

Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones

JUAN JOSÉ SAYAS ABENGOCHEA

La cristianización del País Vasco ha sido y sigue siendo un tema proclive a la discusión y al apasionamiento, como ha especificado convenientemente José M.^a Lacarra con las siguientes palabras:

«El tema es uno de los más discutidos y sobre el que se han sostenido las posturas más extremas, desde quien ha afirmado «que los orígenes de la evangelización de Guipúzcoa coinciden cronológicamente con los del resto de la Península», hasta quienes retrasan la evangelización al siglo XI, o quienes suponen que «los aborígenes vascos ocupantes de las tierras sitas entre los ríos Arciniega y Deva vivían en pleno siglo XIII en un estado cultural no muy lejano del neolítico». Eso sin citar textos como el de Isasti, que nos retrotraen a una edad paradisiaca, pues que «desde el patriarca Túbal, nieto de Noé (que fue poblador de Guipúzcoa) se ha conservado en ella la religión conforme al derecho natural... tan sin mezcla de supersticiones y errores de la gentilidad... porque es cierto que nunca tuvimos ni conocimos otro Dios que nuestro *Jaungoikoa*, el Señor del Alto, aunque no con la reverencia que eramos obligados...». Si el tema ha dado lugar a posiciones tan extremas, es porque se consideraba el mayor timbre de honor y gloria el haber sido cristianizados los primeros, sin pensar que el único honor y gloria que nos será reconocido es el de nuestra conducta personal»¹.

A estas palabras, tan ponderadas, nosotros añadiríamos, sin querer incidir en el aspecto religioso, que un pueblo debe ufanarse de conocer del modo más objetivo posible sus propias raíces y de asumir su pasado en su verdadera dimensión histórica, en vez de vincularse, por muy atractivo que ello resulte, a unas tradiciones que pueden ser un tanto extrañas a la realidad cultural y religiosa indígena de esa etapa.

Se podría, por tanto, ofrecer todo un conjunto de opiniones contradictorias entre sí, unas animadas por un aleteo fugaz de veracidad, otras decididamente insostenibles, porque o se alejaron o no partieron nunca de las

1. Ver J.M.^a LACARRA, «La cristianización del País Vasco» en *Estudios de Historia de Navarra*, Pamplona, 1971, p. 1.

consideraciones pertinentes acerca de la procedencia y del carácter adoptado en Hispania por el cristianismo primitivo, así como de los caminos seguidos en su penetración. El hacer esto nos permitiría desenvolvernos en un terreno menos movedizo, aunque tampoco -hay que confesarlo- lo suficientemente firme, como para llegar a resultados totalmente satisfactorios en el tema de la cristianización o de los intentos de cristianización de los Vascones. El cristianismo que se acercó a los territorios de los Vascones había sufrido ya profundas transformaciones en sus planteamientos en relación con su etapa primigenia. La fuerza de los hechos había hecho inevitable e irreversible la separación entre el cristianismo y el judaísmo, de donde había nacido aquél y de cuyos círculos se había nutrido. San Pablo comprendió esta realidad y dotaba al cristianismo de ese carácter universalista cuando dice: «Ya no es cuestión de griego o de judío, de circuncidado o no, de bárbaro o de escita, de esclavo o de hombre libre, sino de Cristo que está en todo y en todos»². De esta manera el cristianismo se emancipaba de la tutela judaica y pretendía erigirse no en la religión de un pueblo definido en términos étnicos, sino en la religión de un pueblo de creyentes. De una manera clara, al menos desde San Pablo, la intencionalidad cristiana es propagar el cristianismo no sólo entre los judíos sino entre todos los hombres³. La actividad misionera del santo, que iba de ciudad en ciudad, cuando la comunidad cristiana estaba relativamente consolidada, es bastante conocida. Pero la rápida propagación del cristianismo se debe además y sobre todo a la actividad misionera de muchas personas anónimas⁴. Estas ideas cristianas se sembraban en gentes inmersas en ambientes culturales muy distintos y complejos, por lo que su penetración estuvo sometida con diferente fortuna y con mayor o menor resistencia a los vaivenes más inesperados.

Las comunidades cristianas en las provincias romanas de Hispania no surgieron simultáneamente ni su configuración fue rápida. Fueron más bien el resultado de un proceso lento de evolución de elementos convergentes y coadyuvantes, que en algunos lugares encontraron por diversas razones una mayor resistencia.

El testimonio de carácter general más antiguo que se tenía en relación con el cristianismo de las provincias romanas peninsulares procede de la obra *Contra los herejes*⁵ escrita por San Ireneo entre los años 182-88 y que ha sido objeto de interpretaciones diversas⁶. Otra posterior alusión de Ter-

2. PABLO, Epist. a los Colosenses, III, 11.

3. Ver J.J. SAYAS ABENGOCHEA, «La tolerancia religiosa y sus diversas aportaciones» *Hispania Antiqua*, III, 1973, pp. 219-260, aquí p. 220.

4. Ver K. HOLL, «Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirchen» en *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, I, Munich, 1974, pp. 3-17.

5. IRINEO, *Contra los herejes*, I. 3 en W.W. HARVEY, Cambridge, 1857, pp. 92-93.

6. J. COLÍN (*L'Empire des Antonins et les martyres gaulois du 177*, Bonn, 1964) propuso la hipótesis de que Eusebio de Cesárea entendió mal los manuscritos utilizados y confundió a los galos occidentales con los de la Galatia y a los iberos occidentales con los de la Iberia del Cáucaso. De la misma manera confundió a la Lyon francesa (*colonia Claudia*) con la Neoclau-diópolis oriental y a Vienne (*colonia Iulia Augusta*) con Sebastopolis. Esta hipótesis tiene visos de versomilitud y explicaría lo que tiene de extraño la citación de comunidades asiáticas en contextos occidentales como Lyon y Vienne (ver a este respecto M. SOTOMAYOR, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979, p. 401). Con todo los investigadores no admiten plenamente esta hipótesis por lo que tendría de distorsionante el suponer un error tan grave en Eusebio. Ver

tuliano en el *Adversus Iud.*, sin precisiones concretas, al cristianismo hispano está adornada igualmente con el ropaje de unas apreciaciones de tipo general. La información se hace más precisa con San Cipriano. La carta sinodal del 254-255⁷ de éste y de 36 obispos en respuesta a un escrito enviado por las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida, llevadas por Félix y Sabino, que habían sucedido a los obispos apóstatas Basílides y Marcelo durante la persecución de Decio, ofrece ya información acerca del cristianismo primitivo peninsular.

De la carta sinodal se desprende la existencia en Hispania de unas comunidades cristianas relativamente configuradas y organizadas, con obispos, presbíteros y diáconos. Se citan en concreto tres comunidades cristianas: la de Zaragoza, de la que procedía Félix, la de Mérida y la de Astorga-León, pero del texto de la carta se desprendería, además, la existencia de otras sedes. Cinco años más tarde las Actas del martirio de San Fructuoso y sus diáconos darán información sobre la de Tarragona⁸.

A partir de la apelación ante San Cipriano de las iglesias de Mérida y Astorga-León, que contrasta con la del obispo destituido dirigida a Roma, M.C. Díaz y Díaz⁹ pensaba que tal hecho sugería la posibilidad de que las iglesias africanas hubieran desempeñado un papel decisivo en la expansión del cristianismo hispánico, es decir que el cristianismo peninsular había tenido un arranque africano. Esta opinión se vería reforzada por la terminología utilizada en las Actas de San Fructuoso, que se consideran típicas de los primeros escritores cristianos africanos, la cual llevaría a pensar que el autor de las Actas había sido un soldado africano o un militar relacionado con comunidades cristianas de África. Se llegaba así, como insistentemente opina J. M.^a Blázquez¹⁰, a la suposición de un origen africano para el cristianismo peninsular. Pero de lo que fueron, por un lado, relaciones innega-

a este respecto S. ROSSI, «Ireneo fu vescovo di Lione» *G.I.F.*, XVII, 1964, pp. 236 y ss. y 289 y ss.; B. HEMMERDINGER, «Saint Irénée évêque en Gaule ou en Galatie?», *R.E.G.* VII, 1964 pp. 291 ss.; E. DEMONGEOT, «A propos des martyrs lyonnais de 177» *R.E.A.* LXVIII, 1966, pp. 323 ss. Por el contrario J. M.^a BLÁZQUEZ, «Posible origen africano del cristianismo español» *A.E.A.*, XL, 1967, pp. 30-31 y en *Historia de España* (de Espasa Calpe) *España romana*, II, 2, Madrid, 1982, p. 415 considera que esta hipótesis resulta bastante verosímil.

7. Con relación a la fijación cronológica de las cartas ver L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien*, Bruselas, 1972.

8. El Acta del martirio de Fructuoso de Tarragona y de sus dos diáconos, Augurio y Eulogio, víctimas del segundo edicto de Valeriano, puede verse en P. FRANCHI DI CAVALLIERI, «Note agiografiche» fase. VIII, *Studi e testi*, 1935, pp. 182-194. Este Acta la siguen H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, pp. 176-185; H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas, 1921, pp. 144 y ss. Como Prudencio sigue, sin duda alguna, estas Actas en el *Peristephanon*, VI, y lo mismo hace Agustín en el sermón 273, *In natali martyrum* (P.L. 38,1248), se ha de suponer que estaban ya redactadas por lo menos antes de los últimos decenios del s. IV. Por otra parte cuando H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1905, p. 166, realiza una clasificación de las actas en seis categorías, incluye en la primera de ellas las actas que contienen procesos verbales, entre las que se encuentra la de Fructuoso.

9. Ver M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «En torno a los orígenes del cristianismo hispánico» en *Las Raíces de España*, Madrid, 1967, pp. 423-43, aquí p. 436.

10. J. M.^a BLÁZQUEZ manifiesta esta opinión en diversos trabajos: «Posible origen africano del cristianismo español» *A.E.A.* XL, 1967, pp. 30-50; «Relaciones entre Hispania y África desde los tiempos de Alejandro Magno hasta la llegada de los árabes» en F. ÁLTHEIM y R. STIEHL, *Die Araber in der Alten Welt*, V. 2, Berlín, 1969, pp. 470-98; «Orígenes africanos del cristianismo español» en *Imagen y Mito*, Madrid, 1977, pp. 467-94.

bles entre las comunidades cristianas hispanas y las africanas, y, por otro, influencias africanas amplias y diversas, se ha pasado, quizá con excesiva audacia, ante la falta de evidencia decisiva, a la firme consideración de la procedencia africana del cristianismo primitivo hispano. De ahí el movimiento pendular que se ha producido cuando, después de una generalizada aceptación de esta suposición, vinieron las adecuadas matizaciones de M. Sotomayor¹¹ a estas opiniones, la nueva andadura de J.M.^a Blázquez¹² hacia posturas menos extremas y más conciliadoras y la vuelta de este mismo autor a la hipótesis africanista basándose en el dato significativo de que la destitución de los obispos apóstatas, en este caso los de Mérida y Astorga-León constituye un tema de disciplina eclesiástica peculiar de las iglesias africanas.

Bien es verdad que estos vaivenes interpretativos no tienen mayor transcendencia para el caso que nos ocupa, porque está bien claro que las comunidades cristianas alcanzan los territorios vascónicos con posterioridad a su llegada a otras regiones, y, además, que su implantación en los mismos es exigua, localizada y periférica. Y esto en el caso concreto de nuestro trabajo sí que es un dato a tener en cuenta y que merece una explicación pormenorizada en la manera que sea posible.

La carta sinodal de San Cipriano, que, como se ha dicho, testimonia la existencia de comunidades cristianas en Mérida, Astorga-León y Zaragoza, también ha dado pie para relacionar entre sí el hecho de la protesta de los fieles de esas comunidades y el traslado desde el norte de África hasta Astorga-León de la *Legio VII Gemina*. Se resalta la circunstancia de que Mérida era un nudo de comunicaciones en la ruta hacia Astorga, y Zaragoza punto en el sistema defensivo de la *Legio VII Gemina*¹³. A esto debe añadirse que las Actas de San Fructuoso de Tarragona, con supuestos términos africanos, hacen pensar en un autor militar africano, lo que nos presenta al ejército como otro factor de propagación del cristianismo. En cualquier caso, lo que parece quedar claro es que a mediados del s. III d.C. hay constancia fehaciente de la existencia de comunidades cristianas en la vía de Astorga a *Burdigalia* y en la vía de Astorga a *Caesaraugusta*, es decir, en vías de gran tráfico comercial, y de movimiento de gentes que iban atravesando las partes meridionales de los territorios vascones encontrándose por tanto próximos a esas comunidades y expuestos a sus influencias cristianizantes. La localización de esas primeras comunidades sugiere una penetración del cristianismo en dirección sur-norte. Y así las Actas del Concilio de Elvira -documento esencial para conocer el desarrollo alcanzado por las comunidades cristianas en la Península- que se celebró entre el 295 y el 314- aunque si se concreta más podría haber tenido lugar entre el 300 y el 302, revela una mayor concentración de comunidades cristianas en la Bética¹⁴. Por el contrario, se aprecia una baja densidad en

11. Ver M. SOTOMAYOR, *Historia de la Iglesia* o.c. pp. 122-32.

12. Ver J. M.^a BLÁZQUEZ, *Historia de España. España romana o, c.* pp. 438-40.

13. PLINIO, N.H. III, 24. Verlo en C. Plinii Secundi, *Naturalis Historia libri XXXVII*, ed. MAYHOFF, Leipzig, 1906; Cl. Ptolom. 2.2.6. 10 y 66. Verlo en Claudii Ptolomaei, *Geographica t. I-III*, ed. de C.F.A. NOBBE, Leipzig, 1843-1845.

14. Las Actas del Concilio de Elvira no aportan una fecha concreta de su celebración lo que propicia, respecto a su datación, las opiniones más diversas. No obstante, algunas consideraciones básicas, dentro de unos límites de ambigüedad cronológica, ofrecen unos límites anterior-

otras zonas, lo que inclina a pensar que el cristianismo alcanzó, al menos en parte, la zona norte siguiendo la Vía de la Plata. De esta forma se descarta no sólo un posible origen romano -quizá a través de las Galias- del cristianismo hispano sino también el hecho de que siguiese en su penetración una dirección norte-sur. Y, aunque los datos de algunas de estas consideraciones ofrecen dosis elevadas de probabilidad, no obstante, no suponen un aporte decisivo al tema que nos ocupa. Mayor significación tiene el hecho de que en el Concilio de Elvira se contara con la presencia del obispo Valerio de la sede próxima de *Caesaraugusta*, y de Januario de *Fibularia*, -que con mucha probabilidad se trata de la sede de *Calagurris Fibularenensis* de la que habla Plinio-¹⁵.

Dentro ya del norte de la Península, J. Caro Baroja¹⁶ precisa más la dirección seguida por el cristianismo en su penetración. Se habría propagado a través del *Iter XXXII*, que unía Astorga con *Tarraco* y no del *Iter XXXIV*, que se dirigía de Astorga a *Burdigalia*. Esto parece ser lo ocurrido además con las religiones mistéricas, y en este camino se encuentran, en efecto, las primitivas comunidades cristianas vascas, mientras que faltan en la zona vasca, por donde discurría el *Iter XXXIV*.

Desde los momentos de la conquista en época republicana los territorios meridionales y periféricos vascónicos hubieron de soportar la presencia de las tropas y gentes romanas, que dio origen a un proceso de aculturación designado habitualmente con el nombre de romanización. Este proceso que llamamos romanización comportaba unos esquemas económicos y unos sistemas de

res y posteriores y unos momentos en los que no parece razonable que pudiese tener lugar su celebración en función de las dificultades políticas inherentes a esos momentos. Así el número de los asistentes y la importancia del Concilio desaconsejan pensar que tuviese lugar durante la persecución de Diocleciano. Por otra parte, del hecho de que asistiera al mismo el obispo Osio de Córdoba, que alcanzó el episcopado hacia el año 295 nos aporta el límite *post quem* para su celebración. De la misma manera la influencia en algunos aspectos del concilio de Elvira sobre el de Arles, celebrado en el 314, junto con la presencia en el mismo de preladados hispanos asistentes al de Elvira nos indicaría una fecha de celebración para éste anterior al 314. Acerca de los diversos momentos propuestos ver A. KARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, II, Leipzig, 1904, pp. 451-2; L. DUCHESNE, «Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens» en *Mélanges Renier*, París, 1887, pp. 159-74; F. GORRES, «Die Synode von Elvira» *Zeit Miss. Theol* XLVI, 1903, pp. 352-61 y M. SOTOMAYOR, *Historia de la Iglesia o.c.*, pp. 86-89.

15. PLINIO, N.H. III, 3, 24.

16. Ver J. CARO BAROJA, *Los pueblos del Norte de España*, 2.ª ed. San Sebastián, 1973, pp. 124-126. Admitiendo la ruta de expansión del *Iter XXXII* puede uno preguntarse si la penetración siguió únicamente en un principio la dirección Oeste-Este es decir Astorga-Tarraco, y, en este supuesto si hubo con posterioridad una influencia Oeste-Este y Este-Oeste, o bien los puntos de arranque Oeste y Este, simultáneos o no, se mantuvieron independientes en su progresión. Bien es cierto que estos interrogantes no tienen mayor interés pero hay que tener presente que en el Breviario de la diócesis de Barcelona, que recoge tradiciones antiguas, señala a San Cucufate como nacido en África de padres cristianos y navegante desde África a *Barcino*. Algo parecido puede decirse de San Félix, que predicó en *Barcino*, *Emporion* y *Gerunda*, y al que la tradición presenta como mercader camuflado procedente de África. Nos encontramos, pues, no ya con militares sino con comerciantes como propagadores de un cristianismo supuestamente procedente de África, pero que penetra por el Noreste. Y por esta dirección Noreste penetran algunos sarcófagos paleocristianos procedentes por vía marítima de Roma y que se encuentran, entre otros lugares, en Gerona y Barcelona. Los que tienen interés para nosotros, porque guardan relación sobre la ruta de penetración, siguen la línea Barcelona-Astorga, y encontramos ejemplares en Zaragoza, en Castilliscar-que puede considerarse como zona vascónica- y otro en San Justo de la Vega.

propiedad que suponemos cualitativamente o al menos cuantitativamente, distintos de los empleados por los pueblos hispanos, que serían acordes con la estructura tribal adecuada a la realidad social en que vivían. La presencia romana intensificó también otro fenómeno no extraño a la zona, pero que se daba con menor intensidad: el urbanismo. El desarrollo de la vida urbana establecía formas de relación y de convivencia en cierto sentido distintas de las mantenidas por la mayoría de los autóctonos. El aumento de las ciudades vascónicas, que se refleja en los testimonios de Plinio y Ptolomeo, ha podido comportar una disminución de las relaciones sociales peculiares indígenas. Además, como colofón, el latín era la lengua de la administración en la parte occidental del Imperio, y, lo que era más importante, esencial para una promoción económica y social. Como en los pueblos primitivos la adecuación entre su vida económica, su estructura social y sus manifestaciones culturales, entre las que sobresale su lengua y su religión, es muy grande, cualquier cambio cuantitativo o cualitativo que se produzca en ellos suele comportar un debilitamiento de éstas. Eran, por tanto, las poblaciones o grupos vascónicos más pobres, que vivían en zonas relegadas y que tenían menos interés económico para los romanos, las que se encontraban más preparadas para la resistencia y las que se mostraban más reacias a la asimilación cultural romana. Por el contrario, en otras zonas vascónicas de mayor interés para Roma los efectos de la aculturación se hacen más patentes. No resulta extraño, por tanto, encontrar en los territorios vascónicos esculturas, mosaicos y epígrafes alusivos a divinidades romanas. Tal sería el caso de la esculturilla de Mercurio hallada en Pamplona¹⁷, de la Artemis de Sangüesa¹⁸ y del mosaico de Pamplona del s.II, que representa el combate mantenido por Teseo y el Minotauro¹⁹, así como de las inscripciones de Aibar, Ujué y Eslava alusivas a Júpiter, de la de Arellano

Sin que guarde relación con la cuestión de la penetración de las influencias cristianas parece ser que la ruta indicada es la seguida también en la distribución de los mosaicos, en el s. IV, algunos de posible influencia africana. La distribución de tales mosaicos es coincidente en líneas generales: Santa María de Malda (Lérida), Fraga (Huesca), Liédena, Ramalete y Arróniz (los tres en Navarra). Tal distribución ha hecho suponer a H. Schlunk que esa sería la ruta seguida, probablemente en el siglo III, por los propagandistas cristianos africanos.

Respecto a San Cucufate, Prudencio (*Peristephanon*, IV, 33-34) nos ofrece la mención más antigua. Sobre su culto, *Passio* y otros aspectos ver C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los Santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, pp. 312-316. También desde el siglo V está atestiguado el martirio de San Félix, puesto que lo recoge Prudencio (*Peristephanon*, IV, 29-30). Sobre el culto de San Félix ver C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de...* o.c., pp. 304-312.

Sobre los sarcófagos paleocristianos H. SCHLUNK, «Nuevas interpretaciones de sarcófagos paleocristianos españoles» en *Primera reunión nacional de Arqueología Paleocristiana*, Vitoria, 1966, pp. 101-116, señala que los sarcófagos importados se hallan en su gran mayoría concentrados en zonas próximas a las costas mediterráneas, y que los encontrados más hacia el interior corresponden a lugares próximos a los ríos Ebro y Guadalquivir (p. 101). Los sarcófagos a los que hemos hecho alusión los clasifica M. SOTOMAYOR, «La escultura funeraria paleocristiana en España» en *Primera reunión...* o.c., pp. 77-99. Sobre el sarcófago de Castilliscar ver H. SCHLUNK, «El sarcófago de Castilliscar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV» *Príncipe de Viana*, VIII, 1947, pp. 305-352.

Sobre los mosaicos de Liédena ver M.A. MEZQUIRIZ, «LOS mosaicos de la villa romana de Liédena (Navarra)», *Príncipe de Viana*, XVII, 1956, pp. 9 y ss.

17. Ver M.A. MEZQUIRIZ, *La excavación estratigráfica de Pompólo*, Pamplona 1958, p. 20.

18. A este respecto ver A. BALIL, «La Artemis de Sangüesa», *Príncipe de Viana*, 98-99, 1965, pp. 29 y ss.

19. Ver M.A. MEZQUIRIZ, *La excavación estratigráfica...* o.c. p. 18.

alusiva a Júpiter- Apenino y de la de Monteagudo, referente a Marte, algunas de las cuales se podrían situar cronológicamente en una sucesión temporal que iría desde el s.I al IV. Pero, por otra parte, se aprecia al mismo tiempo en las inscripciones el fenómeno de persistencia de divinidades y cultos locales cuya significación se nos escapa, como serían los varios testimonios distintos de *Selatse* encontrados en Barbarin, el de la divinidad *Loxa* de Arguiñáriz y el de *Losa* en Lerate, que se situarían en unos límites cronológicos amplios semejantes a los de las divinidades romanas anteriormente indicadas²⁰. Con otros casos de divinidades de culto local, que pudieran ser asimilables y semejantes a las de otros lugares, como *Lacubegi* de Ujué y *Peremusta* de Eslava y Rocaforte, ocurre algo parecido. Es decir, que en una secuencia cronológica, que va de los comienzos del Imperio al s. IV, tenemos casos de fuerte implantación cultural y religiosa romana, y casos claros de persistencia indígena. Es razonable pensar que estos dos elementos culturales distintos dieran lugar a confrontaciones conducentes a la integración y al sincretismo religioso y cultural de lo indígena con lo romano. Hay que suponer que en las distintas áreas vascónicas se dieron grados diversos de aculturación difíciles de establecer en sus detalles, debido a la falta de información no sólo sobre los cambios operados y sus respectivas intensidades sino sobre las situaciones en las que se encontraban previamente las diversas comunidades vascónicas que los sufrieron.

En los primeros momentos los fenómenos de cambio, de resistencia y de integración se vieron acelerados por la pujante potencia romana, que actuaba sobre unos elementos económicos, sociales y culturales indígenas, que perdían solidez y fuerza de resistencia. En esos momentos el cristianismo como posible factor adicional, apenas debió de tener un protagonismo. Durante el Bajo Imperio los planteamientos cambiaron sensiblemente. La transformación económica, social y cultural²¹, que contempla también una decadencia de las ciudades y un auge del ruralismo, llevó consigo en las provincias un debilitamiento de las diversas presiones ejercidas por los elementos culturizantes romanos, lo que posibilitaba, al menos en teoría, sobre todo en las regiones hispánicas donde las huellas romanas eran menos intensas, una posible reactivación de aquellas fuerzas culturales que no hubieran llegado a extinguirse. Coincidiendo con esta transformación económica y social del Imperio parecen haberse producido en los territorios vascónicos unos intentos de cristianización, lo que llevaría a pensar que las relaciones en el plano cultural entre el elemento indígena y el cristiano tuvieron un planteamiento un tanto distinto. Mientras el cristianismo peninsular fue minoritario, las manifestaciones culturales indígenas, que estaban animadas de prácticas tradicionales, gozaron de gran tolerancia por parte de las creencias politeístas romanas; en este sentido, como hemos indicado, la osmosis fue frecuente y el sincretismo de lo indígena en lo romano estuvo a la orden del día. Pero para el monoteísmo cristiano las prácticas indígenas eran, cuando menos en teoría, difícilmente aceptables, y esto debió de provocar una resistencia indígena a su asimilación, sobre todo,

20. Sobre estas divinidades ver J.M.^a BLÁZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962; *idem*, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975; J.C. ELORZA, «Religiones del País vasco-navarro en época romana» en *Romanización del País vasco*, Bilbao, 1972, pp. 397-366.

21. Para las transformaciones operadas en Hispania durante el Bajo Imperio ver J.J. SAYAS y A. GARCÍA MORENO, *Romanismoy Germanismo. El despertar de los Pueblos Hispánicos*, Barcelona, 1981.

como hemos señalado, en las partes menos romanizadas. Porque en aquellas zonas más romanizadas el cristianismo contaba inicialmente con las ventajas que le brindaban los elementos materiales y culturales que lograron imponer los romanos. Por el contrario, la resistencia a la penetración romana fue mayor, por no decir que insuperable, por mucho tiempo, en aquellos lugares cuyos habitantes, apenas romanizados, estaban aferrados a sus creencias ancestrales, y posiblemente también a su lengua, e incardinados en una estructura socio-económica peculiar.

No resulta extraño, por tanto, que los primeros testimonios religiosos en territorio vascón se den en lugares de tradición urbana e intensa romanización. Dejando de lado la ya mencionada asistencia al concilio de Elvira de los obispos de ciudades relativamente próximas a los vascones, como Valerio de *Caesaraugusta* y Ianuario de *Fibularia* -que posiblemente sea la sede de *Calagurris Fibularenensis*- y los testimonios adquieren mayor relevancia con la información de Prudencio referente a los mártires Emeterio y Celedonio de Calahorra.

La época de tolerancia conseguida después de la persecución de Valeriano y Galieno propició una mayor propagación de la fe cristiana, tanto en el aspecto territorial como en el de su incidencia social; pero Diocleciano rompió esta política de tolerancia consentida y desencadenó la persecución en la que alcanzaron el martirio Emeterio y Celedonio en la ciudad de Calahorra. Andrés E. de Mañaricua trató repetidamente de perfilar en unas coordenadas históricas coherentes este acontecimiento como un elemento importante en la cristianización del País Vasco²², y que da pie, junto con otro tipo de indicios que luego veremos, a suponer en los territorios vascónicos periféricos una implantación cristiana mayor de lo que se creía tradicionalmente y de lo que todavía supone el ponderado trabajo, apoyado en abundante bibliografía de J.N. Hillgarth²³. Nos encontramos, por lo tanto, con un lugar periférico del territorio vascón, donde la implantación de los esquemas económicos y de los modos de producción romanos ha sido importante y donde, además, se puede constatar el establecimiento de pujantes centros urbanos cual sería el caso de Calahorra. En principio, por tanto, la penetración cristiana podía encontrar un terreno más propicio.

Prudencio que con mucha probabilidad era oriundo de Calahorra²⁴ es nuestra fuente de información acerca del martirio y quien aporta el dato de la erección en el supuesto lugar del martirio de un baptisterio a donde acudían los fieles para conseguir curaciones. De todo esto se desprende la existencia en Calahorra para la época de Prudencio de una comunidad cristiana que practicaba el culto de los mártires. En un arranque de sinceridad, Prudencio alude a la imposibilidad de contar con las actas del martirio de Emeterio y Celedonio, quizá porque hubieran sido quemadas por orden superior²⁵, y confiesa haber utilizado la tradición oral, que es la que presenta a estos dos mártires como

22. Ver A.E. DE MAÑARICUA, «Al margen del Himno I del 'Peristephanon' del Poeta Prudencio» *Berceo*, 3, 1948, 489-513; *idem*, «Introducción del cristianismo en el País vasco» en *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País vasco*, Vitoria, 1981, pp. 27-41.

23. J.N. HILIGARTH, *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, 1980 en especial las páginas 11-18.

24. En el *Peristephanon*, I, 116 llama a Calahorra *nostrum oppidum* y en 4, 31 *riostra Calegurris*. Pero esto no puede ser decisivo, pues también a Zaragoza en el *Peristephanon*, 4, 1 la llama *nostra* y lo mismo hace con Tarragona en 6, 143.

25. PRUDEN, *Peristh.* vv. 73-78.

hermanos y como soldados pertenecientes a la *Legio VII Gemina*, según apunta M. Sotomayor²⁶.

El hecho de que las actas del martirio fueran quemadas por orden superior se ha puesto en relación con una de las medidas que tomó Diocleciano en este sentido en el 303 contra los cristianos²⁷, estableciendo así un *terminus ante quem* para el martirio. Pero ¿cuándo habría tenido lugar? No es razonable retrotraerlo hasta el momento de la persecución de Decio y Valerio; los hechos encajan mejor con las medidas adoptadas por Diocleciano contra los soldados cristianos y contra los cristianos de la casa imperial antes de la gran persecución del 303²⁸. Pero ya sea durante la gran persecución, ya en un momento inmediatamente anterior, lo cierto es que Diocleciano puso a los soldados cristianos en el dilema de sacrificar a los dioses o perder su rango militar, o, incluso, como señala Eusebio perder la vida. Este pudo ser el caso de Emeterio y Celedonio, y, en efecto, aunque sea de la cosecha del propio Prudencio, se sugiere este motivo para el martirio: «siendo educados para Cristo ¿nos consagraremos al diablo?». Indudablemente la postura de los soldados cristianos obedece a motivos religiosos, pero, desde el punto de vista del Estado Romano, la situación se aborda en otra perspectiva, que no es exclusivamente religiosa. En esos momentos el ejército romano se había configurado como un baluarte tradicional del culto estatal y por ello la disciplina militar ordenaba a los soldados sacrificar a los dioses, de tal manera que el castigo inflingido a los cristianos por no hacerlo venía justificado por la exigencia de esa disciplina militar³⁰.

Cualquiera que haya sido el origen remoto de la comunidad cristiana de Calahorra, lo cierto es que el testimonio de Prudencio pone de manifiesto la consolidación de una comunidad cristiana activa, que veneraba a esos santos. Parece que entre los creyentes había pasado a ser sustancia popular la fama del milagro acontecido en el momento del martirio cuando el anillo de uno de los hermanos y el pañuelo del otro se elevaron al cielo como símbolo de la ascensión gloriosa de sus almas. Es el momento en el que Prudencio increpa a los paganos:

Iamne credis, bruta quondam Vasconum gentilitas quam sacrum crudelis error
inmolavit sanguinem? credis in Deum relatos hostiarum spiritus?³¹

«¿Crees ya, ruda antaño gentilidad de los Vascones cuan sagrada era la sangre que inmoló el cruel error? ¿crees que los espíritus de las víctimas (mártires) han sido llevados a Dios?».

Este pasaje ha sido utilizado con mayor o menor fortuna para sacar del mismo las conclusiones más dispares. Las precisiones de Andrés. E. de Mañari-cua son lo suficientemente explícitas como para que quede bien claro que el

26. Ver M. SOTOMAYOR, *Historia de la Iglesia o.c.*, p. 71.

27. Ver Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, 1.11.^a parte, Madrid, 1929, p. 263.

28. Ello pese a las discrepancias entre la versión de Eusebio de Cesárea y la de Lactancio. Ver, a este respecto, Eusebie, *Hist. Eccl. VII*, 4, 1 *text. trad. y not. de G. BARDY*, Sources Chrét., París, 1958; *Lactanc. De mort. pers.* 10, 6 en text. crit. trad. de J. MOREAU, Sources Chrét. París, 1954.

29. PRUDEN, *Pensth.* I, vv. 58 y ss.

30. Ver W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie*, París, 1946, p. 122.

31. PRUDEN, *Penst.*, vv. 94-96.

término *gentilitas*, estudiado por él en Prudencio y en otros autores, no designa aquí a un grupo étnico sino que entre los cristianos adquiere una significación religiosa, de tal manera que en este pasaje de Prudencio se refiere al conjunto de los no creyentes³². Sus consideraciones en este aspecto son el cañamazo de nuestras propias reflexiones, en las que derivamos a aspectos colaterales.

Es evidente que en este pasaje de Prudencio el término *gentilitas* significa paganismo pero lo que no se ha explicitado puntualmente ni tampoco creemos se derive con claridad del contexto, es el alcance real de este apóstrofo de paganidad vasca ¿se está refiriendo con *gentilitas* a la totalidad de los Vascones no creyentes o, como pensamos, la referencia es de un alcance geográfico más restringido y corresponde a los no creyentes de Calahorra y su contorno?

De los cinco nombres que la literatura cristiana utiliza para designar a los no cristianos -*nationes*, *gentes*, *gentiles*, *ethnici* y *pagani*- este último empezó a utilizarse más tarde que los otros. Por una ley del Código Teodosiano del año 370 sabemos que el término *pagani* equivale a *gentiles*. , por lo que debemos considerar que *gentilitas* es sinónimo de *paganitas*. Ahora bien, métricamente *paganitas* y *gentilitas* pueden tener desde el punto de vista de la cantidad una utilización equivalente. ¿Por qué la elección de *gentilitas*? Entre los autores cristianos Prudencio es uno de los más sistemáticos a la hora de designar con el término *paganus* a los no cristianos de las zonas rurales, cual ocurre, por ejemplo, en el *himno X* del *Peristephanon*³⁴. Se nos ocurre pensar, a modo de hipótesis, que, si en el pasaje estudiado Prudencio se estuviera refiriendo a la generalidad del pueblo vascón, que era mayoritaria y peculiarmente rural, debería haber empleado el término *paganitas*, habida cuenta de su utilización del término *paganus*, o, dicho en otras palabras, no vemos la razón por la que Prudencio no ha empleado *paganitas* si de verdad se está refiriendo a todos los vascos y, en cambio, sí encontramos justificación para el uso de *gentilitas* en el caso de que lo haya aplicado a la comunidad concreta de Calahorra y su entorno, precisamente por oposición al resto de los Vascones. Esto nos da pie, por otra parte, para establecer otro tipo de connotaciones colaterales relacionadas con la expresión *bruta gentilitas*. M.J. Bayo³⁵ la interpreta como haciendo referencia a la condición obstinada de apego a las tradiciones y lengua vascas. En su breve indicación subyace, por tanto, la incógnita de si la referencia es restrictiva a los Vascones de Calahorra y de su contorno o si es generalizable a la totalidad. Pero, dejando de lado esta cuestión ya tratada, se ha podido constatar que, en los autores cristianos del s. IV, el término *brutus* designa la falta de creencia en el cristianismo tanto en los paganos como en los judíos³⁶, lo cual implica por cierto un juicio de valor, no ya sobre la moralidad o la

32. Ver A.E. MAÑARICUA, «*Vasconum gentilitas* en Prudencio» *Estudios de Deusto* 15, 1967, pp. 255-270.

33. C. Th. XVI, 2, 18 = ÍDEM AA. AD CLAUDIUM PRO(CONSULEM) AFRIC(IE). Quam ultimo tempore divi Constanti sententiam fuisse claruerit, valeat, nec ea in adsimulatione aliqua conualescant, quae tunc decreta vel facta sunt, cum paganorum animi contra sanctissimam legem quibusdam sunt depravationibus excitad. DAT. KAL. MART. TREV(IRIS) VAL(ENTI-NI)ANO ET VALENTE AA. CONSS.

34. PRUDEN, *Perist.* X, 296 y 1.008.

35. Ver M.J. BAYO, *Prudencio. Himnos a los mártires*, Madrid, 1946, p. 37 nota al verso 94.

36. Ambrosiaster, *Rom.* 10, 19: «gens prius quia sine Deo fuit, bruta erat»; Zenón de Verona, *serm.* 2, 65 = Iudace ... bruti cordis discitis tenebras».

religiosidad, sino sobre la misma condición humana de esas comunidades. En Prudencio tiene quizá su expresión más tendenciosa y apasionada esta adecuación entre paganismo y barbarie, por un lado, y cristianismo y cultura por otro. Porque no sólo se establece la antinomia sino que se llevan al extremo los términos de la misma: en el polo del cristianismo, de la cultura, de la romanidad está el hombre; en el del paganismo, la barbarie, la vida rústica, está el salvaje, un ser más afín al animal que al hombre mismo³⁷, un ser inhumano (*inhumanos hospites* se llama también a los Vascones con los que vive Paulino de Nola) comparable a los animales que adoraron al Niño Divino en el portal³⁸. Ahora bien, la cuestión que deberíamos plantearnos para saber hasta dónde llega esta actitud maximalista de Prudencio y cómo debemos considerar desde un punto de vista cualitativo el fenómeno de la cristianización de los Vascones, es la de si la simple aceptación de la fe cristiana con la consiguiente práctica de sus cultos, hace pasar al hombre desde uno a otro de los extremos de la antítesis. Si la alegoría de la adoración de los pastores debe entenderse en el sentido en que apunta Fontaine, la respuesta sería afirmativa. No sólo estaríamos ante el postulado de que cristianismo y cultura -en el sentido de condición humana plenamente lograda- son dos realidades inseparables sino que habría que admitir que la conversión al cristianismo transforma al hombre, convirtiéndolo en un ser plenamente civilizado.

Sin embargo, no es eso lo que parece desprenderse del pasaje del *Peristephanon* de Prudencio relativo al culto de los mártires Emeterio y Celedonio, practicado por sus compatriotas los Vascones de Calahorra. Más bien tenemos la sensación de que la antinomia pagano-cristiano ha sido sustituida por una escala de tres grados: el primero -*bruta quodam Vasconum gentilitas*— sería el correspondiente a la fase de paganismo anterior a la conversión. El último sería el cristianismo plenamente asumido, en el que el sacrificio de los mártires se contempla revestido de su auténtica santidad cristiana -*quam sacrum sanguinem*- y donde se cree de verdad que las almas de los dos hermanos se han reunido con Dios -*in Deum relatos hostiarum spiritus*—; este grado parece implicar la aculturación en la romanidad. Pero la imprecación de Prudencio en esa forma de interrogación retórica que presupone una respuesta negativa, implica la existencia de un grado intermedio en el que se ha abrazado la fe cristiana, pero, debido a la pervivencia de unos esquemas culturales indígenas primitivos, no se puede entender ni vivir el cristianismo en su auténtica entidad.

En este sentido parecen apuntar los versos 97 y siguientes³⁹, donde se evoca la victoria de la nueva religión sobre unos *feroces daemones*, que deben de ser las divinidades ancestrales de los vascones; se menciona un ritual Lobuno —*lupino ritu*- caracterizado por un primitivismo salvaje; y, por último, se

37. *Contra Símaco*, 2, 816 ss. Véase también la insistencia de Prudencio sobre la adecuación entre cristianismo y sabiduría, *ibid.* 1, 34.

38. En *Catast.* 11, 85 y ss. se presenta a los pastores y a sus animales adorando al niño dios. A la luz de las antítesis constatadas más arriba este pasaje aparece para J. FONTAINE, (*Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence*, París, 1980, p. 345, not. 37) como una alegoría del paganismo y el cristianismo: los pastores mezclados con sus rebaños simbolizarían la estupidez del paganismo confundida con la animalidad, que por el acto de la adoración acceden a la sabiduría identificable con el cristianismo.

39. *Cerne quam palam feroces hic domentur daemones qui lupino capta ritu devorant praecordia strangulant mentes et ipsos seque miscent sensibus.*

vuelve a hacer jugar la antinomia racionalidad-irracionalidad, en relación con la doble creencia al asociar a esos demonios con los sentidos y afirmar que estrangulan las mentes. De este pasaje podemos deducir, o bien que el culto de los mártires estaba impregnado de elementos procedentes del paganismo indígena, o, lo que es más probable, que el culto cristiano coexistía con cultos paganos todavía vivos. En cualquier caso, lo que sí se deduce con cierta claridad es que el cristianismo no había desplazado del todo en el ámbito calagurritano en que vive Prudencio a las religiones indígenas.

Otro aspecto, en fin, significativo que merece destacarse de esta alusión de Prudencio a sus paisanos de Calahorra es la marcada oposición entre un sector romanizado, al que pertenece el poeta y, que no puede ser demasiado reducido, dada la antigüedad de la presencia romana en la zona, y el resto de la población, que es a quienes se increpa. Población rural posiblemente en su mayoría, pero también elementos urbanos pertenecientes a las capas más bajas de la sociedad que podrían encontrarse mucho más cerca culturalmente de los rústicos que de las élites de la ciudad. La distancia que establece Prudencio entre él, un calagurritano al fin y al cabo, y esas otras gentes puede darnos idea de hasta qué punto se hallaban alejados entre sí en esa época los dos niveles en que había llegado a polarizarse la sociedad.

Al margen de estas consideraciones, la información de Prudencio es interesante porque constituye un testimonio implícito de la progresiva evolución de la comunidad cristiana de Calahorra. Prudencio, que nació en el 348 pudo tener conocimiento por tradición oral no sólo de lo acontecido en el martirio sino también posiblemente de la situación de la comunidad en aquellos momentos, y, por otra parte, como coterráneo, conocía la realidad de la misma en su época, es decir medio siglo después del martirio de Emeterio y Celedonio. En los momentos del martirio el sector cristiano parece haber sido todavía un tanto débil, según sugiere la palabra *quondam*; o, al menos, los factores religiosos y culturales indígenas ofrecían una resistencia mayor al cristianismo (*bruta quondam Vasconum gentilitas*). Por otra parte, aunque ello no resulte excesivamente relevante porque podría tratarse de mera coincidencia o de moda, lo cierto es que los dos mártires de Calahorra, Emeterio y Celedonio, llevan nombres griegos.

No sabemos hasta qué punto esto puede implicar que no eran nativos, pero, de hecho, la suposición de que son soldados de la Legio VII Gemina, -que tenía su sede en León- destacados en Calahorra aboga en favor de su consideración como no nativos. En cualquier caso, se trata de elementos desarraigados de su cultura indígena e inmersos en unos presupuestos económicos, sociales y culturales romanos a partir de los cuales habrían ido decantando su compromiso de fe.

Según apuntamos más arriba, el cristianismo penetró con más fortuna e intensidad en aquellos lugares en los que la romanización había actuado desde mucho tiempo atrás, logrando debilitar las culturas autóctonas. No sin razón ya en el 1904 opinaba F. Cumont⁴⁰ que el cristianismo se había aprovechado de las ventajas de un idioma único. De ahí no hay más que un paso para establecer el corolario de que el cristianismo fue factor de latinización, con lo que ello comporta de debilitamiento de las lenguas primitivas peninsulares, destacado

40. F. CUMONT, *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*, Bruselas, 1904.

con palabras tan expresivas por A. García y Bellido⁴¹ en la conclusión del trabajo señalado: «El último y más decisivo golpe sufrido por las lenguas primitivas de la Península, el golpe que acabó definitivamente con ellas, fue la propagación del cristianismo, cuyos celosos apóstoles, empujados por su afán proselitista, lograron llegar y penetrar allí donde ni las armas, ni las letras, ni el comercio, ni la administración había podido filtrarse nunca eficazmente».

Estas elocuentes consideraciones de carácter general no descienden al hecho concreto y singular de la relación que pudo guardar la persistencia del euskera con el proceso de cristianización. Esta cuestión ha sido abordada con atención por S. Mariner⁴².

Parece que la propagación del cristianismo por los medios rurales fue un hecho en general posterior a su implantación en las ciudades, de tal manera que es calificado por muchos autores antiguos como «religión de ciudad», aunque no faltan en verdad excepciones⁴³.

No sólo se emprendió la tarea de cristianizar las zonas rurales sino, lo que es más significativo, en ocasiones se hizo utilizando como vehículo transmisor las lenguas vernáculos. Hay un pasaje muy expresivo en la obra De *similitudine carnis peccati*, utilizado con frecuencia por diversos autores, en el que se alude a esta enseñanza cristiana en lengua indígena con los términos siguientes: «A aquellos paganos y a estos bárbaros nuestros, tanto en la manera de pensar como en su lengua -pues creen que sus dioses son inmortales- actuabas de una manera peculiar pues con suaves palabras y a cada cual en su lengua les informabas acerca de nuestro Dios y, en su lengua bárbara adseverabas la doctrina hebraica»⁴⁴. De la importancia del pasaje se percató ya en su día A. García y Bellido, suscitando dos cuestiones: la localización geográfica de este adoctrinamiento y la paternidad de la obra. Respecto a este último aspecto pensó que se trataba del obispo de Valencia del s. VI Eutropio, lo que llevaba a situar el adoctrinamiento en el área geográfica del Levante español⁴⁵. S. Mariner siguiendo a P. Madoz⁴⁶ considera que no se trata del obispo de Valencia sino del presbítero Eutropio de finales del s. IV y comienzos del V y que las posesiones de Ceresia en las que tuvo lugar la predicación en lengua vernáculo habría que situarlas hacia el norte de Hispania o sur de las Galias; en definitiva, se considera como muy probable que los trabajadores en cuestión fueran vascones. Y esto le da pie a S. Mariner para, partiendo de otro tipo de cuestiones de carácter filológico abordar el aspecto cronológico de la cristianización vascónica. La introducción de la serie de términos cristianos de carácter latino que pasaron a la lengua vasca -entre los que se pueden citar *Aingeru* de *Angelum*, *Gurutze* de *Crucem*, *Meza* de *Missam*, *Mirakuru* de *Miraculum* y

41. A. GARCÍA y BELLIDO, «La latinización de Hispania» *Á.E.A.* 40, 1967, pp. 3-29 aquí

42. S. MARINER, «La difusión del cristianismo como factor de latinización» en *Assimilation et résistance a la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI Congrès Internat. d'Etudes Classiques*, Bucarest-París, 1976, pp. 271-282.

43. ORIG, *Contr. Celso*, 3, 9; JUST. *Apol.* 1, 67; TERTUL., *Apol.* 1, 7.

44. *Liber de similitudine carnis peccati*, MIGNE, P.L., Suppl. 1, p. 55 ed. Hamman París, 1959: *ethnics vero et istis barbaris vestris nominus mente quam lingua, qui mortem putant idola non videre, illa peculiariter exhibebas: sermone blando, et suo unicuique, dei nostri insinuare notitiam, et lingua barbara hebraicam adserere doctrinam.*

45. Ver a este respecto A. GARCÍA y BELLIDO, «La latinización» *o.c.*, pp. 274-5.

46. Véase en S. MARINER, «La difusión» *o.c.*, pp. 274-5 y P. MADOZ, «Herencia literaria del presbítero Eutropio», *Est. ecles.* 16, 1942, pp. 27-54.

Zeru de *Caelum* opina que no debe de haber sido ni posterior al s. V ni anterior al III integrándose, por lo tanto, en una secuencia cronológica en la que por otros indicios vemos que la presión o los contactos cristianos fueron relativamente intensos. En cualquier caso -y esto también nos parece importante- estos préstamos latinos de léxico cristiano al euskera se debieron de introducir a través de comunidades o sectores cristianos que hablaban euskera, lo que nos permite especular sobre las zonas geográficas en que pudo tener lugar el proceso. En principio, son viables las dos vertientes pirenaicas, aunque una presenta más probabilidad que la otra. Es verdad que la vieja tradición navarra vincula su cristianismo con Francia relacionándolo con San Saturnino, mártir en Toulouse en el 250, y con su discípulo San Fermín, que pasa por ser el primer obispo de Pamplona⁴⁷; sin embargo, eso no es más que una leyenda, y, en cambio, sí es un hecho que de la provincia romana de la *Novempopulania*, que en época de Teodosio I abarcaba 12 pueblos, asistieron al concilio de Agne del 509 obispos de todas ellas excepto de Bazas y Boiates. Con anterioridad y referentes a S. Mamertino de Eauze se tendría noticias remontables al 314 y de S. Orens de Auch en el 400⁴⁸.

Si los términos latinos cristianos más arcaicos del euskera se remontan al s. III, es, por lo tanto, razonable pensar que su introducción tuvo lugar en la zona de la que tenemos testimonios más antiguos, a saber, la parte infrapirenaica y, dentro de ella, los territorios vascónicos meridionales, ya que no tenemos documentado ningún obispo de Pamplona hasta el tercer concilio de Toledo, celebrado en el año 589, al que asistió el obispo Liliolo⁴⁹.

En la segunda mitad del s. IV, Teodosio impone, por medio del Edicto de Tesalónica (380) a todos los ciudadanos del Imperio el cristianismo como religión oficial. Y en esta Iglesia instalada sólidamente en el mundo terrenal, institucionalizada y protegida por el poder laico la difusión del ascetismo provoca unos planteamientos nuevos de la conciencia religiosa tanto personal como colectiva. El culto a los santos coadyuvaba a este replanteamiento, y los latifundistas cristianos llevan hasta *sus fundi* esas inquietudes ascéticas y esos ideales culturales cristianos. J. Fontaine⁵⁰ vislumbra este fenómeno en las dos vertientes pirenaicas occidentales, llamando la atención sobre las resonancias mutuas, y muy en especial sobre los puntos de contacto y de discrepancia, que se producen en lo que él designa como «triángulo poético», formado por Ausonio, Paulino de Burdeos y Prudencio de Calahorra. Los pasos de los Pirineos occidentales fueron vías de difusión y de intercambio de esas inquietudes cristianas renacidas, y en este contexto de efervescencia cultural y religiosa se producen confrontaciones religiosas.

El movimiento priscilianista aparece con contornos difusos y caracteres difíciles de precisar. Debe de haber aglutinado tendencias ascéticas rigoristas con posibles ideas gnósticas y maniqueas, base de la acusación dirigida contra sus prosélitos que, sin embargo, no parecen haber sido tan relevantes como las

47. Vid. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona*, I, Pamplona, 1979, pp. 31-34.

48. Ver estos aspectos en A. E. MAÑARICUA, «Introducción del cristianismo, o.c. p. 33 en donde hemos tomado estos datos.

49. Ver J. VIVES et alii, *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 138.

50. Vid J. FONTAINE, «Société et culture chrétiennes sur Paire circumpyrénéenne au siècle de Théodose» *Bull de Litt. Eccl* 4, 1974, pp. 241-282, aquí 244.

manifestaciones ascéticas. Era precisamente en éstas en las que el priscilianismo encontraba su mayor fuerza y cohesión, conectando en su desarrollo espiritual con los orígenes del monaquismo⁵¹, por más que no llegara a constituir un movimiento monástico reglamentado o exclusivista⁵².

Durante su período de consolidación itinerante, que es anterior al 379, el priscilianismo ganó adeptos en Galicia y Lusitania, donde encontró abundantes seguidores, entre los que destacan algunos presbíteros y los obispos Instancio y Salviano. Parece que el movimiento buscaba inicialmente la renovación ascética de la iglesia, empezando por sus jerarquías eclesiásticas. Los miembros de las familias aristocráticas se habían aupado ya a las sedes episcopales y de un modo más o menos tenue se aprecia la doble tendencia de los que manifiestan una inclinación ascética y sus contrarios⁵³. Las primeras acusaciones del metropolitano de Mérida contra los priscilianistas y la supuesta acusación subsiguiente no paralizaron la propagación de las ideas priscilianistas, que siguieron ganando adeptos. Esta pugna eclesiástica entre unos y otros se ve como una oposición entre dos grupos de poder⁵⁴. Aunque sin tanta radicalización, el ascetismo ortodoxo de S. Martín de Tours encontró también una relativa oposición en algunos miembros del episcopado galo que se resistieron a la ordenación episcopal del santo⁵⁵. Pero el ascetismo priscilianista se hacía todavía más sospechoso en el terreno de la disciplina y de la doctrina, y resultaba socialmente más peligroso, en la medida en que constituía un movimiento que no era exclusivista en su composición sino abierto. Sus ansias de renovación no iban dirigidas al clero sino también a los demás sectores de la comunidad cristiana, y tanto a las mujeres como a los hombres, encontrando todos esos elementos en el priscilianismo una gran proyección ascética y evangelizadora.

El movimiento, gestado y consolidado en Galicia y Lusitania, pasó las rutas pirenaicas, que fueron utilizadas, a lo que parece, por los misioneros priscilianistas para difundir sus ideas, y prendió en el sur de las Galias y quizá en el valle del Ebro. La celebración en Zaragoza en el 380 de un concilio destinado a condenar las ideas priscilianistas, la asistencia al mismo de los obispos galos Delfín de Burdeos y Febado de Agen⁵⁶ y la posterior celebración en Burdeos en el 385 de otro también condenatorio podrían ser indicios claros de hasta qué punto las ideas priscilianistas había calado en la conciencia de muchas gentes y provocaban la inquietud de sus jerarquías religiosas a uno y otro lado del Pirineo occidental. Pero, si su implantación en la Aquitania parece clara, a juzgar por el testimonio de Sulpicio Severo⁵⁸, no ocurre lo mismo, aunque se

51. Vid. J. FONTAINE, «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V; por una nueva problemática del priscilianismo» en *Primera reunión gallega de Estudios clásicos*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 185 y ss.

52. Vid. H. CHADWICK, *Prisciliano de Avila*, vers. esp. Madrid, 1978, p. 30.

53. Vid. B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus. Die Quellen. Der 15. Brief Papst Leos des Grossen*, St. Othilien, 1965, pp. 495-498.

54. Vid. C. MOLE, «Uno storico del V secolo. 11 vescovo Idacio» *Siculorum Gymnasium*, 28, 1975, p. 92.

55. SULP. SEVER. *Vita Mart.* 3-4.

56. Sobre este concilio en sus diversos aspectos ver Varios autores en / *Concilio Cæsaraugustano. M.D.C. aniversario*, Zaragoza, 1981.

57. Vid. J.M. BLÁZQUEZ, Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania» en / *Concilio Cæsaraugustano o.c.*, pp. 65-121.

58. SULP. SEVER, *Chron.*, II, 46, 5.

sospecha, en la zona pirenaica peninsular, es decir en los territorios vascónicos más meridionales y áreas adyacentes.

El movimiento priscilianista se insertó gracias a su carácter abierto, en la urdimbre social de las regiones empobrecidas, todavía paganas y poco romanizadas de Galicia, Lusitania y Aquitania, pero también prendió en el proletariado urbano de algunas ciudades, como Avila y las sedes de los obispos Instancio, Salviano y otros, cundiendo asimismo entre los latifundistas y entre los intelectuales⁶⁰.

Es comprensible que el proletariado y el campesinado buscasen en el movimiento priscilianista una especie de evasión de su desastrosa situación económica, pero parece un tanto exagerada la opinión de C. Mole⁶¹ en el sentido de que los seguidores de Prisciliano procedían del grupo de los socialmente insatisfechos y víctimas de la injusticia, y de que el priscilianismo constituía, debido a su extracción popular, un movimiento de protesta alternativo respecto a la protesta armada de los *bagaudas*. Ya hemos dicho que el priscilianismo es un movimiento abierto y complejo en su representación, en el que se integran jerarquía y clero, latifundistas, intelectuales, proletariado urbano y rural. Y esta complejidad resta fuerza a la posibilidad de que fuese una alternativa del movimiento bagaudico. Pero esta posibilidad que tiene como punto de mira la no aparición de la *bagaudia* en Galicia, Lusitania y Aquitania, nos lleva a plantearnos la cuestión priscilianista en relación con los territorios vascónicos. Aquí se producirá un movimiento bagaudico de raigambre vascónica con asalto a ciudades como Tarazona y con acciones de pillaje en el Valle del Ebro. ¿Podría esto querer decir que las gentes vascónicas desesperadas acudieron a la protesta armada porque no encontraron en el ascetismo priscilianista un consuelo a su penuria económica y porque sus inquietudes no pudieron verse acalladas por el sedante de la doctrina religiosa? Si esto fuera así, cabría suponer que la implantación de las ideas priscilianistas en la masa social vascónica fue muy exigua, lo que, a su vez, restaría fuerza a la suposición del arraigo del movimiento a una y otra parte del Pirineo, basada en la celebración a uno y otro lado de los concilios condenatorios. Y lo cierto es que ese poco más de medio siglo separa la celebración de los concilios de Zaragoza y de Burdeos de los posteriores brotes bagaudicos en los territorios vascónicos es mucho tiempo para que se matuviese vigente esa supuesta relación alternativa del movimiento bagaudico con la poca implantación priscilianista.

Problemas sociales, latifundismo periférico, resistencia a la asimilación, expansionismo cristiano, confrontaciones religiosas, desarrollo cultural cristiano, son todos ellos elementos que subyacen o penetran, y se difunden por el territorio vascón, afectándolo de un modo u otro con sus implicaciones, pero sin conseguir arrebatárle las peculiaridades que lo caracterizaban.

Casi por las mismas fechas en que tiene lugar la difusión del priscilianismo y la polémica desencadenada en torno a sus ideas, en la que Prudencio madura su *Penstephanon* en los alrededores del 400, proporcionándonos una imagen

59 Sulp Sever, *Chron*, II, 48, 1-4

60 Vid B VOLLMANN, *o c*, p 522. En este sentido se puede señalar que Latroniano era un poeta alabado y celebrado por S Jerónimo en *de vir ill* 122, Tiberiano era un retorico (S Jerónimo *de vir ill* 123) lo mismo que Elpidio. Sobre el proceso de estos ver K M GIRARDET, «Trier 385 Der Prozess gegen die Priszillianer» *Chirón*, 4, 1974, pp 577 ss

61 Ver esta opinión en C MOLE, «Uno storico *o c*, p 99

estereotipada de los Vascones y de la comunidad de Calahorra, tiene lugar el acercamiento de Paulino de Nola a los Vascones. En esos momentos parecen haberse reforzado las iniciativas de evangelización de los reductos paganos rurales periféricos⁶². Esta actividad proselitista será llevada a cabo no sólo por el clero sino por seglares miembros de la aristocracia latifundista, como sería el caso de Ceresia y su adoctrinamiento en lengua vernácula, o el de Paulino de Nola, si bien en este último la actitud es más ascética que proselitista, con la venta de sus propiedades y un apartamiento del mundo que, como opina J. Fontaine, viene a ser una plasmación a la cristiana⁶³ del ideal de *otium* y retiro a las propiedades rurales practicado por la aristocracia republicana romana. En función de estos ideales, tan frecuentes ahora entre los terratenientes cristianos, el intercambio epistolar entre Ausonio y su discípulo Paulino en el que se ven implicados los vascones, no tiene tanto unas connotaciones de carácter religioso como un interés por destacar a unas gentes de áreas rústicas relegadas y de costumbres bárbaras, susceptibles de producir contagio. Parece como si la cristianización, con sus valores morales y religiosos peculiares, a la que no se alude directamente, fuese muy difícil sin el desarraigo de esas «costumbres bárbaras», y como si lo que Paulino, ya convertido y bautizado, quisiera conseguir fuera realizar más a nivel individual que social su ideal ascético y religioso que se fue decantando y madurando lentamente.

Paulino de Nola, que nació en torno al 353, estuvo relacionado con gentes de la Península Ibérica. Quizá estaba emparentado con Melania de Vieja⁶⁴ y contrajo matrimonio con una piadosa española de nombre Teresia, que tenía grandes dominios⁶⁵. Sabemos que realizó varios viajes a Hispania, pero lo cierto es que ni para antes ni para después de su matrimonio se puede concretar con certidumbre el número de esos viajes ni los lugares en los que estuvo. En el 390 Paulino fue bautizado en Burdeos por el obispo Delfín y en el 395 se encontraba ya en Nola. Es entre estas dos fechas cuando ha podido tener lugar ese proceso de maduración y decantación de su ascetismo practicado en el retiro. En este sentido, se ha pensado que los esposos han podido practicar su ideal ascético en los diversos lugares donde se ubicaban sus dominios⁶⁷, aunque es posible también que el recorrido de los dominios tuviera como finalidad el deshacerse de ellos en aras de sus ansias ascéticas⁶⁸. Sobre las estancias hispánicas de Paulino y sobre algunos lugares por los que pasó hay indicios claros. En una o dos ocasiones los esposos estuvieron en *Complutum*, quizá porque Teresia tuviese grandes propiedades en la Meseta. El hijo de ambos descansaba junto a las tumbas de los santos mártires Justo y Pastor. Por otra parte, la correspondencia con Ausonio proporciona indicios sobre algunos lugares⁶⁹:

62. SULP. SEVER, *Vit. Mart.* 11, 5; 13; 14, 3.

63. Vid. «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens a la fin du IV siècle occidental» en *Melanges Danielou*, París, 1972, pp. 571-595 aquí p. 572 s.

64. Ver a este respecto *Vie de Sainte Melanie*, Ed. de D. GORCE, Sources chrétiennes, París, 1962, pp. 110 y ss.

65. Respecto a este matrimonio y otros aspectos ver P. FABRE, *Pauline de Nole et Vamité chrétienne*, París, 1949, pp. 27 y ss.

66. Sobre la fecha de su conversión ver F. CAVALLERA, «L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IV-V siècles)» *Rev. d'Asc. et Myst.*, 24, 1948, pp. 60-71 aquí p. 63.

67. Tal es la opinión de J. FONTAINE, «Valeurs antiques o.c.», p. 580.

68. Sobre la venta de sus bienes ver SULP. SEVER, *Vit. Mart.* 25, 4.

69. *Epíst.* 27, 87 y ss.

«Ahora lejos de los montes del Pirineo tienes por morada Zaragoza, Tarragona al borde del mar Tirreno y Barcelona batida sobradamente por olas ricas en ostras». ¿Se está refiriendo a estancias en fincas próximas a estas ciudades? Un poco más adelante, en esta misma carta⁷⁰ Ausonio prosigue: «Ea, tu Paulino está aquí; míralo que deja las ciudades nevadas de los Iberos, helo en las campiñas de Tarbelles, cómo llega a las moradas de Hebromagos». En esta descripción de la carta 27 se reconoce la ruta que desde el Alto Ebro llevaba hasta Burdeos por Pamplona y *Aquæ Tarballica*, es decir la actual Dax.

Pero en una carta posterior dirigida un poco más tarde por Ausonio a Paulino⁷¹, que es a la que ahora vamos a hacer alusión, le reprocha aquél un cambio en sus costumbres, que atribuye a su estancia en territorio vascón. ¿Se trata de otro viaje porque la mención está en otra carta posterior? Quizá. En cualquier caso, se refiere a un momento en el que Paulino tendría madurado en profundidad su propósito ascético, y su estancia entre los Vascones parece tener otro matiz que el de un simple *secessus in villam*.

Ya hemos dicho que la propagación del cristianismo en los medios rurales no constituyó la tendencia general inicial, porque su propagación resultaba más fácil en las ciudades. No obstante en otros lugares desde época temprana no faltan casos de implantación rural, según se desprende tanto de testimonios cristianos como de la información proporcionada por Plinio⁷².

La reactivación que se produce en el s. IV de las tendencias cristianizadoras de las zonas rurales explica que Paulino de Nola se vaya a vivir con los Vascones del *saltus vasconum*. El panorama sociocultural de éstos aparece reflejado, aunque de un modo incompleto, en el intercambio epistolar habido entre el de Nola y su maestro Ausonio, quien, a raíz de alguna estancia del discípulo en la Península, sospecha que se ha operado en él un cambio de costumbres, que atribuye a su instalación en territorio vascón diciéndole:

¿Cambiate, Paulino, tus refinadas costumbres?

¿Es esto lo que han producido los montes vascones, las nevadas moradas del Pirineo y el olvido de nuestro cielo?⁷³

70. *Epíst.*, 27, 124 y ss.

71. Sobre el intercambio epistolar entre Paulino y Ausonio ver L. VILLANI, «Sur l'ordre des lettres échangées par Ausone et Paulin de Nole *Rev. Etud. Anc.* 29, 1927, pp. 35-44, en la página 33 sugiere que Ausonio pudo escribir a Paulino cuatro o cinco cartas, de las cuales sólo se conservan tres, junto con las dos respuestas de Paulino. Sobre la correspondencia de Paulino ver P. REINELT, *Studien über die Briefe des hl Paulinus von Nola*, Breslau, 1904; J. BROCHET, *Correspondence de Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, París, 1907. Para las distintas fechas ver P. FABRE, *Essai sur la Chronologie de l'œuvre de St. Paulin de Nole*, París, 1948; S. PRETE, «Paulino, Ponzio Meropio Amicio, vescovo di Nola» en *Bibl. Sanct.* 10, Roma, 1968, col. 156-62.

72. Plin. *Epíst.* 10, 96: neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.

A pesar de estos intentos de cristianización de las zonas rurales la persistencia del paganismo en algunas de ellas fue grande e incluso algunas cristianizadas en los primeros tiempos, andando los siglos, contaban todavía con grandes contingentes de paganos. Este sería el caso de regiones de la Caria, Frigia y Lidia en las que Juan de Éfeso, en el s. VI, convirtió a 80.000 paganos a pesar de que estas zonas habían recibido ya la acción cristianizadora en el s. II.

73. Auson. *Epíst.* 29, w. 50-52 (ed. Peiper):

Vertisti, Pauline, tuos dulcissime mores?
Vasconis hoc saltus et ninguida Pyrenæi
Hospitia et nostri facit hoc oblivio cæci?

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS VASCONES

A lo que Paulino contesta:

¿Por qué me hablas con reproche de los anchos bosques de Vasconia y de las niveas moradas del Pirineo como si me hubiera establecido en la frontera misma de la región hispana por no tener un lugar en parte alguna del campo o de la ciudad donde la rica Hispania se abre al orbe supremo, continuamente contemplando la salida del sol? Pero, aunque la fortuna me haya deparado el habitar las cumbres de los bandoleros, ¿acaso me he endurecido por habitar en un lugar bárbaro hasta el punto de convertirme en uno de esos rudos habitantes, que fueron mis compañeros?

No absorbe el mal un alma pura y no se fijan en las fibras ligeras gruesas manchas: si uno lleva en el *saltus Vasconum* una vida limpia de mal y permanece íntegro, no sufre ningún contagio de las costumbres de su inhumano huésped.

Pero ¿por qué se me vitupera con el nombre de ese país a mí que habito y habité lugares llenos de ciudades soberbias y celebrados por las costumbres refinadas?

Y si toda mi vida hubiera transcurrido entre los vascones ¿por qué no esas gentes bárbaras, una vez conformadas según mis costumbres, no habrían de abandonar más bien sus costumbres salvajes y adoptar las nuestras?⁷⁴.

Del testimonio de San Paulino de Nola se desprenden varias consideraciones que conviene tener presentes. Una de ellas es la precisión geográfica concreta de donde partió este contacto y el camino seguido en su penetración. Indudablemente el punto geográfico de arranque lo constituía la ciudad de *Burdigalia*, de donde eran originarios tanto Paulino como Ausonio. En cuanto al camino seguido en la penetración, J. Caro Baroja⁷⁵, que cita este texto, considera que la entrada de Paulino tuvo lugar posiblemente por el puerto de Velate, suposición ésta que sin duda alguna es la más plausible.

Ahora bien, una vez llegado a territorio vascón, no se limitó a atravesarlo o a efectuar en él una rápida visita, con una breve estancia, sino que debió de tener una permanencia lo suficientemente prolongada como para que hubiera podido operarse ese cambio en sus costumbres que atribuye Ausonio a la influencia de los Vascones.

Otro detalle digno de consideración es la precisión de la zona elegida por Paulino para establecer contacto con los Vascones. Está claro que la influencia personal, posiblemente de carácter religioso, no la ejerció entre los Vascones

74. PAULINO, Epíst. X, w. 202-220.

...quod tu mihi vastos
Vasconiæ saltus et ninguida Pyrenæi
Obicis hospitia, in primo quasi limine fixus
Hispaniæ regionis agam nec sit locus usquam
Rure vel urbe mihi, summum qua dives in orbem
Usque patet mersos spectans Hispania soles;
Sed fuerit fortuna iugis habitasse latronum:
Num lare barbárico rigui mutatus in ipsos,
ínter quos habui, socia feritate colonos?
Non recipit mens pura malum neque levibus hasrent
Inspersæ fibrís maculas: Si Vascone saltu
Quisquis agit purus sceleris vitam, integer aequè
Nulla ab inhumano morum contagia ducit
Hospite. Sed mihi cur sit ab illo nomine crimen,
Qui diversa coló, ut colui, loca iuncta superbis
Urbibus et lætis hominum celebrírrima cultis?
Ac si Vasconicis mihi vita fuisset in oris
Cur non more meo potius formata ferinos
Poneret, in nostros migrans, gens barbara ritus?

75. J. CARO BAROJA, *LOS pueblos... o.c.*, p. 129.

romanizados más meridionales ni en los núcleos urbanos situados en los lugares de tránsito de la vía *Astorga-Burdigalia*, como Araceli, *Pampoelo*, etc.. sino en el *saltus Vasconum*, que puede identificarse con claridad por varios pasajes tanto de la epístola de Ausonio -*Vasconia hoc saltus*-⁷⁶ como de la de Paulino -*Vasconiae saltus, Vascone saltu*-⁷⁷. Ya con anterioridad Plinio se había referido al *saltus Vasconum* con las siguientes palabras: *a Pyrenae per Oceanum Vasconum* constituía una parte del territorio ocupado por los Vascones más amplio, como consideración general, que la actual provincia de Navarra, llegando hasta Oyarzun en su límite septentrional por el Oeste y comprendiendo por el Este ciudades como Jaca y *Segia*. Por su parte meridional ocupaban también, como hemos visto, Calahorra. Este territorio no era homogéneo ni en lo económico ni en lo climático ni en lo físico, sino que los contrastes y la variedad eran en él muy grandes, cosa que, por otra parte, no pasó desapercibida a los escritores antiguos, que dividieron el territorio en dos grandes zonas de tipo económico, distintas también por su grado de romanización: el *ager* y el *saltus Vasconum*. Esta última ocupaba la parte septentrional boscosa, y su población se caracterizaba por esa forma peculiar de vivir que tienen las gentes de las montañas, que llevó a Estrabón a afirmar que «todos los pueblos de las montañas, Galaicos, Astures, Cantabros y hasta los del país de los Vascones y del Pirineo tienen un modo similar de vivir»⁷⁹.

No es, pues, en los centros urbanos ni en las zonas rurales romanizadas donde ha querido Paulino influir, aunque sólo fuera con el testimonio de su conducta personal, sino en una de las zonas más relegadas de la cultura romana. Esto precisamente es lo que llama la atención de Ausonio, que, según dice Paulino, parece haberse admirado del hecho de que no se haya instalado en ciudades y zonas rurales romanizadas de la *dives Hispania* y haya preferido un *lar barbaricus* y vivir *iugis latronum*⁸⁰.

No deja de sorprender, no obstante, que las recriminaciones de Ausonio no comporten un matiz claro de contenido religioso, y se contenten con la tenue relación que pueden guardar determinadas costumbres con el factor religioso. En esta ocasión no se le reprocha a Paulino su conversión al cristianismo sino el haber cambiado sus costumbres ciudadanas por las del lugar. Pero incluso el desdén respecto a las costumbres vasconas, aludidas de forma general, no es pormenorizado ni desciende a matización alguna. No alude a manifestaciones vasconas de paganismo ni de superstición, como lo hiciera Prudencio, sino que las costumbres se contemplan desde la vertiente de la rusticidad.

Ausonio, con su actitud paternalista de maestro, no deseaba al parecer llevar al terreno religioso su amonestación al discípulo y su valoración de las costumbres vasconas, que se menosprecian en cuanto que son hábitos contrarios o distintos al comportamiento normal, a las pautas de conducta impuestas por la superestructura cultural romana, ya bastante cristianizada, de la que son exponentes los propios Paulino y Ausonio. Además, los juicios de valor se hacían desde la sustancia de una cultura tangencial a una realidad social y cultural esencialmente distinta, como parece ser la vascona. Y, desde ese punto

76. *Epíst.* XXIX, v. 51.

77. *Epíst.* X, v. 203 y 212.

78. PLINIO, N.H. IV, 20, 110.

79. ESTRABÓN, III, 3, 7.

80. PAULINO, *Epíst.* X, vv. 206-207; v. 209 y v. 208.

de partida, cabían ya todo tipo de epítetos negativos para los Vascones, que aparecen conceptuados como *latrones*⁸¹ y como gentes de costumbres bárbaras⁸².

La influencia que se ejerció sobre los Vascones, cualquiera que haya sido, resultó ineficaz. Era una zona en la que el cristianismo no contaba con la ventaja inicial que en otras partes, incluso del territorio vascón, le brindaban los elementos materiales y culturales que impusieron los romanos y que fueron factores de romanización. Donde esos factores habían actuado la propagación de la religión romana, extraña hasta ese momento a la indígena, no encontró dificultades insalvables. De la misma manera, la resistencia a la penetración cristiana fue mayor en aquellos lugares cuyos habitantes estaban aferrados a sus creencias ancestrales y a su lengua y que estaban incardinados en una estructura socioeconómica peculiar. Y, en este sentido, la verdad es que las zonas rurales contaban, como se ha puesto de manifiesto⁸³, con un obstáculo inicial para aceptar el cristianismo, ya que el medio idóneo para la propagación del mismo fue primero la lengua griega y, luego, la latina, desconocidas ambas en amplias zonas rurales del Imperio. Ciertamente se dieron casos de propagación del cristianismo en lenguas vernáculas, e incluso hemos visto cómo ocurrió en Hispania quizá con el vasco, pero no era lo usual sino la excepción.

Las ciudades romanizadas de Vasconia emplearían seguramente la lengua latina, y quizá también la vasca, pero no podemos decir lo mismo de los Vascones septentrionales del *saltus Vasconum*, que continuarían utilizando su lengua vernácula. Pocas dudas caben a la hora de suponer que frente al cristianismo primitivo y posiblemente también frente a la religión romana la zona vasca analizada continuó fuertemente aferrada a sus manifestaciones religiosas particulares. El caso vasco no era único, ya que muchas zonas rurales del Imperio vivían ancladas, bien en un paganismo autóctono bien en un paganismo romano. Quizá por la semejanza que ofrece con el caso vascón convendría aludir a las tribus bárbaras de los *Bessi* en la Dacia interior. Eran gentes que vivían arrinconadas en las montañas, mientras que los centros urbanos de las dos Dacias y de las dos Moesias contaban ya con una iglesia organizada de obispos y clero. Estos *Bessi* de los que S. Jerónimo⁸⁴ destaca la fiera, el que vayan vestidos con pieles y el que antaño inmolasen víctimas humanas a sus «manes», fueron convertidos en el s. V por Niceta, obispo de Remesiana. Las semejanzas son comprensibles porque unos y otros son gentes de montaña. Por las mismas razones, los epítetos, que se les dirigen son semejantes. La expresión *feritas Bessorum*, con la que los designa S. Jerónimo, se corresponde con la *socia feritate colonos* con la que Paulino alude a los Vascones⁸⁵. De la misma manera, en cierto sentido, entre el *qui mortuorum quondam inferiis homines immolabant* con el que S. Jerónimo se refiere a los *Bessi* y el *quam sacrum crudelis error inmolvit sanguinem* que escribe Pruden-

81. PAULINO, *Epíst.* X, v. 208.

82. PAULINO, *Epíst.* X, vv. 214-215: nulla ab inhumano morum contagia ducet hospite.

83. Ver este aspecto en A.H.M. JONES, «The social Background of the Struggle between Paganism and Christianity» en *Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century* ed. A. MOMIGLIANO, Oxford, 1963, p. 18.

84. Jeron. *Epíst.* 60, 4 que citamos por *Cartas de San Jerónimo I*. Intr. trad. y not. de D. RUIZ, Madrid, 1962, p. 531: Bessorum feritas et pellitorum turba populorum, qui mortuorum quondam inferiis homines immolabant, stridorem suum in dulce crucis fregerunt melos.

85. Auson. *Epíst.* 31 (Paulini 10) v. 210.

cio en el *Peristephanon* hay una aparente semejanza formal, aunque no real⁸⁶. En el primer caso no hay duda de que se trata de sacrificios humanos practicados por los *Bessi* antaño, en el segundo caso, en cambio, no hay duda que dé pie a esta suposición.

Con posterioridad a Paulino no se cuenta con datos suficientes para trazar de una manera precisa la evolución religiosa de la zona. Ya hemos dicho que en el tercer Concilio de Toledo del año 589 conocemos el nombre del obispo de Pamplona Liliolo. Pero, por lo que se puede espigar de las fuentes posteriores, se llega a la conclusión de que los vascones septentrionales siguieron al margen de la fe cristiana dando muestras de dureza frente a lo relacionado con la misma. Así, cuando en el 653 los Vascones se unieron al rebelde Froya e hicieron incursiones por el Valle del Ebro, se distinguen por su crueldad con las personas y objetos religiosos.

86. Prudenc. *Peristh.* I, v. 95.