

EL CRISTIANISMO Y LAS IGLESIAS DEL SUR PENINSULAR EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: BALANCE HISTÓRICO

Pedro Castillo Maldonado
Universidad de Jaén
pcastillo@ujaen.es

THE CHRISTIANITY AND THE CHURCHES OF THE PENINSULAR SOUTH IN THE LATE ANTIQUITY: HISTORICAL BALANCE

RESUMEN: En estas páginas se hace una reflexión sobre la naturaleza y el alcance del cristianismo y las iglesias del Sur peninsular en la Antigüedad tardía, sus imbricaciones con los avatares políticos de la región, que explican sus singularidades, las dificultades que tuvieron de afrontar y los logros alcanzados.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad tardía, Cristianismo, Iglesia, Hispania meridional.

ABSTRACT: These pages are a reflection on the nature and the scope of the Christianity and the churches of the peninsular South in late Antiquity, their imbrications with the political vicissitudes of the region, which explains their singularities, the difficulties that they had to face and their achievements.

KEYWORDS: Late Antiquity, Christianity, Church, Southern Spain.

RECIBIDO: 30.09.2012. ACEPTADO: 30.04.2013

1. EL SIGLO IV: CONFORMACIÓN DEL DOMINIO SOCIAL

En el siglo IV el cristianismo, favorecido en su empuje por una legislación imperial que lo privilegia desde la óptica fiscal, patrimonial y jurisdiccional, alcanza una posición de dominio universal, refrendada política y jurídicamente. El peaje que ha de pagar no es otro que su progresivo monopolio por una institución, la Iglesia, con una perfilada estructura jerárquica, en menoscabo de sus principios carismáticos; y la pérdida de los elementos más liberadores de su mensaje, en beneficio de su transformación en un lenguaje de poder. De esta manera se constituye en una religión de Estado, no sólo legitimadora del gobierno imperial y su base ideológica, la *romanitas*, sino también de las relaciones de poder más cercanas e inmediatas.

Por lo que respecta al objeto concreto de nuestro interés, a comienzos del siglo IV el cristianismo ya se encuentra implantado en las tierras más meridionales de la Península y, lo que es más importante, con un estimable grado de madurez. En el concilio de Elvira se observa una religión urbana, con un buen número de comunidades sitas en la tupida red de ciudades de la región; inculturada, con sus seguidores participando de la sociedad y cultura romana; e institucionalizada, es decir, con sus asambleas presididas por obispos y otros ministerios de servicio¹. Pero aún es una creencia minoritaria. Sus ochenta y un cánones se caracterizan por responder a una rica casuística, muy especialmente en materia moral y ritual, reflejo de una confesión que precisa diferenciarse de su entorno pagano y judío². Quizás sea esta posición, “a la defensiva”, la que explique la careada dureza penitencial iliberritana, que incluso se ha comparado con el rigorismo de los escritos montanistas de Tertuliano³. Partiendo de esta situación, el cristianismo, como ocurre en el resto del Imperio, va tomando prestancia a lo largo de la centuria, hasta llegar a ser mayoritario a fines de siglo; nominalmente mayoritario. Ciertamente es el fruto de la expansión propia de esta religión, pero sobre todo de una progresión favorecida por el poder político, que culmina en la imposición propiciada por la legislación teodosiana⁴. En muchos casos se trataría de una cristianización tan confusa y sincrética como, incluso, falta de firmeza. En la Tarraconense el obispo Paciano denuncia la celebración de las calendas de enero, con resultados desalentadores⁵, y una carta del papa Siricio al obispo Himerio documenta la apostasía de quienes volvían al culto de los ídolos y a la contaminación de los sacrificios⁶. La situación no debía diferir en exceso en las tierras béticas, el sur lusitano y el sureste cartaginense: convivían desde las conversiones más sinceras y concienciadas, a las más superficiales.

Prueba material de la implantación del cristianismo en el Sur peninsular es la existencia de restos arqueológicos inequívocamente de esta confesión, tanto en la ciudad como en el campo, entre los que destacan para las fechas más tempranas

¹ M. Sotomayor, “Romanos, pero cristianos. A propósito de algunos cánones del concilio de Elvira”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano, Antigüedad y Cristianismo* 7 (Murcia 1990) 11-17.

² R. Teja, “Exterae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”, *El Concilio de Elvira y su tiempo* (Granada 2005) 197-228.

³ P. Saint-Roch, *La penitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand* (Città del Vaticano 1999) 63.

⁴ Para entender el clima de coacciones y violencias, que excede lo propiamente religioso, es significativo el caso Loliano. Condenado por copiar un libro de artes malignas, fue ajusticiado por Isfalangio, consular en la Bética (Amm. Marc. *Hist.* 28.1.26); y en medio de una campaña de juicios amañados: J. F. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus* (London 1989) 209-217.

⁵ Pac. *De paenitentibus* 1.3 e *Ier. Vir. II.* 106. Sobre esta celebración y su crítica cristiana, M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain* (Bruxelles 1970) 51-93.

⁶ Sir. *Ep. ad Himerum Tarraconensem episc.* 3. Naturalmente, a esta situación tampoco eran ajenos los considerados herejes. Sobre esta carta, T. Sardella, “Papa Siricio e i movimenti ereticali nella Spagna di Teodosio I”, *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I* (Segovia 1997) 247-254.

todo un conjunto de sarcófagos dispersos en el territorio⁷. Algunos, como los célebres de Martos, Berja y Córdoba, llegaron en la primera mitad del siglo IV desde la propia Roma, quizá importados como mercancía de retorno. Fuera o no así, requieren para su adquisición de un elevado poder adquisitivo, por lo que son manifestación de la participación en el cristianismo de las elites sociales, muy posiblemente de las oligarquías ciudadanas que representan el orden romano en el ámbito más local. De igual manera, las fuentes literarias nos hablan del éxito alcanzado entre los grandes propietarios fundiarios. A fines de siglo un matrimonio de aristócratas béticos, Lucinio y Teodora, se recluyen en sus posesiones en el campo, haciendo de las mismas una suerte de monasterio familiar, dedicándose al estudio y a la práctica de las ascesis, muy en especial de la continencia. Con ello renuncian a su vida anterior, sin duda marcada por las funciones, dignidades y honores propios de la aristocracia. No obstante, siguen ejerciendo algunas actividades derivadas de su condición social, como la evergética, pero ahora transformada en donaciones y prácticas caritativas⁸.

En suma, el cristianismo hispánico más meridional se nos muestra en el siglo IV como una religión triunfante. Es capaz atraer a las elites sociales a su seno y, con ello, de adquirir el dominio social. De su esplendor dan buena fe

⁷ M. Sotomayor, "Testimonios arqueológicos cristianos en la Andalucía romana y visigótica", *Historia de Andalucía II. Andalucía en la Antigüedad Tardía: de Diocleciano a don Rodrigo* (Sevilla 2006) 157-160; incidiendo en la convivencia de sarcófagos paganos y cristianos en la Bética del siglo IV, J. Beltrán, M.A. García *et al.*, *Los sarcófagos romanos de Andalucía, Corpus Signorum Imperii Romani. España 1-3* (Murcia 2006); M.A. García, "Sarcófagos romanos decorados del siglo IV en el territorio andaluz: enfoques y problemática vigente", *Spal* 21 (2012) 183-193. El resto de la documentación arqueológica de signo inequívocamente cristiano, aunque con ejemplos notables –como el aula triconque de Cercadilla, Milreu y La Alberca–, es aún muy reducida para el siglo IV. Baste pensar en las dificultades que presenta la adscripción religiosa de las necrópolis de esta centuria. Con carácter general y excediendo el área examinada, P. Mateos, "Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Barcelona 2005) 49-62; K. Bowes, "Une coterie espagnole pieuse: Christian Archaeology and Christian Communities in Fourth- and Fifth-Century Hispania", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives* (Leiden-Boston 2005) 189-258. Ocurre igual con la documentación epigráfica: por desgracia es limitada, pues sólo en el siglo V se observan formularios específicamente cristianos, y remite mayoritariamente a los siglos VI y VII. No obstante, algunos epígrafes pueden ser adscritos al siglo IV, como por ejemplo los epitafios de Aurelio Juliano y Firmana (*ICERV* n° 139 y 140).

⁸ Ier. Ep. 71, 75 y 76. M. Marcos, "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania* (Vitoria 2000) 228-230. Sobre el evergetismo cristiano, Ch. Pietri, "Évergetisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e siècle: l'exemple romain", *Ktema* 3 (1978) 317-337; Y. Duval y L. Pietri, "Évergetisme et épigraphie dans l'Occident chrétienne (IV^e-VI^e s.)", *Actes du Xe Congrès International d'Épigraphie grecque et latine* (Paris 1997) 371-396. Para Hispania y con especial incidencia en lo evergético-constructivo, P. Fuentes, "Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardoantigua y visigoda (siglos IV-VI)", *Studia Historica. Historia Antigua* 24 (2006) 257-289; Idem, "Patrocinio eclesiástico, rituales de poder e historia urbana en la Hispania tardoantigua (siglos IV al VI)", *Studia Historica. Historia Antigua* 26 (2008) 315-344; P. Castillo, "Pro amote Dei: donantes y constructores en la provincia Baetica tardoantigua (testimonios literarios y arqueológicos)", *Antiquité Tardive* 13 (2005) 335-350; L.A. García Moreno, "El Evergetismo en el Reino Visigodo (siglos VI-VIII): una propuesta metodológica", *Commissio e committenti tra Antichità e Alto Medioevo. Homenatge a F. Giunta* (Barcelona 1996) 83-89.

figuras como Osio de Córdoba, consejero del emperador Constantino y fautor de gran parte de los concilios ecuménicos de la cuarta centuria, y Aniano de Cástulo, que junto con el precedente participó en el lejano concilio de Sédica (a. 343).

Sin embargo, estos brillos no pueden ocultar zonas de sombra. El cristianismo ha llegado a una situación de privilegio y dominio, pero no sin dificultades. Sus asambleas son tan vivas como conflictivas, y la propia confrontación con el mundo romano ha sometido a contradicciones a la doctrina cristiana y su organización eclesiástica. Acaso la máxima expresión de estas dificultades sea la existencia de disidencias doctrinales y posiciones cismáticas, contra las cuales las iglesias católicas de la región luchan en los planos intelectual, canónico y eclesial.

Efectivamente, desde la óptica del cristianismo, en el siglo IV se discute ante todo la ortodoxia doctrinal y, por ende, orgánica. Al fin y al cabo la recta doctrina no deja de ser algo cambiante y tan relacionada con la voluntad imperial como – en lo local– con la aceptación o exclusión en una determinada *communio*. En el conjunto del Imperio los dos grandes “movimientos heterodoxos” –a la luz de la doctrina dogmática y eclesial católica finalmente triunfante y a pesar de las evidentes diferencias entre ambos– son el donatismo y el arrianismo, generadores de sus propias y exitosas iglesias. El primero –más un cisma que una herejía– no parece tener incidencia directa en la región de nuestro interés⁹, salvo por la participación de Osio en favor de la iglesia ceciliana de África y la presencia de clérigos de la zona en el concilio de Arlés (a. 314).

No ocurre esto mismo con el arrianismo, interpretación cristiana que como es sabido disfrutó de apoyos imperiales y por tanto de una posición privilegiada en buena parte del siglo IV. Osio de Córdoba, confesor durante las persecuciones y bandera del credo niceno durante casi un siglo, al final de su vida se ve complicado en el arrianismo al aceptar en comunión a obispos de esta confesión¹⁰. En el otro extremo, el obispo Gregorio de Elvira arremete contra las fórmulas aprobadas en los concilios de Sirmio (a. 357) y Rímimi (a. 359), despertando paradójicamente –en su defensa trinitaria– sospechas de sabelianismo, lo que le impulsa a realizar una segunda redacción de su *De fide*¹¹. No obstante, la incidencia del arrianismo en el Sur peninsular se relaciona más con repercusiones de una

⁹ Otra querrela doctrinal característicamente occidental, el pelagianismo del siglo V, también es un asunto extraño a la Península, de modo que la participación hispana en la controversia se reduce a la persona de Orosio, con el incidente que protagoniza con el obispo Juan de Jerusalem, y su *Liber Apologeticus*.

¹⁰ J. Fernández Ubiña, “Los arrianos hispanorromanos del siglo IV”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)* (Roma 1994) 385-391; incidiendo en la división del obispado hispano, J. Vilella, “Las iglesias y las cristiandades hispanas: panorama prosopográfico”, *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización* (Bari 2002) 125-129. Sobre la “claudicación” de Osio, o su adhesión a la segunda fórmula de Sirmio, M. Simonetti, *La crisi ariana nel secolo IV* (Roma 1975) 234-235; J. Fernández Ubiña, “Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV”, *Gerión* 18 (2000) 468-471.

¹¹ Greg. Ilib. *De fide* proem. 4. M. Simonetti, *Gregorio di Elvira. La fede* (Torino 1975) 13-15.

querella cristológica foránea, básicamente oriental, que con la existencia de comunidades arrianas como tal, combativas en materia teológica o doctrinal. Si el arrianismo tuvo incidencia en estas tierras fue sólo por seguidismo con la política religiosa imperial o, *a contrario sensu*, por disenso con el mismo, como ocurre con el llamado luciferianismo.

Del luciferianismo y sus repercusiones en las tierras del Sur peninsular sabemos por el *Libellus precum*, escrito que los presbíteros Marcelino y Faustino dirigen al emperador Teodosio I en torno al año 384. En él demandan el cese de las violencias ejercidas contra quienes, como ellos, no aceptan la recepción de los que, por haber participado del arrianismo o aceptado la fórmula salida de Rímini, consideran *lapsi*. De las desavenencias da buena fe que se tilden mutuamente de luciferianos –entre los que se incluye al obispo Gregorio de Elvira, líder de éstos en Occidente a decir del *rescriptum* de Teodosio– y arrianos –como tal era tenido Osio por los demandantes–. Por lo que respecta al conflicto en nuestra región, en un lugar indeterminado del Sur peninsular el presbítero Vicente y sus seguidores se apartan, incluso físicamente, de la *ecclesia mater* ubicada en la ciudad. Las violencias llegan hasta el extremo de ocasionar la muerte del rigorista niceno Vicente y la profanación de su iglesia, todo ello a instancias de los obispos Lucioso, de sede desconocida, e Higinio de Córdoba¹².

También es Higinio quien da la voz de alarma sobre otra interpretación cristiana, el priscilianismo¹³, movimiento caracterizado por su rigorismo ascético y por cuestionar –inicialmente– el monopolio magistral del obispado, y que tal vez es el primer problema específicamente autóctono –peninsular– que hubieron de afrontar las iglesias objeto de este estudio. Con la denuncia de Higinio se inicia una querrela que tiene su triste culmen cuando por vez primera el poder secular actúa como brazo armado de la Iglesia, ajusticiando a Prisciliano en Tréveris el año 385¹⁴. En sus intentos por atajar la situación, las iglesias hispanas condenan canónicamente la doctrina y las prácticas priscilianistas, primero en el Concilio de Zaragoza de 380 y posteriormente en el de Toledo del año 400. Aunque las repercusiones del priscilianismo en otras regiones peninsulares y en el mediodía galo fueron mayores,

¹² L.P. 73. J. Fernández Ubiña, “El Libellus Precum y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, *Florentia Iliberritana* 8 (1997) 103-123. M. V. Escribano, “Teodosio I y los hereéticos: la aplicación de las leyes en el Libellus Precum (384)”, *Antiquité Tardive* 16 (2008) 125-140.

¹³ Sulp. Sev. *Chron.* 2.46.7. A cuentas de la denuncia de Higinio, “*ex uicino agens*” en palabras de Sulpicio Severo, se ha propuesto la Bética –Córdoba– como origen del priscilianismo: V. C. De Clerq, “Osio de Córdoba y los orígenes del priscilianismo”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 79 (1959) 301-308; y más recientemente M. Nieto, “La Iglesia de Córdoba”, *Iglesias de Córdoba y Jaén, Historia de las Iglesias Españolas* 8 (Madrid-Córdoba 2003) 28-31. Sin embargo M. V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum* (Zaragoza 1988) 182-216, aboga con buenos argumentos por un origen lusitano. En todo caso, es evidente que los postulados priscilianistas ejercieron un fuerte atractivo entre los grandes propietarios y quienes buscan la perfección espiritual y ascética en la región. El mismo Jerónimo previene Teodora de tal peligro (*Ier. Ep.* 75.3).

¹⁴ M. V. Escribano, “Haeretici iure damnati: El proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)* (Roma 1994) 393-416.

extendiéndose al menos hasta el siglo VI, las iglesias meridionales tampoco se ven libres de incidencias. El priscilianista Tiberiano, originario de la Bética, y a la postre el obispo denunciante Higinio se ven complicados en el asunto, siendo condenados al exilio¹⁵. El Sur peninsular, reticente a aceptar la “solución de compromiso” que suponen los dictámenes del concilio de Toledo y en concreto la reintegración de los obispos simpatizantes con este movimiento –muestra de la limitada incidencia del priscilianismo en la región–¹⁶, se ve libre en adelante de toda contaminación herética. Sin embargo las reticencias hacia el rigorismo ascético y la vida en solitario llevada a cabo de forma itinerante, y por tanto sin sujeción a la autoridad episcopal, continúan, caracterizando el pensamiento eclesiástico hispano y en especial el de los obispos meridionales a lo largo de la Antigüedad tardía¹⁷.

Finalmente, la producción literaria del ya mencionado Gregorio de Elvira, en los últimos años del siglo IV, no sólo muestra su aversión por el arrianismo, sino también un fuerte sentimiento de repulsa a toda mixtura con el judaísmo –fuera del catolicismo oficial, única *religio licita* tras las proscripciones del paganismo y de los cristianismos no nicenos por la legislación teodosiana–. Su móvil pudiera ser programático, pero también una fuerte preocupación por el criptojudaísmo y, acaso, por ser la propia sinagoga un arduo competidor en el mercado religioso¹⁸. Es una problemática que afecta de lleno a las tierras más meridionales de la Península, por contar con una nutrida presencia de miembros de esta religión¹⁹. En cualquier caso, estamos ante un primer paso en la hostilidad contra las comunidades judías hispanas, avocadas en el futuro a ser cada vez más endogámicas o nutrirse con gentes foráneas.

¹⁵Tiberiano fue procesado y tras escribir un *Apologeticus* en su defensa acabó por ser deportado a una isla más allá de Britania, además de confiscadas sus posesiones (Sulp. Sev., *Chron.* 2.51.4 e *Ier. Vir.* II. 123). El obispo denunciante Higinio de Córdoba pronto simpatizó con los priscilianistas. Considerado hereje –es posible que fuera excomulgado en el concilio de Zaragoza–, también acabó sus días en el exilio (Sulp. Sev., *Chron.* 2.47.3 y *Ambr. Ep.* 24.12). De la otra parte, tuvo un papel de relieve, como máximo adversario –junto con Hidacio de Mérida– y primer acusador en el juicio a los priscilianistas, el obispo meridional lusitano Itacio Claro de *Ossonoba*. Finalmente sería desposeído de la cátedra (un feroz retrato en Sulp. Sev. *Chron.* 2.50-51).

¹⁶Inocencio señala a los preladados de béticos y cartaginenses como los más refractarios a la reconciliación (Inn. *Ep. ad episcopos in Toletana synodo const.* 1). Es posible que los béticos no asistieran al sínodo.

¹⁷Los obispos a fines del siglo IV se esfuerzan por controlar el cristianismo en los espacios rurales ligados a medios aristocráticos, por ser sospechosos de priscilianismo (*Conc. Caes.* c. 2, 3 y 4 y *Conc. I Tol.* c. 5 y 9). Tiempo después, Isidoro y los padres conciliares condenan toda forma de vida religiosa solitaria e itinerante (Is. *De eccl. off.* 2.3 y 16; *Conc. IV Tol.* c. 52-53).

¹⁸R. Thouvenot, “Chrétiens et juives à Grénade au IV siècle après J.C.”, *Hesperis* 30 (1943) 206-211; F. J. Lomas, “Comunidades judeocristianas granadinas. Contribuciones sobre la Homilética de Gregorio de Elvira”, *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio* (Granada 1994) 319-344; J. A. Molina, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira, Antigüedad y Cristianismo* 17 (Murcia 2000) 183-194.

¹⁹L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua* (Madrid 1978) 63-64. Sobre el ambiente general de los judíos peninsulares en la época, D. Pérez Sánchez, “Tolerancia y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)”, *Gerión* 10 (1992) 275-286; R. González Salinero, “Teodosio I, Hispania y los judíos”, *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I* (Segovia 1997) 101-112.

2. SIGLOS V Y VI: CONTENCIOSO POR EL DOMINIO POLÍTICO-TERRITORIAL.

Al albur de las usurpaciones que afectan al reinado de Honorio, las tierras peninsulares presencian en el año 409 la irrupción de las *gentes* bárbaras, vándalos, alanos y suevos. Tras unos saqueos iniciales, en el año 411 se reparten en *sortes* las distintas provincias hispanas. En el Sur peninsular la Bética corresponde a los vándalos silingos, y la Cartaginense y la Lusitania a los alanos, si bien hay constantes movimientos que alteran este reparto inicial. Así, los vándalos silingos y los alanos son dispersados por los godos de Valia –aliados del poder imperial– en los años 417-418. En el año 425 los vándalos asdingios saquean Sevilla y Cartagena, pero en el año 429 abandonan la Península en busca de tierras más seguras en África. El vacío es aprovechado de inmediato por los suevos de Requila, hasta entonces establecidos más a Norte, penetrando en la Depresión del Guadalquivir, hasta tomar Sevilla en el año 441. En los años 457 o 458 los visigodos hacen su aparición otra vez en la región, esta vez con un poder autónomo. Finalmente, se establecen con pie firme en el Bajo Valle del Guadalquivir en la primera mitad del siglo VI²⁰.

La coexistencia de las poblaciones meridionales con los recién llegados no es siempre fácil, en mayor medida cuando los foráneos –aunque con un aporte demográfico limitado– suponen la irrupción de creencias que alteran el mapa religioso de la región: en concreto, un extraño paganismo germánico y, sobre todo, un viejo conocido anteriormente derrotado, el arrianismo. Sabemos de relaciones muy difíciles al comienzo de las invasiones, como se desprende del relato de Gregorio de Tours al respecto de una matrona del orden senatorial, muy posiblemente de la Bética. Según el mismo, es obligada a bautizarse en la herejía arriana por los vándalos de Geiserico (erróneamente Gregorio atribuye este episodio a Traseundo), si bien se venga manchando con el flujo de su vientre la pila bautismal, es decir, profanando el sagrado rito de iniciación²¹. Gregorio se muestra exagerado y poco digno de crédito al estimar una persecución general de los vándalos contra los católicos hispanorromanos, muy posiblemente influenciado por lo ocurrido en el *Regnum Vandalorum* establecido en África, pero de algún modo la anécdota referida ejemplifica la situación de incertidumbre y violencias que toca en suerte a las poblaciones hispanorromanas en los primeros años de las invasiones bárbaras. Así, Hidacio narra cómo en el año 428 el vándalo Gunderico profana la iglesia de Sevilla dedicada al mártir Vicente, seguramente apropiándose

²⁰ L. A. García Moreno, “Vándalos, Visigodos y Bizantinos en Granada (409-771)”, *In memoriam Agustín Díaz Toledo* (Granada 1985) 121-148; Idem, “Andalucía y su imposible independencia (395-585)”, *Historia de Andalucía II. Andalucía en la Antigüedad Tardía: de Diocleciano a don Rodrigo* (Sevilla 2006) 39-81; J. Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania 400-507 A.D.* (Madrid 2005) 21-151. Además de los trabajos de Wolfram y la llamada “escuela de Viena”, para la etnogénesis y la conformación política de estos pueblos en suelo hispano, J. Pampiega, *Los germanos en España* (Pamplona 1998).

²¹ Greg. Tur. *Hist. Franc.* 2.2. Conviene notar que se trata de una rica propietaria. Responda o no la anécdota a un episodio real, la religión aparece como el catalizador o la expresión de un conflicto de naturaleza más profunda: económica y cultural.

para el rito arriano; y en el año 429 el suevo Heremigario también profana en Mérida la iglesia de Eulalia, en esta ocasión sometiéndola a pillaje²².

¿Cómo percibieron los hispanos meridionales, en especial los hombres de Iglesia, tales desórdenes y afrentas? Para estas fechas tempranas no tenemos datos que permitan afirmar la existencia de un pensamiento providencialista y apocalíptico en la zona objeto de estudio, aunque no sería de extrañar si tenemos en cuenta formulaciones como las del hispanogalaico Orosio. Lo que sí sabemos es que algunos clérigos hispanos huyeron –con o sin sus comunidades– y seguramente por razones que no tienen que ver con cuestión religiosa alguna, sino con una mera situación de desgobierno y anarquía militar, según informaciones de Agustín que bien pueden provenir, en parte, de lo acontecido en el Sur peninsular²³.

Pero la más evidente repercusión de las “invasiones bárbaras” es el progresivo desmoronamiento del poder romano²⁴. Una vez pasados los primeros momentos y fuera de las posesiones visigodas, concentradas en el eje Mérida-Sevilla, estas tierras meridionales de la Península quedan desamparadas y en un falso “gobierno de nadie” que se extiende hasta el último tercio del siglo VI²⁵. Lejos de entender en esto una situación desastrosa, hemos de advertir que dado lo escaso y puntual del asentamiento de la población germana, los hispanorromanos tienen por vez primera una posición favorable para ser dueños de su propio destino histórico. Ayunos de dirección estatal y acostumbrados como están a poderes oligárquicos, sólo pueden ser dirigidos por las elites urbanas y, sobre todo, por los grandes *possesores*. Estos grandes propietarios, ya vivan en las ciudades o en las *uillae* que menciona posteriormente Juan de Biclario, van a dirigir sus propios ámbitos de poder local y regional. De ellos sabemos por el caso temprano de Andevoto, que se enfrenta –siendo derrotado– con el suevo Requila al penetrar éste en

²² Hyd. Chron. 89 e Is. Hist. Vand. 73; Hyd. Chron. 90.

²³ Aug. Ep. 228.5. R. Teja, “Sobre la actitud de la población urbana en Occidente ante las invasiones bárbaras”, *Hispania Antiqua* 6 (1976) 7-18.

²⁴ Aunque nominalmente tierras imperiales –incluso durante los primeros tiempos del dominio visigodo–, la situación de la región era otra muy distinta. La última actuación del gobierno central en la zona, la del general Vito (a. 446), supuso no sólo un rotundo fracaso militar, sino también político: la dureza y las requisas llevadas a cabo por sus federados godos (Hyd. Chron. 134), harían ver a los hispanorromanos lo que cabía esperar de una restauración imperial, acomodándose definitivamente a su nuevo estatus político (que no era sino el dominio germánico o una situación de autogobierno).

²⁵ Inicialmente la presencia goda –siempre reducida desde la óptica numérica– se circunscribía a las ciudades y a una parte de las grandes haciendas de la Bética occidental. Con Teudis (531-548) se incrementa el interés goda por el control de la Hispania meridional, y con una proyección hacia el Estrecho –lo que conduce al enfrentamiento con los bizantinos por el control de Ceuta–: M. Vallejo, *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida* (Madrid 2012) 99-123; sobre la presencia bizantina en *Septem*, J. Vizcaíno, *La presencia Bizantina en Hispania (siglos VI-VIII). Documentación arqueológica, Antigüedad y Cristianismo* 24 (Murcia 2007-2009) 130-134. Finalmente, el interés visigodo por las tierras interiores de la actual Andalucía se acrecienta con Agila (549-555) y Atanagildo (555-567), culminando en época de Leovigildo (568-586), cuando en la década de los setenta del siglo VI emprende acciones conducentes a obtener el dominio sobre toda la región (que ultima Suintila en la década de los veinte del siglo VII).

el Valle del Genil (a. 348)²⁶. Avanzado el tiempo, sus sucesores son Paula y Cervella en Sevilla, Alexandria y Probo en Lebrija, Emiliano, Paulina y Principio en Zahara, Salviena en Lucena..., todos ellos clarísimos e ilustrísimos personajes – aristócratas– del siglo VI documentados por la epigrafía²⁷. En consecuencia, comienza lo que se ha dado en llamar la “autonomía ciudadana bética”, que tal vez debería mejor ser llamada la autonomía de las oligarquías y aristocracias meridionales, y que –frente al poder gótico establecido en Sevilla– podemos ejemplarizar en la ciudad de Córdoba y su área de influencia. En este sentido, parece obvio que los hispanorromanos se benefician del cese de una tutela estatal que cada vez se hacía más agobiante desde la óptica financiera, disfrutando de una situación de autonomía. Es un período que ha de durar, en un imposible equilibrio con los visigodos y finalmente con los soldados bizantinos llegados a las costas de la región en la segunda mitad del siglo VI, hasta su plena integración en el Reino Visigodo de Toledo a fines del siglo VI y comienzos del VII²⁸.

En esta situación, hay un poder ciudadano singular, el obispo, que es capaz de ejercer su liderazgo tanto sobre las elites sociales como sobre el conjunto de la población²⁹. Así lo propicia su extraordinario ascendente ideológico y su propia cooptación aristocrática desde fines del siglo IV. El cristianismo y su Iglesia se ha constituido para los sectores sociales privilegiados en una extraordinaria posibilidad de hacer “carrera política”, ingresando en una corporación social emergente, el clero. Podemos decir que la carrera eclesiástica en los siglos V y VI se conforma en un sustitutivo del viejo *cursus honorum* y el episcopado en la máxima aspiración³⁰, en mayor medida cuando el fin del Imperio comporta la imposibilidad de hacer un currículum político al viejo modo. Son, pues, también los obispos quienes asumen el liderazgo social. Precisamente las obligaciones de amparo y representatividad, el patrocinio de las poblaciones derivadas del mismo, explican su interlocución con los nuevos amos germanos³¹. De otro lado, éstos, dada su propia incapacidad

²⁶Hyd. *Chron.* 114. Aunque L. A. García Moreno, “Mérida y el reino visigodo de Tolosa”, *Homenaje a Sáenz de Buruaga* (Madrid 1982) 230, entiende que se trata del jefe de un grupo vándalo desgajado del grueso que pasó a África; y J. Pampliega, *op. cit.* 306, un germano, tal vez un mercenario al servicio de los latifundistas hispanorromanos.

²⁷ICERV nº 110, 111, 131, 145 y 158.

²⁸L. A. García Moreno, “La Andalucía de San Isidoro”, *Historia Antigua. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba 1994) 555-579; Idem, “En las raíces de Andalucía (ss. V-X): los destinos de una aristocracia urbana”, *El Mundo Mediterráneo (siglos III-VII). Actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos* (Madrid 1999) 317-349; F. Salvador, “Los siglos VI y VII en el Sur de Hispania. De período de autonomía ciudadana a pilar del Reino hispano-visigodo”, *Hispania meridional durante la Antigüedad* (Jaén 2000) 185-203.

²⁹M. Sotomayor, “Andalucía. Romanidad y cristianismo en la época tardoantigua”, *Historia Antigua. Actas del II Congreso de Historia Antigua* (Córdoba 1994) 537-553.

³⁰Con motivo de las elecciones episcopales en la Galia, Sidonio Apolinar señala una evidencia –en ocasiones, por obvia, olvidada por la historiografía– que condiciona extraordinariamente esta carrera: “*sed totos episcopos esse non posse*” (Sid. Apol. *Ep.* 7.9.13).

³¹L. A. García Moreno, “Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo”, *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo* (Madrid 1990) 223-258.

organizativa y escasa presencia demográfica en el Sur peninsular, precisan de la gestión social de los obispos. En otras palabras, ambas partes necesitan de su reconocimiento mutuo, aunque no siempre fue algo, por así decir, fácil y fluido.

El caso más significativo del proceder de las nuevas poblaciones y de las repercusiones en las iglesias bajo su dominio, es el protagonizado por el obispo Sabino de Sevilla. Éste fue sustituido al ser ordenado en su lugar el clérigo Epifanio, ilegalmente y con fraude a decir de Hidacio. Tal hecho se ha ligado con una supuesta hostilidad de los suevos con las jerarquías católicas, de modo que Sabino es depuesto por el rey Requila (a. 411). Sustituido por un obispo afín al ocupante, parte a un exilio galo del que sólo puede regresar cuando los visigodos expulsan a los suevos de la ciudad (a. 457-458)³². Por consiguiente, la deposición y exilio de Sabino, en tanto que *defensor et caput ciuitatis*, sería producto directo de su oposición a los atacantes, en este caso los suevos de Requila. Sin embargo, el propio Hidacio especifica que la deposición del obispo se debe a una facción del clero hispalense. Esto ha permitido plantear una posible alianza entre los suevos de Requila y los priscilianistas, representados por Epifanio³³. Pero no tenemos prueba alguna que ligue a Epifanio con el priscilianismo. En consecuencia, es más lógico pensar que estamos ante dos sectores de los principales de la ciudad enfrentados por el poder, en mayor medida si consideramos que muy posiblemente Sabino forma parte de una familia que monopoliza la silla catedralicia desde comienzos del siglo IV (un obispo homónimo aparece como signatario de los cánones iliberritanos y protagoniza los capítulos finales de la *Passio Iuste et Rufine*). Así, pues, lo ocurrido con Sabino debe relacionarse con la existencia de facciones en el seno de la comunidad hispalense y muy en especial en su aristocracia, con rivalidades entre refractarios y partidarios de la colaboración con los suevos. Finalmente las tornas cambian y a la llegada de los visigodos el obispo Sabino vuelve a ocupar la cátedra. Es una prueba, a mi entender definitiva, de la dirección social del obispado, de la difícil posición de los hispanos –que se ven abocados a decidir entre dueños– y, sobre todo, de las repercusiones de la presencia de los “ocupantes” en una ciudad. En realidad este proceder, eminentemente político, no es privativo de los germanos, siendo compartido por todo poder central, con independencia de su signo religioso. Tiempo después, cuando los bizantinos ocupan la franja costera levantino-meridional de la Península, también intervienen en las iglesias del territorio sometido a su dominio. El papa Gregorio tiene que enviar al *defensor* Juan con objeto de restituir en sus sedes a los obispos Jenaro y Esteban, irregularmente depuestos por el gobernador bizantino Comenciolo, que sin duda ha buscado inquilinos más proclives y colaboradores para las cátedras ubicadas en su demarcación³⁴. Más dramático aún es el caso

³² Hyd. *Chron.* 124 y 192^a. P. Ubrić, *La Iglesia en la Hispania del siglo V* (Granada 2004) 72-78.

³³ A. Tranoy, *Hydace. Chronique II, Sources Chrétiennes* 219 (Paris 1974) 78, n. 124.

³⁴ Greg. Magn. *Reg. Ep.* 13.47. M. Valjejo, “Comenciolus, magister militum Spaniae, missus a Mauricio Augusto contra hostes barbaros. The Byzantine Perspective of the Visigothic Conversion to Catholicism”, *Romanobarbarica* 14 (1996-1997) 289-305.

de Liciniano, obispo de Cartagena que acaba sus días en Constantinopla, muy posiblemente envenenado a instancias del emperador³⁵.

No obstante, pasados los primeros tiempos y por lo que respecta a los visigodos, se abren unas relaciones con las iglesias católicas que podemos calificar como respetuosas, de coexistencia y tolerancia religiosa, aunque siempre debiendo entender que bajo tales calificativos se esconde una “coexistencia desigual” y “tolerancia vigilada”. Son dos las realidades que bajo estas locuciones advertimos. De un lado, los visigodos, para quienes su confesión religiosa –muy mayoritariamente arriana– es parte de su identidad étnica, no mostrando interés alguno en lograr la conversión de los hispanorromanos y, en consecuencia, optando por una política de respeto a la autonomía litúrgica y eclesiástica de las iglesias católicas. Esto es algo que se evidencia en el llamado “intermedio” o “supremacía” ostrogoda³⁶. Los monarcas propician la celebración de concilios católicos y –no desinteresadamente– permiten comunicaciones con el exterior, como ocurre cuando el papa Hormisdas otorga en el año 521 el vicariato de la Bética y la Lusitania al obispo hispalense Salustio³⁷. Tal vez el proceder más paradigmático sea el del rey Teudis (a. 531-548), de quien Isidoro reconoce que, pese a su condición de hereje arriano, facilita en todo momento a las iglesias católicas organizarse y tomar sus propias disposiciones³⁸. Prueba de esta situación de libertad religiosa, que excede el período propiamente ostrogodo, es que la familia isidoriana, ante una Hispania meridional tripartita –gótica, bizantina y autónoma– opta por asentarse en territorio visigodo y siempre se mantendrá fiel a la dinastía de Atanagildo.

Sin embargo, no podemos olvidar una segunda realidad: los hispanorromanos católicos que recaen en los territorios dominados por los visigodos se encuentran en una situación de inferioridad en términos de poder. El peligro eventual de intervención en los asuntos eclesiásticos internos siempre está presente. Aunque la obra de Apringio de Beja es una indudable muestra de libertad religiosa, tal vez no sea casualidad la elección de su tema, el Apocalipsis, y sus alusiones genéricas a la herejía³⁹. Pero sin duda la manifestación más evidente del desequilibrio de esta situación de coexistencia es que la ejemplar tolerancia visigoda queda en suspenso en situaciones de guerra. El rey Agila profana en el año 550 la iglesia cordobesa de Acisclo, una basílica extramuros que sirve tradicionalmente

³⁵ Is. *Vir. Il.* 29. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas* (Madrid 1943) 24.

³⁶ L. García Iglesias, “El intermedio ostrogodo en Hispania (507-549 d.C.)”, *Hispania Antiqua* 5 (1975) 89-120; L. A. García Moreno, “Problemática de la Iglesia hispana durante la supremacía ostrogoda (507-549)”, *Hispania Christiana. Estudios en honor del Profesor Dr. José Orlandis Rovira* (Pamplona 1988) 147-160.

³⁷ Horm. *Ep. ad Salustium hispal. episc.* L. A. García Moreno, “Problemática de la Iglesia...”, 154-156.

³⁸ Is. *Hist. Goth.* 41. Esta política es característica de los ostrogodos-amalos, como se advierte en las *Variae* de Casiodoro (p.e., *Cass. Var.* 10.26).

³⁹ P.e., Apr. *In Apocalypsin* 2.6. F. L. Rocha, *Arianos entre os inimicos ecclesiae catholicae: um afrontamento nos Comentarii Liber Apocalypsis de Apringio de Beja. Século VI* (Curitiba 2009).

de baluarte defensivo a la población de Córdoba y su territorio⁴⁰. Por tanto, aún a mediados del siglo VI, se respeta la religión autóctona..., siempre que no haya oposición política o militar alguna.

Las iglesias católicas, por su parte, no dudan en presentar batalla cuando la ocasión lo permite, al menos en el terreno ideológico. Aunque la realidad sea más prosaica, ¿quién sino Eulalia había evitado el pillaje de Mérida por Teodorico II en el año 456?⁴¹ Son sobre todo claves en las ciudades que conservan su autonomía política en el Sur peninsular, capitaneadas por Córdoba y su territorio de influencia. Según hemos advertido, esta ciudad encuentra protección en sus patronos espirituales y su baluarte defensivo en la basílica del mártir Acisclo. Los territorios autónomos béticos –o al menos la historiografía tardoantigua al uso– presentan su resistencia a integrarse en poder central alguno bajo la fachada de la verdadera religión. Así lo hacen frente a los arrianos godos, como probablemente también frente a los católicos bizantinos –sospechosos de monofisismo–. Es una “defensa espiritual” que no puede enmascarar realidades sociales y políticas seculares como se advierte en la propia Córdoba⁴², pero que se corresponde con un hecho real, esto es, el liderazgo ideológico de los obispos.

Finalmente, los hispanos y sus iglesias intervienen en los asuntos internos visigodos. Desconocemos si colaboraron en la rebelión hispalense de Atanagildo contra el rey Agila (a.551), que da lugar a la llegada de los imperiales previa petición de ayuda por el rebelde. Pero sin duda hubo una importante participación hispana meridional en el conflicto –que cuestiona la situación previa de coexistencia pacífica⁴³– originado en tiempos de Leovigildo. Es innegable la colaboración del obispo Leandro de Sevilla en la revuelta protagonizada por Hermenegildo, aunque interesada o prudentemente su hermano Isidoro –y con él el resto de la historiografía hispana– intente minimizarla⁴⁴. Hermenegildo se levanta en armas contra su padre, el rey Leovigildo, en el año 579, apoyándose para ello en un sector del elemento godo meridional, la guarnición establecida en Sevilla. Se trata de una mera rebelión político-dinástica, como prueba la instigación de la reina Gosvinta, una ferviente arriana⁴⁵. No obstante, sabedor de lo exiguo de sus partidarios

⁴⁰ Is. *Hist. Goth.* 45 y Greg. *Tur. Hist. Franc.* 6.43.

⁴¹ Hyd. *Chron.* 182.

⁴² Sobre la resistencia cordobesa, su *curia* o *senatus*, L. A. García Moreno, “Transformaciones de la Bética durante la tardoantigüedad”, *Mainake* 29 (2007) 434-441.

⁴³ R. M. Valverde, “Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino”, *Iberia* 2 (1999) 123-132; P. Castillo, “Católicos bajo dominio arriano en la Hispania Visigoda”, *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda* (Madrid-Salamanca 2013) 139-169.

⁴⁴ Incidiendo en el distinto tratamiento de la rebelión por las fuentes, L. Vázquez de Parga, *San Hermenegildo ante las fuentes históricas* (Madrid 1973).

⁴⁵ *Bicl. Chron.* a. 579.3. El texto ha sido polémico, pero L. A. García Moreno, “La coyuntura política del Concilio III de Toledo. Una historia larga y tortuosa”, *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989* (Toledo 1991) 275-276, demuestra la participación de Gosvinta. La confrontación con *Bicl. Chron.* 589.1 impide a mi parecer cualquier otra interpretación.

y convertido al catolicismo, pronto usa de esta fe como banderín de enganche de la población hispanorromana. Así, su numerario no vacila en proclamarle rey e invocar a Dios⁴⁶. La situación se complica aún más cuando, del otro lado, Leovigildo emprende en el año 580 una política religiosa destinada a facilitar la conversión de la población hispanorromana al arrianismo –a un nuevo arrianismo reformado y ya desprovisto de significación étnica⁴⁷– y los obispos católicos ven peligrar su hegemonía ideológica. El paso del obispo Vicente de Zaragoza a este peculiar arrianismo, que hubo de tener gran repercusión en las tierras meridionales, pues el obispo Severo de Málaga se hace eco escribiendo al afecto un tratado reprobatorio, demuestra el éxito inicial de las reformas de Leovigildo⁴⁸. Esta política religiosa debe ser entendida a la luz del episodio de Hermenegildo, pero no es menos cierto que la previa existencia de godos conversos al catolicismo, como Masona de Mérida y Juan de Biclario, debieron encender las luces de alarma en un monarca decidido a basar su reinado en la unidad religiosa y en concreto en el arrianismo. Para tasar adecuadamente el alcance de la rebelión, es de notar que el binomio Hermenegildo-Leandro pretende una alianza con los bizantinos. Hasta las reticencias personales que Leandro tiene ante estos católicos de dudosa ortodoxia –su familia era una exiliada de la provincia Cartaginense–, se relegan ante razones de orden político⁴⁹. Más exitosa es la alianza de los sublevados con el rey suevo Miro, de confesión católica. Pero, al igual que ocurre con los reinos galos simpatizantes con los sublevados, la unión entre rebeldes y suevos se debe más a la presencia de un enemigo común, Leovigildo, que a su común credo católico. En cualquier caso, con todos estos elementos cruzados, no es de extrañar que pese a la razón de fondo política del conflicto las poblaciones hispanas meridionales pudieran llegar a entender esta lucha como una disputa religiosa, según advierte una inscripción hallada en Alcalá de Guadaíra⁵⁰. Aunque sobre este epígrafe pesan dudas de su autenticidad⁵¹, lo cierto es que décadas después Hermenegildo era considerado una víctima religiosa en ambientes ajenos a la historiografía más oficial, de modo que

⁴⁶ M. C. Díaz y Díaz, “La leyenda Regi a Deo Vita de una moneda de Hermengildo”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958) 261-269; J. Vives, “Sobre la leyenda a Deo Vita de Hermenegildo”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 32 (1959) 31-34; F. Mateu y Llopis, “En el XIV Centenario de Hermenegildus rex. La pugna 574-585 testimoniada por los tremises godos”, *Numisma* 186-191 (1984) 189-194.

⁴⁷ J. Orlandis, “El arrianismo visigodo tardío”, *Cuadernos de Historia de España* 65-66 (1981) 5-20; C. Godoy, J. Vilella, “De la fides ghotica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda”, *Los visigodos. Historia y civilización, Antigüedad y Cristianismo* 3 (Murcia 1986) 117-144.

⁴⁸ *Is. Hist. Goth.* 50 e *Idem Vir. II.* 30.

⁴⁹ Unas reservas que se prolongarían con su hermano Isidoro. J. Fontaine, “Isidoro de Sevilla frente a la España Bizantina”, *VI Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Barcelona 2000) 29-40.

⁵⁰ *ICERV* 364; *CILA* 2/3 926. C. Fernández Martínez, J. Gómez, “Hermenegildo, ¿para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de IHC, n. 76 = ILCV, n. 50”, *Gerión* 19 (2001) 629-658; J. González, “Inscripción de San Hermenegildo”, *San Isidoro. Doctor Hispaniae* (Sevilla 2002) 212.

⁵¹ L. A. García Moreno, “Carmona en tiempos visigodos” (ss. V-VIII), *Actas del II Congreso de Historia de Carmona. Carmona Romana* (Carmona 2001) 505: “En el V Congreso Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henraes, 18-20 de octubre de 2000) mis colegas los Dres. Gimeno y Stylow trataron de demostrar, con argumentos muy convincentes, la falsedad de la inscripción ICERV 364”.

Valerio del Bierzo no duda en calificarle de mártir⁵². A la postre la complicidad de los hispanorromanos meridionales –alentados por sus líderes religiosos– con los sublevados les cuesta el fin definitivo de su dorada autonomía, cuando Leovigildo ahuyenta al rey Miro, derrota a su hijo Hermenegildo y lo apresa en las inmediaciones de Córdoba, todo ello en el año 584. Córdoba, el emblema de la autonomía meridional, se somete definitivamente (había sido tomada por vez primera en el año 572) y el gran rey arriano lo proclama orgullosamente en sus monedas: “Córdoba por dos veces conquistada”⁵³.

A fines del siglo VI casi todo el Sur peninsular se encuentra integrado en el Reino de Toledo, con la excepción de los enclaves costeros bizantinos, con los que se mantienen las hostilidades en las décadas siguientes. Las iglesias meridionales se ven de nuevo afectadas por estas contiendas bélicas, ahora entre visigodos y bizantinos. De hecho, la mera presencia de los imperiales ha alterado el mapa diocesano. Algunos episcopados se desligan de sus superiores jerárquicos metropolitanos, por estar éstos al otro lado de la frontera. Es lo que ocurre con los obispados más orientales del Sur peninsular, pertenecientes a la vieja provincia eclesiástica Cartaginense, cuya sede metropolitana, Cartagena, está ocupada por los bizantinos, mientras ellos recaen bajo el control visigodo⁵⁴. Más dramáticas son algunas situaciones personales. El obispo Cecilio de Mentesa es capturado en una escaramuza de los imperiales. Con este motivo el patricio bizantino Cesario mantiene una correspondencia diplomática con el rey Sisebuto, en la que abundan las afirmaciones retóricas en torno a la catolicidad de ambos contendientes y donde la liberación del obispo formaba parte de un acercamiento, de una tregua⁵⁵. No obstante, lo cierto es que la vida de las posesiones bizantinas toca a su fin y en tiempos de Suintila se conquista la última de ellas, Cartagena, la gran damnificada frente al auge de Toledo, una sede episcopal largamente encumbrada por el poder gótico⁵⁶. En palabras de Isidoro “(Suintila) *totius Spanie monarchiam regni primus obtinuit*”, apareciendo el monarca como si de un nuevo César se tratara y el Reino Visigodo en pie de igualdad con el Imperio Oriental⁵⁷.

⁵² Val. *De uana saec. sap.* 6. Sin embargo, pudiera tratarse de una contaminación de la cultura libresca del berciano: M. C. Díaz y Díaz, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra* (León 2006) 81.

⁵³ J. Vico, M. C. Cores et al., *Corpus Nummorum Visigothorum Ca. 575-514. Leovigildus-Achila* (Madrid 2006) nº 30; R. Pliego, *La moneda visigoda. II* (Sevilla 2009) nº 45.

⁵⁴ I. Velázquez, “Zonas y problemas eclesiásticos durante la época de la presencia bizantina en Hispania (una reflexión sobre los textos)”, *V Reunión d’Arqueologia Cristiana Hispànica* (Barcelona 2000) 585-599; M. Vallejo, “Las sedes eclesiásticas hispano-bizantinas en su incorporación al Reino Visigodo de Toledo”, *Cassiodorus* 6-7 (2001) 13-35. Asimismo, la *Spania* bizantina generó nuevas catedras: J. Vives, “Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina”, *Spanische Forschungen* 17 (1961) 1-9.

⁵⁵ Caes. Patric. *Ep. ad Sisebuto reg.* (Ep. Wis. 3). M. Vallejo, *Hispania y el Imperio...*, 344-351.

⁵⁶ J. Vilella, “Los obispos toledanos anteriores al reino visigodo-católico”, *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía* (Alcalá de Henares 2003) 113-116.

⁵⁷ Is., *Chron.* 416^b. M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Ausone Apollinaire à Isidore de Seville* (Roma 1981) 518-521.

3. SIGLO VII: PUNTAL DEL REINO DE TOLEDO.

Paradójicamente, a la derrota de Hermenegildo sigue el agotamiento del arrianismo visigodo y el esplendor del episcopado católico, muy en especial del meridional. Ante lo ocurrido en el Sur peninsular Recaredo, el gran tapado del episodio⁵⁸, se ha convencido de la imposibilidad de aunar a todos sus súbditos si no es bajo la confesión que profesa el grueso de la población. Sólo tres años después de la muerte de Leovigildo, el Concilio III de Toledo (a. 589) constituye una declaración triunfante del catolicismo del Reino Visigodo, con su corona al frente. Buena prueba del espíritu de acuerdo es la solución adoptada con aquellas ciudades en donde, posiblemente por contar con guarniciones visigodas, hay dos obispos, uno católico y otro arriano. El segundo conserva tal dignidad, ya bajo la confesión católica, hasta el final de su vida. Es el caso de la diócesis de Granada, donde conviven los obispos Esteban y Pedro⁵⁹. Las revueltas arrianas, que las hay⁶⁰, son más reacciones políticas que religiosas, y tienen sus escenarios lejos de nuestra región, con una presencia demográfica goda reducida y parcialmente asimilada desde fines del siglo V⁶¹.

El obispo Leandro realiza en la magna asamblea toledana una exultante homilía con motivo de la conversión de los godos⁶². Conviene advertir que la gran protagonista del momento es la cátedra hispalense, es decir, un obispado inserto desde antiguo en el dominio visigodo; no el cordobés ni otros cualesquiera de los meridionales que habían disfrutado de autonomía política y que en el siglo VII parecen abocados a un seguidismo, a una cierta supervisión, ya sea metropolitana o regia.

Es sintomático de esto último el caso del obispo Agapio de Córdoba. Según un relato hagiográfico, Agapio, un noble goda que ha alcanzado el rango a través de toda una vida monástica y con los pertinentes grados eclesiásticos, halla las reliquias del mártir Zoilo en tiempos del rey Sisebuto. La cátedra de Agapio es una información ratificada, pero con significativas variantes, por el concilio II de Sevilla (a. 619). En él se abordan irregularidades cometidas en el pasado por este obispo, aduciendo su ignorancia en materia canónica, pues había accedido a la cátedra—a decir de los padres sinodales—directamente, desde su condición de seglar y en concreto de militar⁶³. L. A. García Moreno ha planteado la sugestiva hipótesis

⁵⁸ S. Castellanos, *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania* (Madrid 2007) 104-165.

⁵⁹ *Conc. III Tolet.* subscr. L. A. García Moreno, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo* (Salamanca 1974) n. 217-218.

⁶⁰ R. Collins, “¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?”, *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989* (Toledo 1991) 211-222.

⁶¹ Como demuestra el caso de la Córdoba: L. A. García Moreno, “Orgullo de estirpe: la nobleza cordobesa en el 615 a.D.”, *Mainake* 31 (2009) 121.

⁶² J. Fontaine, “La homilía de San Leandro ante el Concilio III de Toledo: temática y forma”, *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989* (Toledo 1991) 249-270.

⁶³ *Pass. Zoil.* 4 y *Conc. II Hisp.* c. 7.

de una utilización política del hallazgo del mártir: el rey Witerico (a. 603-610) designa a uno de sus fieles, Agapio, para ser nombrado obispo, persiguiendo de esta manera contrarrestar el poder de la familia isidoriana a la par que controlar a la siempre conflictiva Córdoba; una vez en la cátedra y ante dificultades políticas durante el reinado de Sisebuto (a. 612-621), Agapio procede al encuentro milagroso de las reliquias de un oscuro mártir del pasado, buscando de esta manera patrimonializar el fervor popular que un hecho de tales características supone⁶⁴. La discordancia entre lo expresado por la narración hagiográfica y la disposición canónica respecto de la carrera de nuestro obispo, viene a apoyar que el hallazgo de las reliquias sea un recurso de urgencia y –lo que nos interesa más– que ciertamente el acceso al episcopado por parte de Agapio no es canónico. Se trata, pues, de la elección irregular de un militar visigodo como obispo –tal y como informa el sínodo– a instancias de un monarca. Esta hipótesis se ve reforzada por el conocimiento que tenemos de conflictos en la diócesis cordobesa. Según el concilio bético ya aludido, un presbítero de Córdoba, Fragitano, había sido depuesto y exiliado de forma injusta, muy posiblemente por el obispo Agapio. Unos años más tarde los reunidos en Sevilla, con Isidoro a la cabeza, no dudan en restituir a Fragitano en su grado⁶⁵. De la propia condena de Agapio y rehabilitación de Fragitano puede inferirse que la relación de poder en la iglesia cordobesa ha cambiado: al visigodo Agapio le sucede el hispanorromano Honorio, que no pone inconveniente en reprobar actuaciones de su predecesor. Aún más, tal vez deba ser considerado Agapio el obispo cordobés depuesto por conducta irregular según la carta que Isidro dirige al metropolitano toledano Eladio⁶⁶, lo que viene a ahondar en la hipótesis de un conflicto en el seno de la iglesia cordobesa y en el ascendente alcanzado por la cátedra hispanense. Pero en lo que a nosotros respecta, es de destacar que la monarquía no duda en intervenir en asuntos eclesiásticos. También el rey Sisebuto actúa sin ambages en las ciudades catedralicias recientemente tomadas a los imperiales, por ejemplo, con toda probabilidad, designando al visigodo Teodulfo para la sede de Málaga⁶⁷.

Sin embargo, pese a estas medidas de carácter cesaropapista, lo cierto es que el pacto alcanzado, beneficioso para ambas partes, coloca a la Iglesia hispano-visigótica en una posición de privilegio para ejercer la hegemonía en los ámbitos culturales, económicos, sociales y aún políticos del Reino. Efectivamente, el concilio III de Toledo configura un nuevo orden sociopolítico presidido por el catolicismo, apostando por un reino fuerte y unido por la religión, donde la Iglesia es la encargada de aportar al Estado toda una teología política según la cual el gobierno del monarca es considerado una misión apostólica⁶⁸. En adelante los

⁶⁴ L. A. García Moreno, “La Andalucía de San Isidoro”, *Historia Antigua. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba 1994) 572.

⁶⁵ *Conc. II Hisp.* c. 6.

⁶⁶ *Is. Ep. ad Elladium episc.* (Ep. Wis. 1).

⁶⁷ L. A. García Moreno, *Prosopografía...*, n. 232.

⁶⁸ M. R. Valverde, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio* (Salamanca 2000) 195-225 y 243-254.

concilios generales o plenarios de Toledo se constituyen como auténticas “asambleas nacionales”, y sus dictámenes adquieren el valor de leyes⁶⁹. En definitiva, el Reino se conforma en un Estado confesional católico, haciendo de la Iglesia su gran institución. Es algo formulado definitivamente en el concilio IV de Toledo (a. 636)⁷⁰, presidido de nuevo por un obispo hispalense, Isidoro de Sevilla. Supone el momento de mayor esplendor para las cátedras meridionales, especialmente en la Bética de la primera mitad del siglo VII, con lo que se ha dado en llamar en el terreno cultural “el renacimiento isidoriano”⁷¹.

Las preocupaciones prioritarias de las iglesias del Sur peninsular en el siglo VII son su propia organización institucional y los aspectos patrimoniales. Es lo que advertimos en dos sínodos béticos que deben ser analizados a luz de todo un proceso de secularización: los concilios I y, especialmente, II de Sevilla⁷². Este último se muestra muy ocupado en la defensa de la dignidad y las funciones episcopales. Concretamente recuerda que las ordenaciones son competencia exclusiva del obispo; o que los sacramentos deben ser administrados únicamente por los obispos⁷³. De esta manera el poder episcopal se impone sin resquicios en el ámbito eclesial, ya sea sobre el clero diocesano, catedralicio y en la iglesias en el campo, o sobre los monasterios que pueblan espacios periurbanos y rurales⁷⁴. Por lo que respecta a estos últimos, junto con las iglesias rurales agentes principales de evangelización de las poblaciones campesinas, el monacato fructuosiano –aparentemente más autónomo del poder episcopal– alcanzó un éxito indubitable en el Sur peninsular, atrayendo tanto a hombres como a mujeres de toda condición y rango⁷⁵. Su espíritu austero debió atraer a no pocas gentes deseosas de cumplir radicalmente con el ideal cristiano en unos tiempos como éstos, no exentos de violencias políticas y sociales. Sin embargo, la mayor parte

⁶⁹ G. Martínez Díez, “Los concilios de Toledo”, *Anales Toledanos* 3 (1971) 119-138.

⁷⁰ S. Teillet, *Des goths à la nation gotique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VI^e siècle* (Paris 2011) 503-533. Sobre este concilio, tildado comúnmente de “constituyente”, R. Stocking, *Bishops. Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom 589-633* (Ann Arbor 2000) 145-192.

⁷¹ M. C. Díaz y Díaz, “La cultura de la España Visigótica del siglo VII”, *Caratteri del secolo VII in Occidente, Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 5 (Spoleto 1958) 813-844; J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos* (Madrid 2002); R. Collins, *La España Visigoda, 409-711* (Barcelona 2005) 167-180.

⁷² F. J. Lomas, “Del Concilio de Elvira al II Concilio Hispalense (ca. 306-619). Trayectoria histórica del cristianismo en la Bética”, *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo* (Sevilla 2005) 233-274.

⁷³ *Conc. II Hisp.* c. 5 y 7.

⁷⁴ Para la cristianización del espacio rural, M. Sotomayor, “Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana”, *Cristianizzazione ed organizzazione delle campagne nell'alto medioevo II, Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 28 (Spoleto 1982) 241-271; e interesantes conclusiones en A. Chavarría, “Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?”, *Rivista di Archeologia Cristiana* 82 (2006) 201-230, subrayando el protagonismo episcopal y una cronología tardía para la red de iglesias rurales.

⁷⁵ *V.F.* 14-15. J. López Quiroga, “La fundación del monasterio novo en Gaditanum insulam (Vit. Fruct. 14): vocación monástica y política en Fructuoso de Braga”, *Historia Antigua. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba 2003) 283-296.

de los cenobios del siglo VII en la región posiblemente estuvieron bajo por la reglas de Leandro –un compendio de normas morales más que una verdadera reglamentación– e Isidoro, caracterizadas por una férrea supervisión episcopal y el respeto por el orden social establecido⁷⁶.

En íntima conexión con lo jerárquico-institucional, el referido concilio hispalense también se ocupa de lo patrimonial. El clérigo Espasando, fugado de la iglesia de Itálica a la de Córdoba, debe volver a la jurisdicción italicense, por ser su deserción una pérdida patrimonial inadmisibles⁷⁷. Prueba de la consideración patrimonial de las iglesias –auténticos *fundis*–, de sus servidores y colonos, es lo que ocurre en la diócesis de Málaga. Una vez conquistada por los visigodos, el obispo malacitano Teodulfo se dirige a los reunidos en la asamblea hispalense reclamando las apropiaciones indebidas que, al albur de la invasión bizantina o de ulteriores operaciones militares, han realizado sus diócesis limítrofes, esto es, Écija, Granada y Cabra⁷⁸. Es muy significativo de la institucionalización o secularización de las iglesias meridionales del momento que para solucionar el problema no se invoquen razones de orden moral, sino la legislación civil, concretamente el derecho de postlimio.

Pero las funciones y poderes episcopales no se limitan a los asuntos eclesiásticos, ya sean de orden jerárquico o patrimonial, sino que también competen al “siglo”, a lo que en la actualidad llamamos la esfera de lo estrictamente laico. La razón de fondo es que el acuerdo sellado en el concilio III de Toledo conlleva la mixtura de lo civil y lo eclesiástico. A este respecto, destaca sobremanera el control de los obispos sobre las autoridades laicas, poniendo bajo su supervisión a jueces y recaudadores del Reino⁷⁹. El obispo asume el papel privilegiado de dirigente político ciudadano y delegado de la corona, pero esto mismo también conlleva obligaciones. Sisebuto interviene con decisión cuando el obispo Cecilio de Mentesa –del que ya sabemos de sus desgracias al ser apresado por los bizantinos– se retira a un monasterio. Pese tan santa disposición, el rey le reconviene

⁷⁶ Ni el *De laude uirginitis* de Osio, ni el *Annulus* de Severo de Málaga, han llegado a nosotros, al contrario que ocurre las reglas de los hispalenses. Si sumamos el ascendente de éstos, no parece descabellado afirmar el éxito de sus reglas en la región, como tampoco es de extrañar el conocimiento que tuvieron en el Valle del Ebro (Br., *Ep.* 2). Además su adecuación a la zona estudiada era evidente, al hacerse eco de las relaciones sociales dominantes y relacionarse con un medio urbano como el existente: F. Salvador, “Aspectos sociales en las reglas monásticas de la Bética”, *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio* (Granada 1994) 495-514. Sobre la regulación monástica, con una interesante propuesta, J. Freire, “El Liber regularum y el Codex regularum del monacato prebenedictino”, *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz* (Santiago de Compostela 2002) 350-358.

⁷⁷ *Conc. II Hisp.* c. 3.

⁷⁸ *Conc. II Hisp.* c. 1. F. Salvador, “El centro de Andalucía entre los siglos V y VII: de las ciudades herederas de Roma a las sedes episcopales hispanovisigodas”, *Habis* 43 (2012) 245-246.

⁷⁹ *Conc. III Tolet.* c. 18. G. Martínez Díez, “Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el período visigótico-católico”, *Revista Española de Derecho Canónico* 15 (1960) 579-589; C. Martin, *La Géographie du pouvoir dans l’Espagne visigothique* (Lille 2003) 191-203.

duramente, pues no puede consentir que abandone la dirección de su grey, o lo que es lo mismo, que deje la dirección de la ciudad⁸⁰.

Excepciones aparte, los tiempos en los que los obispos eran elegidos por su probidad moral pertenecen al pasado. Puesto que el obispo es ante todo el más importante y prestigioso poder local, nada más natural que una cooptación entre la élite social, en un proceso de aristocratización y secularización del obispado que culmina ahora. De hecho, contamos con una documentación referida a un tal Emila, muy ilustrativa sobre esta cooptación aristocrática del episcopado, su “funcionarización” y, finalmente, la sustitución de la tradicional elección episcopal por el conocido sistema de *sacra regalia* (características del episcopado hispano que se suman al problema ya antiguo de la simonía). Emila es un candidato a la cátedra de La Guardia propuesto por tres aristócratas visigodos: Sesuldo, Sunilano y Hermenegildo⁸¹. Entre los méritos aducidos destaca, precisamente, su propio *origo* aristocrático. Si a esto sumamos su más que probable filiación germánica, podemos advertir perfectamente cómo el episcopado se ha convertido en el más apetecible de los honores, aún para los nobles godos. Una vez eliminadas las barreras étnico-religiosas mediante la conversión de visigodos, las tierras meridionales ven cómo gentes de origen germano acceden a las cátedras, alcanzándose un nadir de paridad con los hispanorromanos a mediados del siglo VII. Así pues, que las cátedras eran algo apetecido por los aristócratas es innegable, pero también que desde antiguo esta extracción beneficiaba a las poblaciones, puesto que se esperaba de los obispos la defensa de sus intereses. Precisamente en el centro de la actual Andalucía encontramos una serie de ladrillos y placas cerámicas que bien pudieran advertir de la popularidad alcanzada por los obispos: son aclamaciones o invocaciones a Chionio, Solemne, Marciano, Imero, Bracario, Amazonas, Isidoro y otros, posiblemente obispos, en los que fijarían sus esperanzas –escatológicas y en su devenir cotidiano– las poblaciones⁸².

Aunque el poder episcopal, el metropolitano y los concilios constituidos a modo de tribunal se mostraron como eficaces medios de control institucional y social, un excepcional documento relativo a la diócesis de Écija nos ilustra de una problemática que lastra la historia de las iglesias de la región en el siglo VII: las luchas intestinas y la corrupción de los eclesiásticos⁸³. Se trata del episodio de los obispos astigitanos Marciano y Avencio, asunto del que estamos bien informados por contar con la sentencia definitiva que obtiene el primero tras largos

⁸⁰ Siseb. Reg. Ep. ad *Cicilium Mentisanum episc.* (Ep. Wis. 2).

⁸¹ *Conc. XII Tolet.* suggestions. P. Castillo, *La primera cristianización de Jaén: Historia eclesiástica (ss. IV-IX)* (Jaén 2005) 140-145.

⁸² A. U. Stylow, “¿Salvo Imperio? A propósito de las placas ornamentales con la inscripción IHC 197=432”, *Singilis* 2 (1999) 19-31; J. González, “La epigrafía visigoda: tradición y originalidad”, *San Isidoro. Doctor Hispaniae* (Sevilla 2002) 43-49.

⁸³ P. Castillo, “Intra ecclesia contra ecclesiam: algunos ejemplos de disputas, violencias y facciones clericales en las iglesias tardoantiguas hispanas”, *Antiquité Tardive* 15 (2007) 263-276.

años de apelaciones, esto es, con el *Exemplar Iudicii inter Martianum et Auentium episcopos*. Según informa, el obispo Marciano, acusado de delitos sexuales y de prácticas adivinatorias, había sido privado de su autoridad y reemplazado por un clérigo, Avencio, en un concilio provincial reunido en Sevilla. Marciano recurre al concilio IV de Toledo (a. 633), logrando entonces sólo una reparación parcial, al serle restituído el grado aunque no la silla catedralicia. No falta quien observa en esto la maniobra de un Isidoro poco dispuesto a rectificar lo juzgado por él mismo en el precedente sínodo hispalense. El litigio culmina en una nueva apelación, de modo que el concilio VI de Toledo (a.638) lleva a cabo una revisión sistemática del caso, emitiendo al efecto el *Exemplar* en cuestión. Para ello los padres piden el conveniente dossier del viejo concilio hispalense –cosa que no logran por haberse perdido los documentos– y recurren a citar a los antiguos acusadores y testigos. El cuadro que nos transmiten sus comparecencias es desolador: declaraciones falsas, otras realizadas bajo amenazas, actas alteradas, testigos interesados o simplemente comprados, eclesiásticos objeto de represalias..., todo ello urdido por Avencio y un sector del clero astigitano contra el obispo Marciano, conjurados en una *fratía* con objeto de hacerse con la cátedra. De la historia de Marciano y Avencio no podemos saber con certeza si estamos ante una corrupción del tribunal eclesiástico hispalense o simplemente ante un error judicial⁸⁴. Sin embargo, sí nos permite afirmar que hay una evidente lucha de poder en la cual la corrupción desempeña un importante papel con la conformación de fraternías, organizando complots para hacerse con la cátedra. A mi parecer, este episodio debe interpretarse como una disputa interna, si bien con conexiones exteriores en su devenir y –tal y como propone L. A. García Moreno– en el marco de una delicada coyuntura política⁸⁵.

Por tanto, en el siglo VII las disputas entre cristianos no son de carácter teológico o dogmático, sino de poder. Frente a todos estos asuntos y problemáticas prioritarias, la herejía, preocupación fundamental en los siglos IV al VI, pasa a ser ahora una temática secundaria en el Sur peninsular. El arrianismo ha sido derrotado doctrinalmente en el siglo IV, y si subsiste en la región hasta al año 589 es sólo como signo de identidad étnica, algo que carece de sentido en el Reino unitario alumbrado en el Concilio III de Toledo. Sólo sabemos de la venida de un obispo acéfalo, Gregorio, a estas tierras. El recién llegado rehúsa la sujeción a cualquier autoridad eclesiástica, a lo que suma una opinión herética al negar la doble naturaleza de Cristo. Inmediatamente se le reconviene mediante el correspondiente certamen⁸⁶. Por otra parte, en esta región las supervivencias paganas hace tiempo que

⁸⁴ R. L. Stocking, “Martianus, Auentius and Isidore: provincial councils in seventh-century Spain”, *Early Medieval Europe* 6-2 (1997) 169-188. Conviene recordar que la sentencia del sínodo hispalense no había sido unánime y que Marciano era sucesor de Fulgencio, hermano de Isidoro.

⁸⁵ L. A. García Moreno, “La oposición a Suintila: Iglesia, Monarquía y Nobleza en el Reino Visigodo”, *Estudios de historia medieval en homenaje a Luis Suárez Fernández* (Valladolid 1991) 193-208.

⁸⁶ *Conc. II Hisp.* c. 12-13 y Br. Renot. 65.

se limitan al mundo relativamente informe de la superstición y las prácticas adivinatorias⁸⁷. Sin embargo, las iglesias se encargan de velar con sumo celo por la pureza doctrinal, pues se entiende que en ésta reside gran parte de la prosperidad del Reino. Así, no es pequeña la atención que dedica Isidoro a la temática. Con motivo del incidente protagonizado por Gregorio redacta un breve tratado sobre la doble naturaleza cristológica. Igualmente, se ocupa de la heresiología en un opúsculo, el *Liber de haeresibus*, además de un libro de sus *Etymologiae*⁸⁸.

Pero, a este respecto, el único peligro real que perdura es el del judaísmo, como demuestra lo acontecido en la *Spania* bizantina a fines del siglo VI. Cuando el obispo Vicente de Ibiza dice haber recibido una carta caída del cielo, su metropolitano Liciniano le reconviene duramente; no tanto por la eventual veracidad de este escrito tenido por Vicente como una reliquia, sino por el contenido criptojudaiizante del mismo: nada más comenzar a leer –“...para la observancia del domingo”– pensó que el escrito movía a judaizar, al promover que tal día nadie preparase la comida o viajara⁸⁹. El propio Isidoro escribe dos libros *Contra Iudeos* a petición de su hermana Florentina, donde se muestra convencido de la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y sus ceremonias, propias –a su decir– de un pueblo decadente⁹⁰. Sin embargo, en el siglo VII las crecientes presiones ejercidas contra la minoría judía, más que por vigilancia de la pureza doctrinal, deben remitirse a un marco de preocupación por el control de toda disidencia y, finalmente, de unificación religiosa de la población. Iniciadas con una tímida regulación recaderiana que no viene sino a recordar la legislación bajoimperial al respecto, da lugar a lo largo de esta centuria a todo un *corpus* normativo que hizo progresivamente insostenible la situación de la población judía hispana⁹¹. Contamos con dos documentos excepcionales de la Hispania más

⁸⁷ Naturalmente esta valoración no excluye prácticas de raíz pagana muy arraigadas en la población. Aunque la legislación civil y eclesiástica del Reino abunda en referencias genéricas a la idolatría, difícilmente pueden ser referidas a un politeísmo articulado, al menos en la región de estudio: no se encuentran referencias al respecto en los sínodos béticos, como tampoco en el concilio IV de Sevilla, presidido por Isidoro. S. McKenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up the fall o the Visigothic Kingdom* (Washington 1938); P. C. Díaz, J. Torres, “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)”, *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania* (Vitoria 2001) 235-261, con interesantes y acertados planteamientos metodológicos; R. Sanz, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua* (Madrid 2003); J. A. Jiménez Sánchez, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra* 57 (2005) 47-78.

⁸⁸ A. Valastro, *Herejías y sectas en la Iglesia Antigua. El libro de las Etimologías de Isidoro de Sevilla y sus fuentes* (Madrid 2000).

⁸⁹ Lic. Ep. 3.2. R. González Salinero, “Ut nos iudizare compellat. La responsabilidad episcopal de Liciniano de Cartagena ante la influencias judaizantes”, *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica* (Barcelona 2000) 605-608; J. Amengual, *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarracónense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)* (Granada 2008) 171-178.

⁹⁰ Is. *Adu. Iud.* 2 proem.

⁹¹ B. Saitta, “I Giudei nella Spagna Visigoda. Da Recaredo a Sisebuto”, *Quaderni Catanesi* 3 (1980) 221-263; C. Martín, “La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo”, *Marginales sociales y religiosas en la Hispania tardorromana y visigoda* (Madrid-Salamanca 2013) 221-241.

meridional sobre los inicios de esta legislación antijudía. El primero es una constitución del rey Sisebuto (a. 612), según la cual se encomienda a los obispos de Martos, La Guardia y Córdoba la erradicación de la esclavitud de cristianos con amos judíos. La Iglesia colabora gustosa en tan –al decir de la ley– deleznable como reprobable práctica⁹². Es importante que se promulgue una ley como ésta, con carácter particular y referida a una zona concreta, Medio y Alto Guadalquivir, delatando que la región cuenta con una importante presencia de aljamas. Pero la normativa no sólo responde a una realidad demográfica y a motivos religiosos, sino que muy posiblemente busca impresionar a los imperiales con una demostración de fervor piadoso ante una inminente ofensiva en la región, delatándose así una vez más la mixtura de lo religioso con el oportunismo político⁹³. En todo caso es una primera norma dictada por Sisebuto, que endurece posteriormente su legislación antijudía al iniciar la triste política de bautismos forzados que habrá de marcar todo el siglo VII⁹⁴. Isidoro elogia el celo religioso del monarca, pero no puede por menos que repudiar su deseo de atraer a los judíos a la correcta doctrina por la fuerza y no por la razón⁹⁵. Sin embargo, no debemos exagerar la incidencia real de esta normativa en sus momentos iniciales, según testimonia el segundo de nuestros documentos. Un concilio hispalense, cuyas actas se han perdido, condena una práctica muy significativa por demostrar que la persecución judía no cuenta con el respaldo popular: se trata allí de cristianos que, fraudulentamente, alquilan a sus propios vástagos para hacerlos pasar por hijos de los judíos, burlándose así la legislación que obliga a bautizar a éstos⁹⁶.

Finalmente, las iglesias meridionales se han conformado en unas organizaciones capaces de dirigir la vida de las poblaciones, aportándoles su protección, pero también legitimando el orden económico y social existente, marcado por unas relaciones verticales y profundamente desiguales, e incluso excluyentes. Cooptación aristocrática de la jerarquía eclesiástica, consolidación orgánica y lucha por su dominio, relevancia política, económica y cultural, control social e ideológico..., son características tempranas del cristianismo y las iglesias de esta región, que junto con su pensamiento jurídico y el respeto al orden socio-económico conforman las improntas de estas iglesias de tradición hispanorromana en la Iglesia visigótica, y con ella en el propio Estado.

Y sin embargo, llegado este estadio, las mismas razones que han contribuido a la plenitud de las iglesias del Sur peninsular, harán que pierdan protagonismo:

⁹² L.V. 12.2.13. La norma se completa con L.V. 12.2.14. Sobre el alcance de ambas, L. A. García Moreno, *Los judíos de la España Antigua* (Madrid 2005) 76-77.

⁹³ L. A. García Moreno, *Historia de la España Visigoda* (Madrid 1989) 150.

⁹⁴ R. González Salinero, *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo* (Roma 2000).

⁹⁵ Is. *Hist. Goth.* 60. Resumen de los variantes juicios de Isidoro en A. Barcalá, *Biblioteca antijudaica de escritores eclesiásticos hispanos II: siglos VI-VII. El reino visigótico de Toledo. Parte Segunda. Autores y textos* (Madrid 2005) 358-360.

⁹⁶ *Ex Concilio Spalantino* 10 (Decretales Pseudo-isidorianae). R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia* (Barcelona 2006) 227-236.

las circunstancias históricas, que les propiciaron una personalidad casi específica y un esplendor inusitado, cambian ahora, desplazando el interés político hacia el Centro y Norte peninsulares. En el destino de Oppila, que es herido en una campaña lejos de su patria cordobesa, a la que sólo regresa para descansar en la oscuridad de la sepultura⁹⁷, podemos ver un símil de la propia estrella de las iglesias objeto de este estudio. Tras alcanzar la gloria y servir a la Iglesia del Reino de Toledo, quedan en penumbra –al menos en la documentación– en la segunda mitad del siglo VII. Tal vez sea el tributo a pagar una vez obtenida su normalización en un contexto más amplio, dejando ahora que brillen otras como la de Toledo, conformada a su imagen y semejanza. No obstante, aun en sombras hay una realidad poderosa, como se demostrará con ocasión de la invasión arabo-beréber y, sobre todo, en la propia Hispania musulmana.

⁹⁷ *CIL* II²/7, 714. E. Moreno, “La representación épica del combate y de la muerte del guerrero en epitafio de Opilano (año 642)”, *Habis* 42 (2011) 299-316.

