

La cristianización de Vasconia a la luz de las fuentes literarias

KOLDOBIKA SÁENZ DEL CASTILLO VELASCO
Universidad del País Vasco

Resumen:

En este artículo proponemos realizar una nueva lectura de las fuentes escritas que pueden aportar información referente a la adquisición de la religión cristiana por los vascos. A lo largo del trabajo revisaremos las posibilidades interpretativas que ofrecen los diferentes documentos. Para ello, realizaremos una lectura directa de las fuentes que nos permitirá reflexionar sobre lo que las élites que las redactaron consideraron en torno al proceso de cristianización. Del mismo modo, se hará necesario replantearse sobre en qué medida y modo llegó a implantarse la religión cristiana, considerando las amplias implicaciones que este proceso pudo tener. Para ello, creemos pertinente la realización de un recorrido que respete el orden cronológico de las diversas fuentes que manejaremos.

Palabras clave: Cristianización. País Vasco. Vascos. Alta Edad Media. Fuentes.

Laburpena:

Artikulu honetan euskaldunek kristau erlijioa eskuratzeari buruzko informazioa eman dezaketen iturri idatzien irakurketa berri bat egitea proposatzen dugu. Lanean zehar, dokumentu ezberdinek eskaintzen dituzten interpretazio aukerak aztertuko ditugu. Horretarako, idatzitako eliteek kristautze prozesuari buruz hausnartzeko aukera emango duten iturrien irakurketa zuzena egingo dugu. Era berean, kristau erlijioa zein neurritan eta nola txertatu zen

birpentsatu beharko da, prozesu horrek izan ditzakeen ondorio zabalak kontuan hartuta. Horretarako, komenigarria iruditzen zaigu maneiatuko ditugun iturrien ordena kronologikoa errespetatuko duen ibilbide bat egitea.

Hitz gakoak: Kristautze-prozesua. Euskal Herria. Baskoiak. Erdi Aro Goiztiarra. Iturriak.

Summary:

In this article we propose carrying out a new reading of the written sources that can provide information on the acquisition of the Christian religion by the Vascones. During the course of the paper, we will review the interpretative possibilities offered by the different documents. In order to do so, we will perform a direct reading of the sources, which will allow us to reflect on what the ruling elites who wrote them considered about the process of Christianisation. Likewise, it will be necessary to rethink the extent to which and how the Christian religion came to be established, considering the wide-ranging implications this process may have had. For this purpose, we believe it is appropriate to follow a route that respects the chronological order of the different sources we will be dealing with.

Keywords: Christianization. Basque Country. Vascones. Early Middle Ages. Sources.

Sumario

1. Introducción.
2. Fuentes, autores y contenido.
3. El sentido de las fuentes y unas sucintas consideraciones finales.
4. Bibliografía citada.

1. Introducción

Más allá del limitado número de fuentes escritas con las que contamos para estudiar el proceso de la cristianización de los vascones; será en estos escuetos pasajes donde se deba llevar a cabo una concienzuda labor investigadora que pretenda ofrecer unos resultados satisfactorios y que debieran resultar coherentes, en buena medida, con los hallazgos arqueológicos. De la misma manera, consideramos que las hipótesis lanzadas se deberían integrar en la realidad religiosa de los entornos inmediatos a Vasconia, ya que, a la luz de las fuentes, no parece sostenerse que estas tierras se hubiesen mantenido ajenas a un fenómeno que alteró el panorama socio-cultural de todo Occidente.

Hemos de ser conscientes que estas menciones en relación a los vascones de los siglos que trascurren del IV al VIII son de carácter breve, que persiguieron objetivos concretos, y que no pretendieron jamás ofrecer una visión veraz del entorno o de las gentes a las que se refieren. La comprensión de las fuentes conllevará que indagemos en el horizonte mental de los autores, en la época en la que se produjeron y en el género literario al que pertenecen. Del mismo modo, se deberá tener en cuenta que los autores que versaron en estos siglos sobre Vasconia fueron gentes foráneas y ajenas a la realidad vasca, que poco pudieron conocer la cultura o las formas de vida de estos entornos.

2. Fuentes, autores y contenido

Durante el Bajo Imperio Romano nos topamos con autores cristianos que mencionan a los vascones siguiendo los modelos retóricos clásicos en relación a la visión dualista que se daba entre civilización y barbarie, y que resultaría extrapolable a la problemática mantenida entre cristianización y paganismo¹. Pero se debe tener en cuenta que, para el momento en el que escriben Paulino de Nola y Prudencio, el paganismo aparece como un remanente del pasado entre la élite cultural romana, que habría comenzado a desmoronarse en cuanto dejó de recibir apoyo del Estado².

Estos testimonios nos ayudarán a comprender el horizonte mental de los autores que escribieron en el ocaso del mundo romano, y serán el punto de partida en el análisis de las fuentes que analizaremos a continuación. Examinaremos la documentación que proporciona la controversia en relación a las ordenaciones del obispo Silvano fechada mediados del siglo V; para continuar con dos documentos del Códice de Roda: la carta del emperador Honorio a las milicias de Pamplona y el *De laude Pampilonae*, ambas de discutida datación. La documentación conciliar proporciona datos certeros sobre la presencia del obispado pamplonés en diferentes concilios visigodos, mostrándose como unos testimonios cruciales para el análisis de todo el entorno vascón en relación con la Iglesia hispana. La carta-prólogo del libro de Tajón, obispo de Zaragoza, que iba dirigida a Quirico, obispo de Barcelona, narra con una verosimilitud discutible las tropelías cometidas por los vascones en el

(1) LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Juventud, 1969, pp. 94-97.

(2) DODDS, Eric Robertson. *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: Cristiandad, 1975, pp. 168-171.

asedio de *Caesaraugusta*. No obstante, este texto nos brinda la ocasión de vislumbrar el comportamiento vascón en esta época. Finalmente, analizaremos el controvertido pasaje de San Amando y los vascones que es uno de los últimos testimonios que hacen alusión al paganismo vascón.

La correspondencia entre Paulino de Nola y Ausonio

Particular interés tienen los dos poemas epistolares que remitió Paulino de Nola a su maestro Ausonio en respuesta a sus tres misivas. Ausonio, nacido en *Burdigala* en el 310, ocupó las más altas magistraturas del Imperio y su obra, pese a su condición de cristiano, puede ser incluida casi en su totalidad dentro de la tradición literaria pagana. En estas cartas de Ausonio se muestra la decepción del maestro por el retiro de su discípulo Paulino. Es aquí donde Ausonio despliega toda su capacidad retórica y nos revela una concepción diferenciada de la vivencia religiosa de la que parece hacer gala Paulino. El diálogo que se establece entre ambos muestra las tensiones que se generaron entre un humanismo que hundía sus raíces en una época anterior a la consolidación del cristianismo, y los nuevos preceptos cristianos ajenos a los valores tradicionales de la sociedad aristocrática romana. Estas cartas, redactadas tras la partida de Paulino a *Hispania* entre el 391 y el 394, y de orden cronológico discutido, estarían compuestas por las epístolas número XXII, XXI y XXIV del maestro, y los poemas X y XI a modo de respuesta efectuados por Paulino³.

Esta comunicación epistolar que mantuvieron Paulino y su maestro Ausonio, se convierte en un documento literario interesantísimo para nuestro trabajo debido a que se hace mención al trasfondo cultural de los vascones del *saltus*. No obstante, se debe analizar esta problemática considerando la condición sociocultural de Ausonio, quien como romano refinado que era, consideraba como bárbaras a todas aquellas gentes que se distanciaban de la completa aculturación romana. Ausonio se lamentaba de las intenciones de su discípulo, quien pretendía buscar la soledad del ascetismo en tierras hispánicas después de haberse deshecho de sus propiedades⁴. La consecución de estos ideales ascéticos germinaron en Paulino tras el padecimiento de dos sucesos luctuosos: el nacimiento y muerte de su hijo Celso, y la muerte de su hermano. Lo

(3) LÓPEZ KINDLER, Agustín. *Zeus vs. Deus: la resistencia de la cultura pagana al cristianismo*. Madrid: Rialp, 2011, pp. 156-158.

(4) PIAY AUGUSTO, Diego. «Acercamiento prosopográfico al priscilianismo». *Antigüedad y cristianismo*, 2006, no 23, pp. 609-610.

cierto es que para el año 390 Paulino fue bautizado en Burdeos, y para el 395 ya estaba de regreso en Nola. Será durante ese lustro en el que Paulino llevaría a cabo su periplo por *Hispania*, al parecer, planteado más como un retiro espiritual que como una labor propiamente proselitista⁵.

En las misivas de Ausonio se reflejaba la idea que éste tenía del panorama sociocultural del *saltus vasconum*, e interpelaba a Paulino en relación a si se ha visto contagiado por las costumbres bárbaras de este pueblo. De este modo, de las palabras de Ausonio se podría concebir este espacio de dos modos posibles: en primer lugar, podríamos considerar estas tierras como un entorno marginal situado en los límites culturales de la sociedad romana, con lo que para Ausonio constituiría un antagonismo de la *romanitas-civilitas* clásica. Por otra parte, se podrían entender estas palabras dentro del carácter retórico que querría subrayar el esplendor de la civilización romana y de la religión católica frente a la mísera realidad cultural que, a ojos de un romano culto, podría encontrarse en las ciudades y espacios de Vasconia⁶.

*Vertisti Pauline tuos dulcissime mores? Vasconis hoc saltus et nunguida Pyrenaei hospita et nostri facit hoc oblivio caeli? Inprecer ex merito quid non tibi, Hiberia tellus!*⁷.

En las palabras de Ausonio se revela una tradición literaria asentada que concibe a los moradores de las montañas, en este caso refiriéndose al *saltus* vascón, como unas gentes dotadas de un carácter bárbaro e inhóspito. Esta visión dicotómica entre civilización y barbarie, que era habitual en la etnografía clásica, generó un *topos* literario consolidado en buena medida gracias a las tempranas palabras que Estrabón utilizó de forma genérica para describir a todos los habitantes que “*jalonan el flanco norte de Iberia: calaicos, ástures y cántabros hasta llegar a los vascones y el Pirene*”⁸. Lo que ofreció a Ausonio la oportunidad para interpelar a su discípulo y amigo Paulino de Nola sobre su estancia en la montañosa Vasconia.

(5) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. «Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones». *Príncipe de Viana*, 1985, vol. 46, no 174, p. 51.

(6) ARCE MARTÍNEZ, Javier. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid: Alianza, 1982, pp. 86-90.

(7) AUSONIUS, Decimus Magnus. *Obras*. Madrid: Editorial Gredos, 1990, Epist., XXIX, 50-53.

(8) ESTRABÓN. *Geografía. Libro II*. Ed. y trad. María José Meana, and Félix Piñero. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992, pp. 169.

De este modo, pese a que parece coherente el paso de Paulino por las vías de comunicación que atraviesan Vasconia, que unían *Burdigala* con *Pompaelo* surcando el puerto de Ibañeta, resultaría problemático afirmar que Paulino se hubiese establecido de manera estable en la zona del *saltus vaconum*, más si cabe, teniendo en cuenta que éste niega en sus versos haber convivido con los propios vascones. A su vez, Ausonio demuestra cómo la tradición cultural clásica se halla estrechamente ligada al mundo urbano, considerando las zonas montañosas como lugares escasamente civilizados, en un mundo en el que civilización, cultura y cristianismo comienzan a ser considerados fenómenos análogos.

La respuesta de Paulino de Nola vuelve a hacer referencia a las costumbres vasconas, que son tachadas ahora por Paulino como bárbaras:

*Num lare barbarico rigui mutatus in ipsos, inter quos habui, socia feritate colonos? Non recipit mens pura malum neque leuibus haerent insperase fibris maculae: si Vascone saltu quisquis agit purus sceleris uitam, integer aequae nulla ab inhumano morum contagia ducit hospite. Sed mihi cur sita ab illo nomine crimen, qui diuersa colo, ut colui, loca iuncta superbis urbibibus et laetis hominum celeberrima cultis? Ac si Vasconica mihi uita fuisset in oris, cur non more meo potius formata ferinos poneret, in nostros migrans gens barbara ritus?*⁹.

A este tenor, consideramos plausible que estas atribuciones a la barbarie incluyesen también aspectos de índole religioso que nos remitirían a la pervivencia de aspectos paganos en las creencias de estas gentes. No creemos que para esta época resulte conflictiva la escasa penetración del cristianismo en las zonas montañosas de Vasconia, que al contrario que en las ciudades del *ager vasconum*, parece haber tenido un proceso de asimilación más tardío. Pero esta cristianización comportaría la toma de unos valores morales, religiosos y cívicos que debían alejarse de la rusticidad en la que al parecer estaba inmerso el *saltus* vascón. Con lo cual, desde el horizonte mental de los romanos cultos de la época, a los que pertenecían Ausonio y Paulino, no hubiese resultado extraño que se designase a los vascones, como *gens barbara ritus*. En definitiva, estos vascones de las montañas habrían estado inmersos en una realidad sociocultural diferenciada a la de los habitantes de las *civitates* circundantes.

Esta realidad contrastaba con la situación que se estaba produciendo en estas mismas fechas en las ciudades del entorno inmediato a Vasconia

(9) PAULINUS NOLANUS. *Carmina*. Ed. F. Dolveck (*Corpus Christianorum. Series Latina, 21*), Turnhout: Brepols Publishers, 2015, Epist. X, pp. 209-220.

(*Turiaso, Bilbilis, Caesaraugusta, Osca*). De la misma manera, parece lógico pensar que esta asimilación cultural debió de producirse en las ciudades vasconas, existiendo constancia de ello en *Calagurris*, y con fundados indicios en *Pompaelo*. En estas *civitates*, la Iglesia comenzó a tejer una intrincada red de poder que se plasmó en un trasvase de las funciones de los antiguos cargos curiales a los nuevos cargos eclesiásticos cristianos¹⁰. Estas podrían haber sido las esplendidas ciudades de costumbres refinadas a las que hace alusión Paulino en su respuesta a Ausonio. Desde estas ciudades, dispersas a lo largo del territorio, se habrían ido extendiendo paulatinamente hacia los lugares menos urbanizados los nuevos modos romanos y la religión cristiana. La cuestión radica en qué medida y con qué profundidad se habría dado esta penetración antes de la caída del Imperio y de la pérdida de poder de las ciudades como elemento articulador del territorio.

Lo cierto es que estos epítetos utilizados por Paulino, “*gens barbara, ad inhumana hospite, socia feritate colono...*”, volverán a convertirse en el punto de partida para un *topos* literario que se reproducirá en los siglos sucesivos. Ahora bien, en los versos de Paulino, estos calificativos adquieren sentido para describir las costumbres de unas gentes que aún no habrían iniciado, bajo la mentalidad culta romana, el necesario proceso de mutación cultural que posibilitaba la adopción del cristianismo. Aunque Paulino consideraba que su presencia podría ser un detonante para que sus costumbres pudieran prender en estas gentes. Para la mentalidad romana, esta afirmación podría sorprender por el hecho de que se considerase posible dar el paso a la cristianización sin haberse cumplido una hipotética completa asimilación de los preceptos culturales romanos. No obstante, esta misma cuestión la podemos encontrar en la obra de Eutropio, *De similitudine carnis peccati*, donde se apuntaba que una cristiana llamada Ceresia adoctrinaba a los bárbaros en su lengua vernácula, con lo que aparentemente se podría asimilar el cristianismo sin que se hubiese producido una completa aculturación¹¹. De todas formas, ya hemos expuesto que no se pueden entender las palabras de Paulino atendiendo a su sentido literal, y se deben observar siempre bajo la óptica del juego retórico de reminiscencias horacianas establecido con su maestro Ausonio.

(10) ARCE MARTÍNEZ, Javier. *El último siglo...Op. Cit.*, p. 128.

(11) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. «*La presión cristiana sobre los territorios vasconicos en época bajo imperial*». En *Congreso de estudios históricos: Vizcaya en la Edad Media*. Bilbao, 17-20 diciembre 1984. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1984, p. 55.

Prudencio y su Peristephanon

El poeta cristiano Aurelio Prudencio versa sobre un entorno notablemente diferente al de Paulino cuando alude a la Vasconia que probablemente le vio crecer. Existe cierta polémica en torno a su lugar de nacimiento, ya que en sus textos denomina “suyas” a dos *civitates* romanas, *Calagurris* y *Caesaraugusta*¹²; aunque, también otras ciudades como Coca se disputan su nacimiento. En el supuesto probable de que su lugar de nacimiento fuese *Calagurris*, este gran poeta latino sería oriundo de la más importante ciudad meridional vascona¹³. Estas tierras de la zona sur de Vasconia, ubicadas en unos espacios de carácter agrícola cerealista y de larga tradición urbana, representaron para los romanos los lugares con los requisitos político-culturales que entendían como constitutivos de la civilización, y por ende, susceptibles a que calase en mensaje evangélico¹⁴.

Prudencio, nacido a mediados del siglo IV, era miembro de la aristocracia provincial hispano-romana. Estudió retórica y ocupó los más altos cargos de la administración, entre los que destacan su puesto como gobernador provincial y su condición de consejero privado del emperador. Su poesía, que comenzó a escribir a edad avanzada, muestra influencias de los poetas clásicos: Virgilio, Horacio, Ovidio, Lucrecio, Catulo y Lucano; a su vez, también se halla influenciada por los grandes poetas cristianos, entre los que llegará a consagrarse¹⁵. Especial relevancia para nuestro estudio posee su obra *Peristephanon*, escrita alrededor de del año 401, en la que dedica catorce himnos a diferentes mártires. Entre estos mártires destacan, por su interés en relación con nuestra materia, los poemas dedicados a Emeterio y Celedonio, quienes padecieron martirio en Calahorra.

No resulta extraño que este testimonio que ofrece Prudencio referente a las primeras noticias de la presencia del cristianismo en territorio vascón esté

(12) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. Algunas consideraciones...*Op. Cit.*, p. 42, nota 24.

(13) JORDÁN LORENZO, Ángel A. «Reflections on the ethnic ascription of *Calagurri* in the light of the most recent research». *Kalakorikos*, 2011, vol. 16, p. 177.

(14) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. (1993). «Transformaciones urbanísticas de las comunidades vasconas». En *Indígenas y romanos en el norte de la Península Ibérica, XI Cursos de Verano de la Universidad del País Vasco*. J. Santos (dir.). San Sebastián: Universidad del País Vasco, p. 234.

(15) BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María. «Los vascones en las fuentes literarias de la Antigüedad y en la historiografía actual». *Trabajos de arqueología Navarra*, 2007, nº 20, p. 146.

ubicado en *Calagurris*, una ciudad con una larga tradición urbana y que hacía gala de una intensa romanización. Tras una época de tolerancia, con la llegada de Diocleciano al poder se comenzó a dar una fuerte persecución contra los cristianos. Es en este marco cronológico en el que debemos encuadrar el martirio de los santos Emeterio y Celedonio. Estos santos, al parecer, fueron hermanos y soldados de la *Legio VII Gemina*¹⁶, con lo que su martirio podría haberse producido en el momento en el que Diocleciano obligó a los legionarios cristianos a hacer sacrificios a los dioses o, de lo contrario, a enfrentarse a duras penas (se considera que pudo ser en un momento inmediatamente anterior a la gran persecución del 303)¹⁷.

Lo cierto es que desconocemos el origen y la época de implantación de la primera comunidad cristiana en *Calagurris*, pero parece constatable la presencia de cristianos a comienzos del siglo IV en base a los testimonios sobre el martirio de estos santos. Del mismo modo, si ofrecemos veracidad al nacimiento de Prudencio en Calahorra, y siendo como era, perteneciente a una noble familia cristiana, se podría aseverar que al menos cierta parte de la nobleza calagurritana ya era cristiana para mediados de siglo. La presencia del baptisterio conmemorativo del martirio de los santos Emeterio y Celedonio, en el que se detiene Prudencio en el Himno VIII de su *Peristephanon*, también parece remontarse a la segunda mitad del siglo IV¹⁸. A su vez, para finales del siglo IV las palabras de Prudencio vuelven a poner de manifiesto la existencia de una comunidad extendida de creyentes que veneraban a estos santos en cuestión.

Del pasaje del *Peristephanon*, en el que Prudencio alude a los mártires calagurritanos, extraemos una referencia a la antigua gentilidad de los vascones que pareció haberse visto paulatinamente sustituida por la conversión de sus gentes hasta haber logrado un cristianismo plenamente asentado en el entorno calagurritano.

Iamne credis bruta quondam Vasconum gentilitas quam sacrum crudelis error inmolavit sanguinem? Credis in Deum relatos hostiarum spiritus? Cerne, quam palam feroces hic domentur daemones, qui lupino

(16) SOTOMAYOR MURO, Manuel. «La Iglesia en la España romana». En *Historia de la Iglesia en España*. García-Villoslada, R. (dir.). Madrid: EDICA, 1979, p. 71.

(17) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. Algunas consideraciones... *Op. Cit.*, p. 43.

(18) MIRALLES MALDONADO, José Carlos. «Naturaleza y difusión del culto a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio». *Kalakorikos*, 2000, nº 5, p. 222.

capta rictu deorant praecordia, strangulant mentes et ipsas seque miscent sensibus...¹⁹.

Esta victoria sobre la pasada gentilidad se deduce de la capacidad proclamada de domar los *feroces daemones*, que no serían otra cosa que los testimonios de las antiguas creencias. En la poesía de Prudencio se puede advertir la satisfacción con la que narra los éxitos de la religión cristiana. Al parecer, esta implantación debió de ser realmente efectiva en lo concerniente al entorno de *Calagurris*, donde parece probado que en la segunda mitad del siglo IV existía una comunidad cristiana dotada de influencia, poder y de cierta infraestructura. Del mismo modo, consideramos coherente la extrapolación de esta realidad a las diferentes *civitates* del entorno.

No obstante, debemos mostrarnos cautelosos al trasladar estas impresiones más allá del mundo urbano. Tanto en Vasconia como en Hispania las fuentes revelan las dificultades que existen para asegurar una penetración efectiva del cristianismo en el entorno rural²⁰, y tampoco se puede pasar por alto el marcado propósito propagandístico de las fuentes cristianas²¹. Así pues, como apunta Sayas Abengochea, cabe la posibilidad de que Prudencio, cuando hacía mención a su pasada gentilidad, no se estuviese refiriendo a la totalidad de los vascones, sino, más bien, se tratase de una alusión a los habitantes de Calahorra y a su entorno²²; ya que, es a éstos a quien en última instancia está interpelando Prudencio en su relato cuando narra la escena del martirio en la estrofa anterior. Pero lo que resulta evidente, y Prudencio podría ser buena muestra de ello, es que para el siglo IV se comenzó a dar un proceso cristianizador de las clases superiores de la sociedad hispana, mientras que, al norte de Vasconia, en la Galia, la evangelización de su estamento senatorial parece completa ya a finales del siglo IV²³.

En esta coyuntura no es extraño que Prudencio, queriendo alabar la política religiosa de Teodosio I, considere la gentilidad vascona como un fenó-

(19) PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius. *Peristephanon*. I. José Rogerio SÁNCHEZ, Manuel José BAYO (Ed.). Madrid: Hernando, 1943, vv. 94-96.

(20) ARCE MARTÍNEZ, Javier. «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV». *Príncipe de Viana*, 1971, vol. 32, no 124, p. 246.

(21) *Ibidem*, p. 248.

(22) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. Algunas consideraciones... *Op. Cit.*, pp. 44-45.

(23) ORLANDIS ROVIRA, José *Europa y sus raíces cristianas*. Madrid: Ediciones Rialp, 2004, pp. 23-28.

meno pasado, utilizando conscientemente el adverbio *quondam*. El Imperio Romano era confesionalmente católico desde el Edicto de Tesalónica del 380, con lo cual el *Populus Romanus* también debía de ser tomado como tal²⁴. De este modo, en ningún lugar del Himno I encontramos una alusión a la culpabilidad de las autoridades o del pueblo romano por el padecimiento de los mártires. En cambio, resulta sintomática la opción que toma Prudencio al interrogar retóricamente a la pasada gentilidad vascona en relación a la “sangre que derramó el cruel error” y sobre si cree que “las almas de los mártires ascendieron a Dios”. De esta forma se desvía apropiadamente la imputación del crimen a cualquier entidad de carácter romano. Lo mismo ocurre en el Himno II en la narración del martirio de Lorenzo acaecido en Roma en el año 258, en el que comienza ensalzando a la ciudad como vencedora de todo rito extraño que impuso la voz de mando contra los ídolos monstruosos²⁵. Siguiendo esta lógica, el pueblo romano debía de ser por definición civilizado y cristiano; de la misma manera que, en la visión maniquea que parece imperar en los apolo-gistas cristianos, los bárbaros debían de ser obviamente paganos.

Otro aspecto significativo que merece ponerse de relieve en base a esta alusión de Prudencio hacia las gentes de *Calagurris* es que el cristianismo debía estar ya para esta época lo suficientemente extendido en el entorno como para que estas interpelaciones tuviesen sentido. No obstante, esta consideración no implica que hubiese lugares en los que el mensaje evangélico hubiese penetrado con mayor dificultad o en los que sus numerosos apóstoles no hubiesen llegado a realizar su labor proselitista. De todas formas, el cristianismo se mostró sumamente eficaz para consolidarse en unos entornos donde ni la administración ni la lengua romana habían podido asentarse plenamente²⁶.

El obispo Silvano

Lo cierto es que Calahorra se erigió en sede episcopal y logró mantenerse con cierta solvencia como ciudad más allá del siglo V. Gracias a la obra de Prudencio podemos aventurar la presencia cristiana para principios

(24) MORENO RESANO, Esteban. «Los Vascones de la Literatura Latina tardía (siglos IV-VII)». En *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*. Barcelona: Servei de Publicacions, 2009, p. 270.

(25) PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius. *Peristéphanon. II. Op. Cit.*, vv. 1-8.

(26) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. Algunas consideraciones... *Op. Cit.*, p. 47.

del siglo IV, aunque esta presencia no se ve refrendada por los testimonios arqueológicos. De esta manera, toda afirmación referente a la situación evangélica calagurritana anterior al siglo V deberá ser expuesta con la mayor de las cautelas. Sin embargo, a mediados del siglo V ya podemos descubrir en las fuentes un cristianismo totalmente asentado y estructurado en la ciudad y en su entorno, gracias a la problemática relacionada con el obispo Silvano.

Prudencio en el Himno XI del *Peristephanon* cita a Valerio, el primer obispo conocido de *Calagurris*. Unas décadas más tarde, a mediados del siglo V, aparecerá la figura del obispo Silvano como regidor de la sede calagurritana. La correspondencia de Ascanio, metropolitano de Tarragona, y el papa Hilario nos dan testimonio de una serie de ordenaciones incorrectas que venía efectuando el obispo Silvano de Calahorra²⁷. La documentación con la que contamos en relación a este caso se compone por dos cartas remitidas por obispos de la tarraconense y por otras dos cartas del papa Hilario a modo de respuesta que, a su vez, se ven completadas por las actas del Sínodo Romano del 465. Cabe mencionar, que los escritos de los *possessores* y *honorati* del Alto y Medio Ebro que se dirigieron al papa en defensa de Silvano se han perdido y sólo los conocemos de manera indirecta a través de las epístolas del papa Hilario²⁸.

El germen de este conflicto se generó a comienzos de la segunda mitad del siglo V porque la Iglesia tarraconense consideró anticanónicas una serie de ordenaciones realizadas por Silvano. En el año 456 acaeció la primera ordenación sin el consentimiento del metropolitano de la Tarraconense, poco después le seguiría un nuevo nombramiento, lo que generaría unas nuevas quejas del obispo de *Caesaraugusta* ante el metropolitano Ascanio. Éste, con la aprobación de los obispos provinciales, remitió al papa Hilario unas misivas denunciando lo sucedido. Más allá de la relación con la disciplina eclesiástica, este enfrentamiento revela las fuertes tensiones que enfrentaban a las diferentes diócesis por consolidar su espacio jurisdiccional. Estas diócesis comenzaban a implantarse sobre zonas rurales cada vez más extensas, y al parecer, Silvano habría pretendido magnificar el poder de la cátedra calagurritana extendiéndola territorialmente. De este modo, parece coherente que sus

(27) CASTELLANOS GARCÍA, Santiago. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de la Rioja: Servicio de Publicaciones, 1998, p. 37.

(28) ORELLA UNZUÉ, José Luis. «Las redes de evangelización de los vascones meridionales». *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca* 2008, vol. 29, p. 90.

aspiraciones respecto a los territorios aledaños chocaran con los intereses del obispado de *Caesaraugusta*. Del mismo modo, otra posible causa del conflicto pudo haber sido los recelos que tendrían los obispos de la Tarraconense a que Calahorra se hiciese un referente sobre una serie de sedes que se aglutinarían en torno a ella²⁹.

Pese a las quejas de los obispos, el papa Hilario mantuvo las ordenaciones efectuadas por Silvano. En una de las cartas remitidas por el papa se ofrece testimonio de los cuantiosos apoyos de los *honorati* y *possessores* con los que Silvano contaba en las poblaciones de *Turiaso*, *Cascantum*, *Calagurris*, *Vareia*, *Tritium*, *Livia*, y *Virovesca*.

Hilarius episcopus Ascanio et universis episcopis Tarraconenses provinciae. Postquam literas vestrae dilectionis accepimus, quibus praesumptiones silvani episcopi Calagurensium Ecclesiae retundi petistis, et rursum Barcinonensium quaeritis nimis illicita vota firmari: honoratorum et possessorum Turiassonentium, Cascantesium, Calaguritanorum, Varentium, Tritiensium, Liviensium et Verovicensium cum subscriptionibus diversorum, literas nobis constat ingestas: per quas id quod de Silvano querela vestra depromperat, excusabant³⁰.

La presencia en estas *civitates* de un grupo lo suficientemente poderoso como para enviar misivas al papa evidencia la fuerte implantación del cristianismo ya para mediados del siglo V. Y esta presencia no sólo se dio entre la aristocracia urbana, sino también pareció estar bien asentada entre los grandes propietarios de esta zona del Valle del Ebro.

En cuanto a las ordenaciones realizadas por el obispo de Calahorra, se ha especulado con la posibilidad de que Silvano podría haber establecido sedes episcopales en las occidentales *Livia* o *Virovesca*³¹, de la misma manera, otras hipótesis optan por que una de estas ordenaciones se destinase a cubrir la sede vacante de *Auca*³². Sin embargo, no podemos pasar por alto el silencio docu-

(29) SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. *La presión cristiana... Op. Cit.*, p. 58.

(30) PICTAVIENSIS, Hilarius. *Epistula*. En Acta Sanctorum VI. Gesta Hilari pro disciplina ecclesiastica ad consultationem episcoporum Hispaniae, & concilium de his anno 465 Romae celebratum. 74.

(31) LARRAÑAGA ELORZA, Koldo. «En torno al caso del obispo Silvano de Calagurris: consideraciones sobre el estado de la iglesia del alto y medio Ebro a fines del imperio». *Veleia*, 1989, no 6, p. 175.

(32) SÁINZ RIPA, Eliseo. *Sedes episcopales de La Rioja, I, (Siglos IV-XIII)*. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994, pp. 86-89.

mental que existe al respecto en las cuatro fuentes. Este silencio es interpretado por Urbano Espinosa como un intento deliberado por ambas partes de extender la dominación episcopal a zonas por aquel momento exentas de esta autoridad³³. Así pues, en base a estas afirmaciones consideramos interesante resaltar que, para esta época, especialmente complicada tanto en lo político como en lo eclesiástico, todavía parecen quedar unos espacios ajenos a la jurisdicción de la Iglesia. Ahora bien, esta premisa no implica necesariamente que estos espacios territoriales, que no estaban sujetos a la autoridad eclesiástica, no hubiesen recibido aún el mensaje de Cristo.

La carta del emperador Honorio a la milicia de Pompaelo

Cambiando de escenario geográfico, merece la pena detenerse a la misiva que dirigió el emperador Honorio a su milicia de *Pompaelo* en un momento impreciso entre los años que transcurren del 418 al 422³⁴. Más allá de los asuntos que tratan en esta carta relativos al aumento de sueldo, a la concesión de honores y al derecho de disfrute de *hospitium*³⁵, resulta interesante para nuestro tema en cuestión observar la adopción de fórmulas cristianas en la redacción del documento.

Ut ubi uiuendi degenidique tempus extiterit, omni alacritate atque uirtute abeatis ospitiū obsequamini qua propter fore quidem confidimus et numeris resolutis incitet potius quam restinguat ardorem. Obtumus conmilitiones nostros per multos annos uene agere. Et alia manu: Bene ualete. Amen³⁶.

El emperador Honorio ya había dado muestras de las ansias por erradicar cualquier manifestación cultural que no fuese estrictamente cristiana. De este modo, en el año 407 publicó una serie de leyes que afectaban a la parte occidental del Imperio. Este celo también se ve refrendado en el cambio a unas nuevas fórmulas cristianas en la documentación oficial del Imperio. De

(33) ABASCAL, Juan Manuel; ESPINOSA RUÍZ, Urbano. «Calagurris Julia». *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 1985, vol. 3, p. 290.

(34) ARCE MARTÍNEZ, Javier. *Bárbaros y romanos en Hispania: (400-507 AD)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013, pp. 98-99

(35) PAVÓN BENITO, Julia. «Pompaelo y su distrito durante la etapa hispano-goda (siglos V-VII)». *Anuario de Estudios Medievales*, 2000, vol. 30, nº 1, p. 5.

(36) HONORIO. *Epistula*. En: LACARRA DE MIGUEL, José María. «Textos navarros del códice de Roda». *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1, 1945, pp. 266-270.

la misma manera, la epistolografía greco-latina también comenzó a presentar una invocación cristiana, ya sea monogramática o verbal³⁷.

En este texto observamos una clase de forma cristiana de despedida que se había generalizado en sus diferentes variantes: “*Bene ualete. Amen*”. La adopción del término *Amen* como elemento de carácter diplomático a modo de protocolo final, parece que debería haber sido asimilado ya con total naturalidad para estas primeras décadas del siglo V por el interlocutor del emperador Honorio, en este caso la milicia de Pamplona. Esta plasmación supondría una comprensión y adquisición de las fórmulas cristianas por la administración militar vigente en la *Pompaelo* de comienzos del siglo V. Ahora bien, hay expertos que sostienen que este *Amen* pudo haberse añadido en época visigótica³⁸, con lo que deberíamos extremar las precauciones al lanzar hipótesis relacionadas con este documento del Códice de Roda.

De laude Pampilone

Otro texto recogido en el Códice de Roda es el *De laude Pampilone* sobre el que existen serias dudas en torno a la fecha de su redacción. Algunos autores son de la opinión de que este texto habría sido redactado en el siglo X dentro de las influencias culturales carolingias para legitimar la incipiente monarquía pamplonesa; para otros historiadores, entre los que se cuentan José María Lacarra, Armando Besga o Koldo Larrañaga, este documento se habría originado en época visigoda. Contamos con la certidumbre de que el poema fue transmitido a finales del siglo X, pero la teoría que sitúa la redacción del poema en los siglos VI o VII nos parece coherente, ya que en el documento parecen plasmarse las preocupaciones defensivas que la ciudad pudo haber padecido en la época³⁹.

Lo cierto es que se debe resaltar que el texto menciona a los *Vaccei* como enemigos de la ciudad, y que tras Plutarco el siguiente autor del que

(37) VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. «Elementos religioso-bíblicos en fórmulas y documentos de época visigoda». *Antigüedad y Cristianismo*, 1990, no 7, p. 561.

(38) MORENO RESANO, Esteban. «Cultura jurídica e instituciones cívicas entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Observaciones a propósito de “De laude Pampilone epistola”». *Príncipe de Viana*, 2011, nº 253, p. 198. Y, KULIKOWSKI, Michael. «The epistula honorii, again». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1998, no 122, p. 249.

(39) BESGA MARROQUÍN, Armando. (2003). Sancho III el Mayor: Un Rey Pamplonés e Hispano. *Historia* 16, 27(327), pp. 49-51.

tenemos constancia que se refiere de este modo a los vascones es Isidoro de Sevilla en su obra *Etymologiae* fechada alrededor del 630. Con lo que nos parece más lógico, que de haber sido los *Vaccei* una referencia culta a los enemigos de *Pampilona*, estos salmos se hubiesen visto más influenciados por el magisterio isidoriano que logró tan amplia difusión, que por el escritor Plutarco; así pues, deberíamos situar esta obra al menos más allá de la tercera década del siglo VII⁴⁰. Su carácter de alabanza recuerda, nuevamente, al famoso *Laus Spaniae* de San Isidoro, y en la totalidad del poema se observa una fuerte influencia cultural isidoriana, pese a que se debe hacer notar que el texto parece haber sufrido notables alteraciones en sus sucesivas copias, hasta el punto de hacer sumamente complicado el entendimiento de alguna de sus frases⁴¹.

El caso es que este elogio a Pamplona se halla repleto de referencias bíblicas. Se presenta una imagen de la ciudad como un lugar santo, creado por Dios de forma generosa para que se desarrolle en la urbe una vida amable, segura y cristiana; contando a su vez con abundantes reliquias de mártires para venerar. La frase “*Deseruiat ereticis contraria resistat baceis*”⁴² ofrece múltiples interpretaciones y, desde luego, da qué pensar. Lo cierto es que la frase parece tener indudables connotaciones religiosas, al referirse su oposición a los herejes. Pero, resulta escamoso deducir quiénes serían estos herejes, y en qué contexto se hablaría en estos términos. No parece probable que se esté refiriendo a la herejía arriana, que estaría ciertamente erradicada desde finales del siglo VI. De otro modo, podría pensarse que se estaría haciendo alusión a los musulmanes, pero en ese caso se debería retrasar la ejecución de esta *laus* a por lo menos el siglo VIII. El caso es que, en base a la redacción del texto, estos vascones a los que resiste no parecen ser los mismos que los que considera herejes.

Pero volviendo al sentimiento religioso que subyace a la totalidad del documento, observamos cómo se presenta a la ciudad como un santuario espiritualmente cristiano que parece combatir a bárbaros, herejes y vascones. Esta resistencia ante los vascones, en cierta medida, nos sorprende debido la identificación que tradicionalmente se ha efectuado entre la ciudad pamplonesa y los vascones. No obstante, ciertos historiadores son de la opinión que los

(40) LARRAÑAGA ELORZA, Koldo. (1994). Glosa sobre un viejo texto referido a la historia de Pamplona: el “De laude Pampilone”. *Príncipe de Viana*, 55, p. 144.

(41) *Ibidem*, p. 139.

(42) No ayuda a los herejes y resiste a los vascones.

habitantes de las montañas denominados vascones habrían sido considerados como unos importantes enemigos por los ciudadanos de las urbes cercanas, especialmente para los habitantes de Pamplona y Calahorra⁴³. En nuestra opinión, no se encuentran bases suficientes para avalar estas afirmaciones con la solvencia necesaria, pero lo cierto es que en estas líneas se trata hostilmente al pueblo vascón.

Así pues, el *de laude Pampilone epistula* es un texto bien diferenciado entre los que engloban el Códice de Roda. Bien por su extensión, bien por su ubicación al final del Códice, parece tener poca relación con el resto de documentos y su procedencia podría encontrarse en un fondo librario pamplonés⁴⁴. El caso es que este tipo de textos fueron habituales en Europa occidental desde la antigüedad y se siguieron produciendo durante toda la Alta Edad Media, reflejando la relación de sus habitantes con la ciudad y con el cristianismo⁴⁵. La concepción urbana que se recoge en esta *laus*, más allá de la polémica en cuanto a datación y contenidos, muestra en sus redactores una estrecha conjunción en lo psicológico, lo antropológico y lo religioso, ofreciéndonos el testimonio de hasta qué punto se intrincaba la religión en la concepción del mundo en aquella época.

Las fuentes conciliares

Fue en el III Concilio de Toledo, celebrado en el año 589, cuando el reino visigodo abjuró del arrianismo. En aquel momento fue en el que salió a la luz Liliolo, el primer obispo conocido de Pamplona. Más allá de la leyenda que otorga a san Fermín la primera cátedra episcopal, lo cierto es que para Pamplona esta es la primera constancia textual segura que nos muestra el afianzamiento del cristianismo sobre la capital pamplonesa. Se pueden constatar con cierta certeza la presencia de sedes episcopales en las inmediaciones desde el siglo V. La diócesis de *Turiaso* se documenta por vez primera en el año 449, cuando según narra la Crónica de Hidacio fue asesinado el obispo

(43) COLLINS, Roger. «El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana». *Antigüedad y Cristianismo*, 1990, no 7, p. 557.

(44) MORENO RESANO, Esteban. *Cultura jurídica e instituciones...* *Op. Cit.*, p. 196.

(45) CASTELLANOS, Santiago. *Poder social, aristocracias y hombre santo...* *Op. Cit.*, p. 161.

León por los bagaudas⁴⁶. La sede de *Calagurris* está suficientemente documentada desde comienzos del siglo V con la obra de Prudencio. Sin embargo, el mutismo en torno al obispado pamplonés ha dado pie a la polémica.

El obispo pamplonés vuelve a asistir al II Concilio de Zaragoza en el 592. Aunque no asiste, sin que sepamos la razón, al Concilio de la Tarraconense celebrado en Barcelona en el 599; mientras que sí lo hace el obispo calagurritano que había acudido junto al pamplonés al concilio del 592. Sobre esta ausencia se ha especulado en demasía. Se ha conjeturado que la no concurrencia se podría deber a una irrupción vascona, a la intervención armada de Recaredo, o bien a que la sede estuviera vacante⁴⁷. Pero el caso es que esta ausencia no tiene, al contrario de lo que se ha querido mostrar, nada de excepcional. Parece coherente que *Pompaelo* fuese una prolongación de la estructura eclesiástica de un territorio vascón que estaría en buena medida ruralizado. En este punto, la diferenciación con las sedes del valle del Ebro, donde existía una consolidada red urbana, se hace significativa. De este modo, resultaría lógico que la diócesis de Pamplona apareciese como menos dinámica en sus relaciones con su entorno inmediato, y que mostrase unos dominios episcopales territorialmente más difusos.

El caso es que Liliolo aparece en un momento trascendental para la monarquía visigoda. En el III Concilio de Toledo se intentó sellar la unidad espiritual y territorial del Reino Visigodo, y tratándose de un evento tan señalado, la abundante presencia de obispos fue significativa. Al concilio acudieron los cinco metropolitanos, y setenta y dos obispos, personalmente o mediante diáconos⁴⁸. Entre ellos firma las actas del concilio *Liliohus, Pampilonensis ecclesiae episcopus*. Esta es la primera mención a un obispo pamplonés que se repetirán en el ya mencionado II Concilio de Zaragoza (592); nuevamente, en el año 610 aparecerá un obispo pamplonés denominado Juan suscribiendo el decreto de Gundemaro; y finalmente en los Concilios XIII (683) y XVI (693) de Toledo vuelve a haber constancia de la presencia de prelados de esta ciudad⁴⁹.

(46) BARENAS ALONSO, Ramón. «El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V: León de Tarazona». *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 2007, no 10, p. 75.

(47) SAYAS ABENGOETXEA, Juan José. La presión cristiana... *Op. Cit.*, p. 60.

(48) THOMPSON, Edward Arthur. *Los godos en España*. Madrid: Alianza editorial, 2011, pp. 117-118.

(49) PAVÓN BENITO, Julia. "Pompaelo" y su distrito... *Op. Cit.*, p. 9.

Quizá la presencia de obispos pamploneses en los diferentes Concilios resultó irregular, pero ello no habría hecho que la cristianización en Vasconia discurriese ajena a las pautas marcadas en estos Concilios⁵⁰. Los intereses de la Iglesia y el Reino Visigodo discurrieron paralelos, la Iglesia extendiendo su poder y buscando consolidar la cristiandad; y la monarquía con el propósito de dotar de la unidad definitiva a su reino. El caso es que para la época en la que aparece el obispo Liliolo en las fuentes, la sede de Pamplona ya parece estar completamente implantada en el territorio, manteniendo fluidas relaciones con los espacios del valle del Ebro, y con ello, ocupando un lugar dentro del ámbito político y religioso visigodo. De este modo, las ausencias a los Concilios, pese a ser altas, no desentonan dentro de la dinámica de esta área de la Tarraconense. Con lo cual, parece lógico aventurar la existencia de la diócesis pamplonesa con anterioridad a la aparición de las menciones al obispo Liliolo, cuestión que por otra parte parece verificar la arqueología. Del mismo modo, las ausencias a los diferentes Concilios no implicarían, como se ha querido ver por diferentes autores, una presencia intermitente del obispado en Pamplona⁵¹.

El testimonio del obispo Tajón de Zaragoza

Ya en el siglo VII volvemos a toparnos con una evidencia escrita que puede ayudar a vislumbrar la situación referente a la cristianización de Vasconia en esta época. Los testimonios ofrecidos por el obispo Tajón de Zaragoza, quien no ahorra descalificativos a la hora de catalogar a los vascones, narran la intervención de tropas vasconas en la insurrección de Froia. Este obispo fue testigo de primera mano de la ofensiva vascona del 653, y en su carta dirigida al obispo Quirico de Barcelona se relata el ensañamiento de los vascones contra los cristianos y sus lugares de culto, describiendo la desolación que éstos causaron⁵².

In quo quidam homo pestifer atque insani capitis, Froia, tyrannidem sumens, adsumptis sceleris sui perversis fautoribus, adversus Orthodoxum magnumque Dei cultorem Recesvinthum Principem fraudulenta præten-

(50) ARANGUREN, Roldán Jimeno. *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones*. Pamplona: Pamiela, 2003, pp. 31-35.

(51) LARREA CONDE, Juan José. «El obispado de Pamplona en época visigoda». *Hispania Sacra*, 1996, no 48, pp. 137-141.

(52) SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Mil años de historia vasca a través de la literatura precolatina: De Anibal a Carlomagno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001, p. 227.

dens molimina superbo adnisu christianam debellaturus adgreditur patriam. Hujus itaque sceleris causa gens effera Wasconum Pyrenæis montibus promota, diversis vastationibus Hiberiæ patriam populando crassatur. Heu, pro dolor! dicendi studium calamitatis intercipit magnitudo. Sed tandem veniendum est ad id, quod formidat oratio. Innoxius quippe multorum Christianorum saguis effunditur: alii jugulis, nonnulli missilibus, plerique diversis jaculis sauciantur, innumerabilis multitudo captivorum adducitur, immensa spolia subtrahuntur. Templis Dei infaustum bellum infertur, sacra altaria destruuntur, plerique ex clericatus officio ensibus obruncantur, atque inhumata canibus, avibusque multorum exponuntur cadavera occisorum; ita ut septuagesimi octavi Psami non inmerito illi calamitati congrua videatur inscriptio⁵³.

Lo cierto es que lo mencionado en esta carta se debe tomar con cautela y no observarlo literalmente, ya que este texto, se inspira en el salmo sesenta y ocho que él mismo cita. Muchas de las frases se toman literalmente del salmo, por lo cual, las tropelías atribuidas a los vascones podrían haber sido tan sólo parte del estilismo literario del Obispo Tajón tan común en la retórica del siglo VII.

Aunque sea desde el *argumentum ex silentio* creemos relevante señalar, que pese a lo iracundo que subyace a toda la epístola, Tajón en ningún momento menciona lo que a sus ojos podría haber sido el mayor de los pecados, —es decir— que estos enemigos fuesen paganos⁵⁴. La omisión de datos referentes una posible carencia en la evangelización, tanto en el obispo Tajón, como en el resto de autores coetáneos, Visigodos y Francos, que tan duramente calificaron a los vascones; nos debería llevar a pensar que para aquella época los vascones ya estarían cristianizados, al menos, a un nivel semejante al de sus vecinos.

La predicación de San Amando

Dos décadas antes de que el obispo Tajón escribiese sus demoleadoras líneas aludiendo al salvajismo vascón, se ubica cronológicamente la predicación de San Amando; otro texto que ha generado controversia y cierto

(53) RISCO, Manuel. *España Sagrada*, vol. 31. Madrid: Imprenta Antonio de Sancha, 1776, pp. 174-175 (= PL 80, cols. 729-730).

(54) MAÑARICUA NUERE, Andrés Eliseo de. «*Cristianización del País Vasco. Orígenes y vías de penetración*». En *Congreso de estudios históricos: Vizcaya en la Edad Media. Bilbao, 17-20 diciembre 1984*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1984, pp. 44-48.

apoyo a los defensores de una tardía cristianización de Vasconia. Nos estamos refiriendo a las palabras que se han atribuido durante largo tiempo a Baudemundo, discípulo del propio San Amando, y que están sujetas a revisión ya que desde 1910, cuando Bruno Krusch demostró la imposibilidad de atribuir a este autor la realización de la *Vita Amandi*⁵⁵. Lo cierto es que las evidencias para quitar la autoría a Baudemundo tienen un peso sólido: en primer lugar, el latín utilizado aparenta ser un siglo posterior a la época del supuesto autor; en segundo lugar, al menos tres citas literarias parecen posteriores a la muerte de Beaudemundo; y finalmente, no se encuentra ningún códice antiguo que otorgue a Beaudemundo la autoría de esta obra⁵⁶.

Más allá de la controvertida autoría de esta hagiografía, en sus líneas se narra que cuando san Amando predicó a los vascones en el siglo VII (circa 634), éstos adoraban a ídolos y se entregaban a los augurios.

... pervenit ad eos audivitque ab eis gentem quamdam quaem
Vacceiam appellavit antiquitas, quae nunc vulgo nuncupatur Wascones
nimis errore deceptan, ia ut auguriis vel omni errori dedita idola etiam pro
deo coleret⁵⁷.

De las palabras del texto que exponemos a continuación se deduce que San Amando fracasó en su intento de apartar a estas gentes de las tentaciones del diablo. Según los biógrafos del santo, los vascones de los Pirineos seguirían sin abrazar la fe cristiana tras el intento frustrado de San Amando, en parte debido a la actuación burlesca de una especie de imitador o mimo.

Cum quadam autem die praedicaret surgens unus ex eis, verbis risui
aptis, Evangelium Christi et servum Die Amando detrahendo irrisit, et
populum post se illa vana laetitia attraxit⁵⁸.

Estos difusos fragmentos, que narran la labor misionera de San Amando, hacen referencia a un territorio impreciso en el que los redactores de las hagiografías quisieron ver gentes dadas a los augurios y a la idolatría. El autor se estaría refiriendo a unos vascones que habitaban la zona septentrional de

(55) URKIZA, Julen; BARAIAZARRA, Luis. *Elizaren historia Euskal Herrian*. Markina: Karmel, 1995, p. 759.

(56) ARRINDA ALBISU, Anastasio. *Los Vascos de la caída de Roma al Cristianismo (ss. V-X)*. Bilbao: Instituto Labayru, 1997, p. 467.

(57) BAUDEMUNDO ELNONENSI. *In Vita S. Amandi*, M.G.H., SRM. V, 443.

(58) BOLLANDUS, Joannes. *Alia vita auctore aquitano anonymo*. Ed. Bollandus y Henschenius. Amberes, 1658, p. 855, b.

los Pirineos. Pero resulta, por lo menos, sorprendente que *La Vita Amandi* y, la otra obra relacionada con ésta, la *vita Sanctae Rictrudis* sean los únicos textos que hablen sobre el paganismo de los vascones, mientras que el resto de textos francos no revelan semejante dato. Desde esta perspectiva, en nuestra opinión, debemos mostrarnos sumamente cautelosos al utilizar los pasajes relativos a San Amando para esbozar un panorama veraz relativo a la evangelización de los vascones de la época. Ahora bien, debemos hacer constar que un buen número de historiadores han dado verosimilitud a estas palabras, pretendiendo que el autor de la *Vita Amandi* no fuera un fabulador, ya que observan ciertas certezas en sus testimonios, con lo que opinan que no se podría desechar de valor histórico a la totalidad del texto⁵⁹. Por nuestra parte, consideramos que la credibilidad del relato radicaba en que había sido escrito por Baudemundo, quien habría tenido contacto personal con el propio san Amando. Y al quedar —a nuestro entender—, suficientemente demostrada la falsa autoría de Baudemundo, somos de la opinión que la presencia de paganismo en Vasconia en los siglos VII y VIII resulta sumamente difícil de demostrar mediante la mera alusión a estos pasajes.

Relacionado con este último texto nos encontramos la ya citada *vita Sanctae Rictrudis* que fue escrita a comienzos del siglo X por Hucbaldo Elnonense. En esta hagiografía se narra la vida de Rictrudis, una santa de origen vascón nacida a comienzos del siglo VII y que conoció a San Amando. En el año 637, esta santa se desposó con el también santo Adalbaldo quien murió en el año 652 a manos de los parientes vascones de la santa⁶⁰. Al quedar viuda fue cuando los textos la ponen en relación con San Amando. Es curioso cómo coinciden los textos relativos a San Amando y a Santa Rictrudis en aludir a la etimología de Vasconia⁶¹ (*Vacceiam appellavit antiquitas*), y parece claro que el redactor de la hagiografía de Rictrudis se habría basado en el anterior texto de San Amando. De este texto habría recogido también el tópico que, como ya hemos expuesto con anterioridad, nos retrotrae al mismo San Isidoro. Unas líneas después, en el mismo texto se refiere al paganismo vascón aludiendo a los cultos dedicados a los demonios.

(59) DE MOREAU, Édouard. *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*. Louvain: Museum Lessianum, 1927, pp. 51-52.

(60) CARO BAROJA, Julio. «San Amando y los vascones». *Príncipe de Viana*, 1971, no 32 (122), p. 20.

(61) *Ibidem*, p. 20.

Cujus incolae licet illo tempore pene omnes daemoniacis essent dediti cultibu?, a Deo tamen praelecta Rictrudis sic ex eisdem impiis et sine Deo prodiit hominibus, veluti solet rosa de spinosis efflorere sentibus...⁶².

Lo cierto es que, si Hucbaldo utilizó la *Vita Amandi* para confeccionar su texto, nos parece coherente que al igual que la referencia al nombre de Vasconia también hubiese tomado del anterior su referencia: “*ia ut auguriis vel omni errori dedita idola etiam pro deo coleret*”. De esta manera, al igual que el redactor *La Vita Amandi*, Hucbaldo habría escrito que en el siglo VII se daba el paganismo entre los vascones. Ahora bien, la distancia, tanto temporal como geográfica, que separaba al redactor de la *Vita Sancti Rictrudis* se muestra demasiado amplia para que sus afirmaciones, aparentemente basadas en la escueta mención del pasaje de San Amando, tengan una carga de valor histórico suficiente que las hagan susceptibles de revelar la situación religiosa de la época. Por otra parte, ya el mero hecho de que la santa sea de procedencia vascona implicaría que, al menos, en cierta parte de la población habría calado la religiosidad cristiana.

3. El sentido de las fuentes y unas sucintas consideraciones finales

Los siglos analizados, que transcurren desde el Bajo Imperio a la Alta Edad Media, no pueden ser estudiados como una sucesión de segmentos aislados. Las evidencias escritas que hemos podido tratar, se debieran interpretar en el marco de una asimilación continuada de una serie de valores culturales. Del periodo previo en el que Vasconia se hallaba, con mayor o menor profundidad, inserta en los círculos culturales de orden clásico grecorromano, se dio el salto en un momento difícil de precisar a la adopción del cristianismo primitivo que trajo consigo un nuevo paradigma.

Se debe poner el punto de partida a la proscripción oficial del paganismo en el Edicto de Tesalónica (380). Ya en esta época, la Iglesia imponía la consideración sobre lo que era el paganismo, y lo seguiría haciendo en los diferentes momentos históricos. El comportamiento religioso politeísta perseguido por la Iglesia de la tardoantigüedad será difícilmente rastreable en nuestro entorno ya desde finales del siglo IV. En cambio, ciertas pervivencias supersticiosas e idolátricas de carácter aparentemente pagano parecen haber seguido estando presentes en esta Vasconia cristianizada y se mostrarán difi-

(62) HUCBALDO ELNONENSI. «*Vita Sancti Rictrudis Abatissae Marcianensis*». En *Documenta Catholica Omnia*, caput II, p. 831.

cilmente erradicables. Pese a que la práctica totalidad de estructuras religiosas no cristianas habrían desaparecido, parece lógico pensar que algunos matices religiosos y culturales de tradición pagana se habrían mantenido en los territorios cristianizados. Estas pervivencias serían ideas, costumbres, y procesos mentales de un estadio cultural anterior, asentados en unas personas a las que les costará asimilar el nuevo contexto socio-religioso en el que vivían.

El peso que fue adquiriendo la Iglesia en los siglos IV y V hizo que el paganismo se viese acorralado en todo el Imperio. A su vez, la controversia religiosa que sacudió al Imperio no sólo se trató de unas disputas en el ámbito de las creencias. Dado el modo de entender la religión en el mundo romano, estos contenciosos religiosos también afectaron inevitablemente al ámbito de lo público y de lo político.

La consolidación de la presencia episcopal habría dotado a la zona de una organización eclesiástica relacionada con las sedes de su entorno y con el poder central. Sin embargo, las escuetas noticias escritas con las que contamos no pueden corroborar este hecho hasta la presencia del obispo Liliolo en el III Concilio de Toledo celebrado el año 589. Lo cierto es que el material documental existente para dilucidar estas cuestiones en Vasconia es realmente escaso.

Recurriendo a las fuentes administrativas, los obispados que podríamos considerar dentro de la órbita de la Vasconia peninsular parecen integrarse con cierta regularidad en las actas conciliares de la Iglesia cristiana del *regnum Gothorum*. Las primeras fuentes escritas que hacen alusión a los vascos en relación con el cristianismo son coetáneas al primer Concilio toledano (397-400). Paulino de Nola con su maestro Ausonio y Prudencio siguen teniendo aún muy presente el paganismo en sus alocuciones, intentando mostrar lo absurdo e ilógico de los dioses paganos, y haciendo gala de un racionalismo religioso ciertamente influenciado por la filosofía grecorromana.

El proselitismo que se encuentra en las fuentes parece utilizar al elemento vascón como epítome de lo incivilizado y, por ende, de lo no cristiano. Este viejo tópico romano referente a los habitantes de las montañas se vio reflejado en un pueblo que, en adelante, cargó con una serie de estereotipos negativos plasmados por diferentes autores en sus obras. El caso es que muchas veces el elemento vascón parece que fue utilizado como excusa para desarrollar una serie de convencionalismos retóricos que ayudasen al fin de la obra, ya fuese literaria o epistolar. Desde las primeras referencias, a caballo entre finales del siglo IV y comienzos del V, se observa el uso del etnónimo vascón con connotaciones negativas dentro del marco de la apologética cristiana. A partir de

este punto, ya se estableció este estereotipo referente a los vascones, y observamos cómo en los textos que hemos manejado, parece mostrarse de manera continua esta concepción. Estos escritores no aparentaban tener un conocimiento muy elevado sobre la realidad vascona, y sacrificaron la veracidad histórica en favor de una retórica religiosa y política. De la misma manera, en las palabras de estos autores no hemos podido encontrar ningún indicio que apoye sólidamente el paganismo tardío de los moradores de Vasconia.

Los autores que escribieron sobre los vascones habrían tratado de adecuar sus escritos a las características formales e ideológicas del momento. Lo cierto es que indagando y analizando detenidamente los textos consultados, más allá de las referencias de Prudencio, quien interpela a la gentilidad pasada de los vascones, no encontramos indicios que demuestren que en el entorno vascón hubiese focos de paganismo o que estas tierras discurriesen en materia religiosa por caminos diferentes al resto de sus vecinos. Bien es cierto que la hagiografía de San Amando versa sobre el supuesto paganismo de los vascones ultrapirenaicos, pero ya hemos dejado expuestas las dudas que hay en torno a la confección de esta obra, y la dificultad que se tiene a la hora de dar verosimilitud histórica a estos textos. Con lo que, a la luz de las fuentes escritas, consideramos que los alegatos contrarios a la implantación del cristianismo en Vasconia para la época tardoantigua contarían con poco peso argumental.

Así pues, podemos aseverar que para el Bajo Imperio ya se hallarían comunidades cristianas en Vasconia, y que para el siglo IV, en palabras de Prudencio, la gentilidad vascona sería ya cosa del pasado. Debemos tomar con cautela estas afirmaciones fruto de la poética prudenciana, pero lo cierto es que para el siglo V ya se constata la presencia del obispado de *Calagurris* en las fuentes epistolares. Lo mismo ocurre en la Novempopulania, que para comienzos del siglo VI cuenta con una sólida red episcopal distribuida por sus ciudades. Con lo cual, parece que el proceso de adopción del cristianismo entre los Vascones ya se encontraría, cuanto menos, cimentado para el momento en el que el Imperio empezó a desmoronarse.

De modo que, ese paganismo tardío que se ha querido ver entre los vascones de la temprana Edad Media parece más una elucubración apriorística que una propuesta bien justificada. De esta manera, pese a que la Iglesia siguió viendo el fantasma de la idolatría, la superstición y el paganismo, creemos desacertado considerar paganos a los moradores de estas tierras por unas escasas y oscuras afirmaciones extraídas de dos textos. Documentos como la hagiografía de San Amando, o las posteriores menciones del obispo Oliva, o de supuestos peregrinos como Aymeric Picaud, podrían tan solo mostrar los

vicios, supersticiones y la escasa permeabilización cultural en materia religiosa de los vascones de las montañas. De este modo, a tenor de los textos que hemos analizado, creemos que el proceso evangelizador de Vasconia se vería en gran medida culminado entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media; en definitiva, en un periodo que parece ajustarse bien con las cronologías en las que se da este proceso en otros espacios de *Hispania* y del extinto Imperio Romano.

Bibliografía citada

- ABASCAL, Juan Manuel; ESPINOSA RUÍZ, Urbano. «Calagurris Julia». *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 1985, vol. 3.
- ARANGUREN, Roldán Jimeno. *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascos*. Pamplona: Pamiela, 2003, pp. 31-35.
- ARCE MARTÍNEZ, Javier. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid: Alianza, 1982, pp. 86-90.
- ARCE MARTÍNEZ, Javier. «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV». *Príncipe de Viana*, 1971, vol. 32, n.º 124, p. 246.
- ARCE MARTÍNEZ, Javier. *Bárbaros y romanos en Hispania: (400-507 AD)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013, p. 98-99
- ARCE MARTÍNEZ, Javier. *El último siglo...Op. Cit.*, p. 128.
- ARRINDA ALBISU, Anastasio. *Los Vascos de la caída de Roma al Cristianismo (ss. V-X)*. Bilbao: Instituto Labayru, 1997, p. 467.
- AUSONIUS, Decimus Magnus. *Obras*. Madrid: Editorial Gredos, 1990, Epist., XXIX, 50-53.
- BARENAS ALONSO, Ramón. «El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V: León de Tarazona». *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 2007, n.º 10, p. 75.
- BAUDEMUNDO ELNONENSI. *In Vita S. Amandi*, M.G.H., SRM. V, 443
- BESGA MARROQUÍN, Armando. (2003). Sancho III el Mayor: Un Rey Pamplonés e Hispano. *Historia* 16, 27(327), pp. 49-51.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María. «Los vascones en las fuentes literarias de la Antigüedad y en la historiografía actual». *Trabajos de arqueología Navarra*, 2007, n.º 20, p. 146.
- BOLLANDUS, Joannes. *Alia vita auctore aquitano anonymo*. Ed. Bollandus y Henschenius. Amberes, 1658, p. 855, b.

- CARO BAROJA, Julio. «San Amando y los vascones». *Príncipe de Viana*, 1971, n.º 32 (122), p. 20.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de la Rioja: Servicio de Publicaciones, 1998, p. 37.
- CASTELLANOS, Santiago. Poder social, aristocracias y hombre santo... *Op. Cit.*, p. 161.
- COLLINS, Roger. «El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana». *Antigüedad y Cristianismo*, 1990, n.º 7, p. 557.
- DE MOREAU, Édouard. *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*. Louvain: Museum Lessianum, 1927, p. 51-52.
- DODDS, Eric Robertson. *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: Cristiandad, 1975, pp. 168-171.
- ESTRABÓN. *Geografía. Libro II*. Ed. y trad. María José Meana, and Félix Piñero. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992, p. 169.
- HONORIO. *Epistula*. En: LACARRA DE MIGUEL, José María. «Textos navarros del código de Roda». *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1, 1945, pp. 266-270.
- HUCBALDO ELNONENSI. «Vita Sancti Rictrudis Abatissae Marcianensis». En *Documenta Catholica Omnia*, caput II, p. 831.
- JORDÁN LORENZO, Ángel A. «Reflections on the ethnic ascription of *Calagurri* in the light of the most recent research». *Kalakorikos*, 2011, vol. 16, p. 177.
- LARRAÑAGA ELORZA, Koldo. (1994). Glosa sobre un viejo texto referido a la historia de Pamplona: el “De laude Pampilone”. *Príncipe de Viana*, 55, p. 144.
- LARRAÑAGA ELORZA, Koldo. «En torno al caso del obispo Silvano de Calagurris: consideraciones sobre el estado de la iglesia del alto y medio Ebro a fines del imperio». *Veleia*, 1989, n.º 6, p. 175.
- LARREA CONDE, Juan José. «El obispado de Pamplona en época visigoda». *Hispania Sacra*, 1996, n.º 48, pp. 137-141.
- LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Juventud, 1969, pp. 94-97.
- LÓPEZ KINDLER, Agustín. *Zeus vs. Deus: la resistencia de la cultura pagana al cristianismo*. Madrid: Rialp, 2011, pp. 156-158.
- MAÑARICUA NUERE, Andrés Eliseo de. «Cristianización del País Vasco. Orígenes y vías de penetración». En *Congreso de estudios históricos: Vizcaya en la Edad*

- Media. Bilbao, 17-20 diciembre 1984.* San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1984, p. 44-48.
- MIRALLES MALDONADO, José Carlos. «Naturaleza y difusión del culto a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio». *Kalakorikos*, 2000, n.º 5, p. 222.
- MORENO RESANO, Esteban. «Cultura jurídica e instituciones cívicas entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Observaciones a propósito de “De laude Pampilone epistola”». *Príncipe de Viana*, 2011, n.º 253.
- KULIKOWSKI, Michael. «The epistula honorii, again». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1998, n.º 122.
- MORENO RESANO, Esteban. «Los Vascones de la Literatura Latina tardía (siglos IV-VII)». En *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*. Barcelona: Servei de Publicacions, 2009, p. 270.
- MORENO RESANO, Esteban. Cultura jurídica e instituciones... *Op. Cit.*, p. 196.
- ORELLA UNZUÉ, José Luis. «Las redes de evangelización de los vascones meridionales». *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca* 2008, vol 29, p. 90.
- ORLANDIS ROVIRA, José *Europa y sus raíces cristianas*. Madrid: Ediciones Rialp, 2004, pp. 23-28.
- PAULINUS NOLANUS. *Carmina*. Ed. F. Dolveck (*Corpus Christianorum. Series Latina, 21*), Turnhout: Brepols Publishers, 2015, Epist. X, pp. 209-220
- PAVÓN BENITO, Julia. “Pompaelo” y su distrito... *Op. Cit.*, p. 9.
- PAVÓN BENITO, Julia. «Pompaelo y su distrito durante la etapa hispano-goda (siglos V-VII)». *Anuario de Estudios Medievales*, 2000, vol. 30, n.º 1, p. 5.
- PIAY AUGUSTO, Diego. «Acercamiento prosopográfico al priscilianismo». *Antigüedad y cristianismo*, 2006, n.º 23, pp. 609-610.
- PICTAVIENSIS, Hilarius. *Epistula*. En *Acta Sanctorum VI. Gesta Hilari pro disciplina ecclesiastica ad consultationem episcoporum Hispaniæ, & concilium de his anno 465 Romæ celebratum*. 74.
- PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius. *Peristephanon. I*. José Rogerio SÁNCHEZ, Manuel José BAYO (Ed.). Madrid: Hernando, 1943, vv. 94-96.
- PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius. *Peristephanon. II*. *Op. Cit.*, vv. 1-8.
- RISCO, Manuel. *España Sagrada*, vol. 31. Madrid: Imprenta Antonio de Sancha, 1776, pp. 174-175 (= PL 80, cols. 729-730).
- SÁENZ RIPA, Eliseo. *Sedes episcopales de La Rioja, I, (Siglos IV-XIII)*. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994, pp. 86-89.

- SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. (1993). «Transformaciones urbanísticas de las comunidades vasconas». En *Indígenas y romanos en el norte de la Península Ibérica, XI Cursos de Verano de la Universidad del País Vasco*. J. Santos (dir.). San Sebastián: Universidad del País Vasco, p. 234.
- SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. «Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones». *Príncipe de Viana*, 1985, vol. 46, n.º 174, p.51.
- SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. «La presión cristiana sobre los territorios vasconicos en época bajo imperial». En *Congreso de estudios históricos: Vizcaya en la Edad Media*. Bilbao, 17-20 diciembre 1984. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 1984, p. 55.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Mil años de historia vasca a través de la literatura grecolatina: De Aníbal a Carlomagno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001, p. 227.
- SOTOMAYOR MURO, Manuel. «La Iglesia en la España romana». En *Historia de la Iglesia en España*. García-Villoslada, R. (dir.). Madrid: EDICA, 1979, p. 71.
- THOMPSON, Edward Arthur. *Los godos en España*. Madrid: Alianza editorial, 2011, pp. 117-118.
- URKIZA, Julen; BARAIAZARRA, Luis. *Elizaren historia Euskal Herrian*. Markina: Karmel, 1995, p. 759.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. «Elementos religioso-bíblicos en fórmulas y documentos de época visigoda». *Antigüedad y Cristianismo*, 1990, n.º 7, p. 561.