 224-228).

En el cuadrante noroeste peninsular, a partir del siglo VI,³² una vez configurada la jurisdicción eclesiástica, se añadieron varias diócesis, o al menos, aparecieron los primeros testimonios sobre su existencia. En lo que respecta al área de los límites del

³⁰ Para salvaguardar esta problemática el canon XX de Concilio II de Toledo (531) responde a una prohibición sobre el abandono de las diócesis. (*Conc. II Tolet.* (a.531) c. 20)

³¹ Mazel, 2013 cree que una organización territorial no puede establecerse sin su delimitación.

³² En estos momentos, es cuando Toledo se levanta como la cabeza de la provincia eclesiástica, independiente de la *Carthaginense*, lo que hizo que, este protagonismo llevase a los obispos a reivindicar el carácter metropolitano de su sede.

antiguo *conuentus* de Clunia, las Cartas del obispo Montano³³ señalan tres sedes: Osma, Segovia y Palencia, ya que la de Salamanca y Ávila³⁴ se encuentran integradas en la Lusitania.

Sobre la Diócesis de Segovia existen ciertas incógnitas ya que se desconoce su origen y no fue hasta el siglo VI cuando aparecen preladados en la cabeza de la diócesis. En el año 529 Segovia se desmembró de la diócesis de Palencia y pasó a depender del metropolitano de Toledo.

Sobre la Diócesis de Palencia (Figura 2), su antigüedad podría remontarse a la época Bajo Imperial, entorno al siglo IV, el problema es que no aparece testimonio de ello hasta la ocupación de los godos en la Meseta y menos, de sus preladados. La llegada de los suevos a la parte exterior de la *Gallaecia* pudo hacer que la vida social de estas gentes experimentase cierto cambio, sobre todo con lo referido a la vida religiosa. De este problema surgen las Cartas de Montano en el año 530, describiendo a Palencia como una diócesis sin obispo propio. No fue hasta el año 589, cuando apareció el testimonio del primer obispo, Murila, en el Concilio III de Toledo.

La Diócesis de Auca será un ejemplo de representación y diálogo entre el poder y la autoridad local. En la segunda mitad del siglo V existieron conflictos sobre la hegemonía del poder en el territorio de la Tarraconense, hecho que pudiera ser la causa del origen de esta sede (Martín Viso, 1999: 160-161). Es a partir del 589 cuando aparece evidencia constatada de la existencia de Auca como obispado, siendo esta, y el resto de las sedes episcopales creadas en estos momentos, resultado de un proceso de negociación cuyo objetivo es la construcción de un proyecto sólido visigodo (Díaz, 2008: 123-140).

El origen de la diócesis de Osma, no se sabe cuál es, pero sí que acudieron seis obispos a 15 concilios entre el 597 y 693. La primera mención a un obispo *oxomense* es en el año 597 en el Concilio de Toledo. Osma fue sede episcopal porque se encontraba a una distancia considerable de Palencia y de Segovia y daba cabida a los territorios sudorientales de la Meseta.

³³ Las epístolas resumieron un entorno palentino sumido en los rituales paganos, unas estructuras jerárquicas sin bases sólidas y un entrono complicado que mostraba aun condescendencia hacía la herejía de Prisciliano

³⁴ La diócesis de Ávila es posible que apareciese en las últimas décadas del siglo IV debido a que el propio Prisciliano fue obispo de la misma. Existe un vacío sobre sus sucesores hasta el año 610 con la participación de dichas figuras en los Concilios de Toledo

3.4. Disputas episcopales: el caso de Montano de Toledo

La concepción social de la diócesis trajo consigo una serie de disputas episcopales por problemas territoriales, cuestiones de control social, dominio y propiedad, siendo uno de los casos más destacados el correspondiente al obispo Montano de Toledo y titular de Astorga por la diócesis de Palencia. Esta problemática quedó reflejada en las cartas anexas a las actas del II concilio de Toledo (Poveda Arias, 2019: 17-18).

El obispo metropolitano de Toledo escribió en el año 531 dos cartas: una a un personaje llamado Toribio y otra, al clero y al pueblo de Palencia. Existe un cierto debate sobre Toribio, hay quienes creen que fue obispo y otros que niegan esta hipótesis (Orlandis, 1976: 69), siendo la creencia más aceptada la de su figura como un clérigo, ya que la propia carta lo relata.

La importancia de estos textos recae en que son una prueba importante de la geografía eclesiástica del momento, muestran el papel y el poder de la metrópoli de Toledo, la influencia del priscilianismo y la situación de los límites del espacio visigodo del suevo, en el noroeste peninsular (Isla Frez, 2000: 41-42). El contexto religioso en el que se movió esta problemática contaba con población cristiana ortodoxa, priscilianista o arriana que mantenía ciertos caracteres paganos.

La carta dirigida al clero y pueblo de Palencia condenó las prácticas priscilianistas que aún se percibían en el ambiente palentino, la bendición del crisma realizado por presbíteros, ya que esa función recaía en los obispos, además de la consagración de iglesias por parte de obispos de otras diócesis. Reprendió contra el irregular comportamiento de los eclesiásticos palentinos y la veneración a Prisciliano, ya que las prácticas relacionadas con esta herejía ya habían sido condenadas en el año 400 en el Concilio de Toledo (*Conc. II Tolet*, (a. 531) cc.132-234).

La destinada a Toribio reclamó la integración de Coca, Buitrago y Segovia a la sede metropolitana, ya que su antecesor había cedido dichas sedes al obispo palentino. En ella, Montano alabó los esfuerzos de Toribio por llevar una recta fe en los territorios de la diócesis pese a la idolatría que se dio por parte de la población, seguramente influida por el paganismo bárbaro residual de la sociedad goda. Además, buscó una cooperación con el de Palencia para corregir ciertas acciones (*Conc. II Tolet*, (a. 531) cc. 235-286).

Montano, haciendo práctica de su poder metropolitano, recurrió a un supuesto derecho para intervenir en Palencia, imponiéndose sobre los clérigos palentinos y el obispo de Astorga, aprovechando el vacío de poder (Poveda Arias, 2019: 17). Envío a los presbíteros palentinos a Toledo para posteriormente destituirlos por otros más afines a su causa, quedando una red de influencia del metropolitano en la diócesis de Palencia. Por otro lado, el obispo de Astorga consagró iglesias en la zona palentina, haciendo que estas estuvieran subordinadas a su poder y, por ende, a la de la jurisdicción de la diócesis asturicense. Esto provocó que ambos chocaran en el control del territorio y que Montano recurriese a los criterios territoriales para imponer su jurisdicción. (Escalona, 2006: 177-178)

Esta disputa es una prueba de la incapacidad de los obispos en el siglo VI de mantener el control en sus territorios. Pese a que la teoría explica la diócesis como la zona bajo influencia de los preladados, existieron diversos enfrentamientos y oportunismos entre estos por la ampliación de las redes de control. Esta, entre otras problemáticas del mismo calado, hicieron que, el propio territorio diocesano impartiera una mayor delimitación para no caer en problemas similares.

4. Conclusiones

Después de haber finalizado este trabajo podemos concluir que aún existen dudas sobre el origen del cristianismo, no solo en la zona tratada, sino en la generalidad de Hispania. Los testimonios más antiguos abogan por la aparición de las primeras comunidades cristianas en el siglo III, cuya organización no se impuso hasta el siglo IV y V. Algunos de los argumentos expuestos a lo largo del trabajo sobre su origen señalan la procedencia del cristianismo desde el norte de África, por los Pirineos, por los intercambios comerciales, los soldados o las relaciones étnicas, pudiendo proceder de distintas vías. En cualquier caso, existe un consenso razonable acerca de su trayecto: fue similar a la romanización, a través de relaciones sociales y burocráticas.

El proceso de cristianización triunfó por su herencia monoteísta que impedía la existencia de más dioses, su exclusivismo y su manifestación contracultural y a la vez, conciliadora. El cristianismo dio una nueva visión escatológica que ya existía sobre la muerte, la inmortalidad del alma y el Más Allá. Supo satisfacer la relación social con lo

divino y, gracias a su capacidad mutante, sus paradojas y su facilidad para asumir acciones, hizo que pudiera mezclarse en la sociedad. Todo ello sumado a la creación de un credo homogéneo y las persecuciones, que lejos de fracasar, fomentaron la fe, crearon una cohesión de estímulos que quedó salvada con Constantino y posteriormente con Teodosio. Logró conectar con la religiosidad pagana, ofrecía resultados de salvación, respondía hacia grupos marginados como los huérfanos o las viudas, a todas las capas sociales y supo integrarse en la organización administrativa de las estructuras políticas.

Así, el cristianismo triunfó porque se dieron las condiciones necesarias para que esto ocurriera y porque no estuvo ligado al destino del Imperio romano. Aun así, en los siglos en los que se centra el trabajo, siguieron existiendo ciertas pervivencias paganas en los ambientes más marginales, no solo del espacio noroeste, sino el peninsular. Esta pervivencia se vivió debido a los avatares políticos y sociales del contexto histórico: la caída del Imperio y sus estructuras, y la posterior invasión de los pueblos procedentes de fuera de los limes.

Con la aparición de las primeras comunidades cristianas en el siglo III, se fue creando un cierto ordenamiento en el ideario cristiano de forma local y autónoma, que con el tiempo necesitó una regulación. En el siglo IV, se empezaron a establecer las bases de la jerarquía episcopal con una institución poderosa, se identificó a las ciudades con los obispos y se correspondió, en un primer momento, al territorio civil con el eclesiástico. La culminación del proceso de cristianización en los espacios urbanos dio como resultado la aparición de la sede episcopal, siendo el territorio de jurisdicción del obispo, imagen simbólica de la *civitas*.

El obispo pasó a tener control territorial por lo que fue necesaria la creación de límites jurisdiccionales y una legislación conciliar. Tuvo un gran prestigio social ya que asumió los cargos vacantes tras la desintegración del imperio y su poder vino delimitado territorialmente por la diócesis. El problema fue que estos límites no estuvieron bien definidos, dando como resultado diversas disputas sobre el poder.

La cristianización total del cuadrante noroeste no se completó en los siglos que abarca este trabajo por la marginación eclesiástica de los territorios más aislados, por la influencia de herejías como el priscilianismo y por el devenir de las invasiones germánicas. Su configuración eclesiástica y jurídica no se dio tampoco en fechas tempranas, pues hay que esperar a finales del siglo VI para la aparición de nuevas diócesis y consolidación definitiva de las estructuras eclesiásticas en este sector geográfico.

5. Fuentes

- *Cartas a los romanos*, a. 57 ó 59, ed. Ubieta (1993): *Biblia de Jerusalén*, vol. 3. Club internacional del libro, S. A. de Promoción y Ediciones. Madrid
- *Conc. Carthag.* = *Concilium Carthago*, a. 256, ed. García Goldaraz, C. (1960): *Los Concilios de Cartago de un códice soriense*. Reconstrucción. Burgos
- *Conc. Ilib.* = *Concilium Iliberritanum*, a. 307 ó 309, ed. Vives, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Madrid
- *Conc. I Tolet.* = *Concilium Toletanum I*, a. 400, ed Vives, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid
- *Conc. II Tolet.* = *Concilium Toletanum II*, a. 537, ed. Vives, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid
- *Conc. III Tolet.* = *Concilium Toletanum III*, a. 589, ed. Vives, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid
- *Conc. IV Tolet.* = *Concilium Toletanum IV*, a. 633, ed. Vives, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid
- *CTh* = *Codex Theodosianus*, a. 438, ed. Mommsen T. y Meyer P. (1990): *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novelle ad Theodosianum pertinentes*, Berlín
- *De Corretione Rusticorum*, a. 575, ed. Domínguez, U (1990): *Martín de Braga. Obras Completas*. Madrid.
- *Hidat. Chron.* = *Hydatius Chronica*, a. 469, ed. Tranoy (1975): *Chronique*. París
- Pasión de San Saturnino, a 430, ed. Riesco, P. (1995): *Pasionario Hispánico*. Sevilla
- Pasiones de Leocadia, a. 628, ed. Riesco, P. (1995): *Pasionario Hispánico*. Sevilla.

6. Bibliografía

- Alonso Venero, Ana María (2013): *El paganismo en la literatura apologética cristiana* (ss. II-IV), Tesis Doctoral en línea (<http://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/3275>)
- Albertini, Eugène (1923): *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, París
- Alvar Nuño, Antón, y Martínez Maza, Clelia. (2021): “Religiones rurales durante la Antigüedad Tardía”. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, n.º 19: 329-52. <https://doi.org/10.20318/arys.2021.5942>
- Arce Sáinz y Moreno Martín (2012): “La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte”. *Visigodos y Omeyas. El territorio*. Mérida, pp. 97-122
- Bajo, Felicitas (1981): “El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”. *Memorias de historia antigua*, nº5, pp. 203-212
- Barbero de Aguilera, Abilio. (1989a): “Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII”. En Mª. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Pp. 169-190
- Barbero de Aguilera, Abilio (1989b): “La supervivencia de las artes mágicas”. *V.V.A.A., el conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, Madrid, 117
- Barenas Alonso, Ramón (2015): *La articulación eclesiástica del Valle Medio del Ebro y su área de influencia* (ss. III-VIII) Tesis Doctoral, Universidad de la Rioja
- Blázquez Martínez, José Mª, (1967): “Posible origen africano del cristianismo español”. *Archivo Español de Arqueología* 40, Nº 115-116
- Buide, Francisco Javier (2012): “La evangelización de la Gallaecia Suevo. Entre paganismo y cristianismo (ss. IV-VI)”. *Compostellanum*, vol. 57, nº3-4, pp. 31-118

Burrus, Virginia. (1995): *The Mabrasking of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*. Berkeley

Castellanos, Santiago (1996): “Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)”. *Studia Historica, Historia medieval*, nº14, pp. 29-46

Crespo Ortíz de Zárate, Santos (2004): “Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía”. *Hispania antiqua*, nº 28, pp. 179-196

Díaz, Pablo de la Cruz, (1990): “El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación”. *Antigüedad y cristianismo*, nº7, pp. 531-540

Díaz, Pablo de la Cruz (1998): “El Parrochiale Suevum: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia tardoantigua”. En *Homenaje a José M^a Blázquez*, VI, Antigüedad: religiones y sociedades, Madrid

Díaz, Pablo de la Cruz. y Torres, Juana (2000): “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos iv-vii)”. En Santos, J. y Teja, R. (eds.): *Revisiones de Historia Antigua*. Universidad del País Vaco, Vitoria

Díaz, Pablo de la Cruz (2006): “La cristianización de Cantabria antes del Beato”. En P. Á. Fernández Vega (ed.), *Apocalipsis. El ciclo histórico del Beato de Liébana*. Santander: Consejería de Cultura, Turismo y Deporte–Museo de Prehistoria y Arqueología de Cantabria. Pp. 45-69

Díaz, Pablo de la Cruz. (2008): “Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero: siglos IV-VII”. En S. Castellanos e I. Martín Viso (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la Cuenca del Duero*. León: Universidad de León. Pp. 123-144

Díaz, Pablo de la Cruz (2014): “Concilios y obispos en la península ibérica (siglos VI-VIII)”. En *Chiese locali e chiese regionali nell’alto medioevo (LXI Settimane di Studio dell’Fondazione centro di Studi sull’Alto Meidevo*, Spoleto, pp. 1095-1158

Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1967): “En torno a los orígenes del cristianismo hispánico”. En *las raíces de España*, Instituto Español de Antropología Aplicada, pp. 423-444

Dumézil, Bruno (2005): *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares*, Ve-VIIIe siècle, París, Fayard

Escalona, Julio (2006): "Patrones de fragmentación territorial: el fin del mundo romano en la Meseta del Duero". En Espinosa y Castellanos (eds.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Universidad de la Rioja

Escribano Paño, María Victoria (1987): *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesia et iudicium publicum*. Zaragoza

Escribano Paño, María Victoria. (2001). "Ortodoxos y herejes en la Iglesia hispana del siglo IV". En *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, pp. 57-90.

Fernández Alonso, Justo (1955): *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma

Fernández Ubiña, José (1998): "Comunidades cristianas y jerarquía eclesiástica en la Hispania preconstantina". En *Homenaje a Jose M^a Blázquez*, vol. VI, Madrid, pp. 63-70

Fernández Ubiña, José (2007), "Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas". *Hispania Sacra*, 59, pp. 427-458
<http://doi.org/10.3989/hs.2007.v59.i120.36>

García Moreno, Luis (2006): "La iglesia y el cristianismo en la Gallaecia de época sueva". *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía Antig. crist.* Murcia, págs. 39-55

Hopkins, K, (1998): "Christian Number and Its Implications". *Journal of Early Christian Studies* 6,2, pp. 185- 226

Isla Frez, Amancio (2000-2001): "Desde el reino visigodo y la ortodoxia toledana: la correspondencia de Montano". *Studia Histórica. Historia Antigua*, n^o 18-19: pp. 41-52

- Lauwers, Michel (2005): “Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur parochia dans les textes latins du Moyen Âge”. *Mediévales* 49: 11-31. <http://doi.org/10.4000/medievales.1260>
- Mañanes Pérez, Tomás (2015): “La cristianización del territorio de la meseta norte”. *OPPIDUM. Cuadernos de investigación, n.º 11: pp. 199-220*. IE Universidad, Segovia. ISSN: 1885-6292
- Martín Viso, Iñaki (1999): “Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el Medioevo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma”. *Revista Iberia. Vol. 2*
- Martínez Maza, Clelia (2021): “Lived Ancient Religion: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V)”. *Hispania sacra* 73, n.º 147, pp. 31-42.
- Maymó, Pere (1997): “El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V”. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58/2, pp. 551-558
- Mazel, Florian (2013): “Spatialisation et territorialisation des pouvoirs en Provence (Xe -XIIe siècles): quelques éléments de réflexion”. *Territorium. Raum und Politik: Wahrnehmung und Praxis im Frankreich und seine Nachforgereichen vom*
- Mazel, Florian (2016): *L'Évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace*, París
- Moreno Resano, Esteban (2009): “La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales en los siglos IV y V d. C.”. *Mainake*, nº31, pp. 209-216
- Muñiz Grijalvo, Elena (2005): “La cristianización de la religiosidad pagana. Cristianos y paganos frente a la muerte”. En Muñiz, E y Urías, R. (eds.) *Del coliseo al vaticano claves del cristianismo primitivo*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla
- Orlandis, José (1976): “La Iglesia de la España visigótica”. *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Media*, Lisboa, pp. 699-715

- Pedregal, María Amparo (1992): “El culto a los mártires: una herencia de la advocación mágica de los héroes”. *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, pp. 345-360
- Pérez Martínez Meritxell (2000-2001): “La burocracia episcopal en la Hispania tardorromana y visigótica (ss. IV al VII)”. *Studia Histórica, Historia Medieval*, nº 18-19, pp. 17-41
- Poveda Arias, Pablo (2019): “La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio”. *Hispania Sacra* 71, 143: 9-24. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.001>
- Prieto Vilas, Manuel (1994): *Los obispos hispanos a finales del Imperio Romano (ss. IV-VII): El nacimiento de una élite social*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid
- Ripoll, Gisela y Velázquez, Isabel (1999): “Origen y desarrollo de las parrochiae en la Hispania de la Antigüedad Tardía”. *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, Città del Vaticano, Pontificio Instituto di Archeologia cristiana
- Ruiz Sola, Aurelia (2003) “La asimilación de la heroicidad a la santidad cristiana”. *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad (XVI Jornadas de Filología Clásica de las Universidades de Castilla y León, Burgos, 11 al 15 de noviembre 2002)*, Burgos, pp. 211-222
- Santos (2009): *Asturias, los astures y la administración romana durante el Alto Imperio*, Oviedo
- Sanz Serrano, Rosa (1985): “La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica”. *In memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, pp. 399-430
- Sanz Serrano, Rosa (1998): “La destrucción de centros paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica”. En *Homenaje a José M^a Blázquez*, vol. VI, Madrid, pp. 247-264
- Sotomayor Muro, Manuel, (1979): “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, Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos).

Sotomayor Muro, Manuel (1981): *Cristianismo primitivo y paganismo en Hispania*, Universidad de la Rioja.

Sotomayor Muro, Manuel (1990): “Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano”. *Antigüedad y cristianismo*, 7, Murcia

Sotomayor Muro, Manuel, (2005): “La llegada del cristianismo a la Península: datos históricos y explicaciones tardías”. En Muñiz, E. y Urías, R. (eds.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Fundación J.M^a Lara, Sevilla

Suberbiola Martínez, Jesús (1987): “Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV”. *La colección de Elvira*, Málaga

Teja, Ramón (1990): “La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones”. *Antigüedad y Cristianismo*, n^o7, pp.115-124

Torres Rodríguez, Casimiro (1949): “Límites geográficos de Galicia en los siglos IV y V”. *Cuadernos de estudios Gallegos*, n^o 14, pp. 367-383

Ubric Rabaneda, Purificación (2008): “Corrupción, ambición e indisciplina en la Iglesia hispana del siglo V”. *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, pp. 355-369

Ubric Rabaneda, Purificación. (2019), “La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. El espacio provincial en la Península Ibérica”. En *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 49, 2, pp. 41-75

Vaca Lorenzo, Ángel. (2000). El Obispado de Palencia desde sus orígenes hasta su definitiva restauración en el siglo XI. *Hispania Sacra*, 52(105), pp. 21–70. <https://doi.org/10.3989/hs.2000.v52.i106.539>

Vilella Masana, Josep (1997): “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, vol. 58, 2, pp. 503-530

Vilella Masana, Josep (2005): “Cánones pseudoiliberitanos y Código Teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos”. *Polis* 17, pp. 97-133

Vogt, J. (1989): “Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande”. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, pp. 53-70

7. Anexos

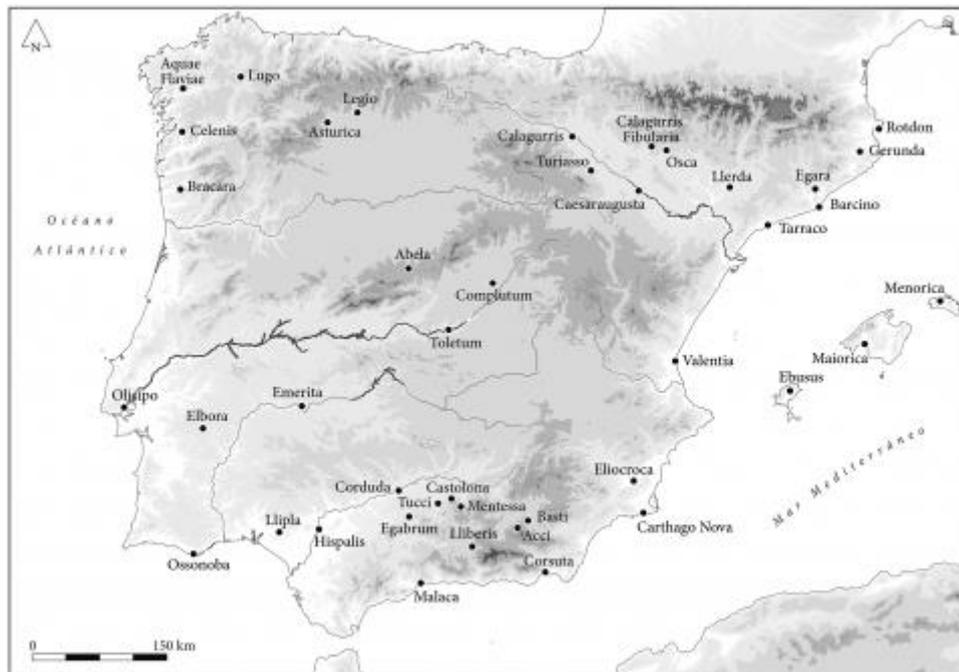


Figura 1. Sedes episcopales durante los siglos IV y V. Fuente: Ubric Rabaneda, 2019:

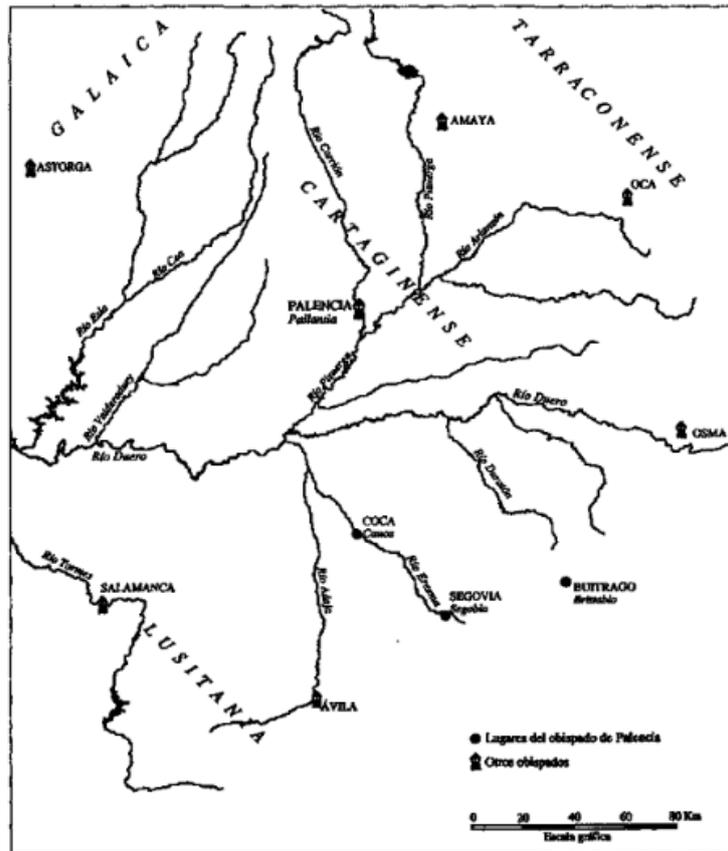


Figura 2. Diócesis de Palencia en tiempos visigodos. Fuente: Vaca Lorenzo, 2000: 29