

LA ACULTURACIÓN COMO MODELO DE TRANSICIÓN SOCIAL: LOS MECANISMOS DE LA CRISTIANIZACIÓN

F. NOVOA PORTELA
ENRIQUE PÉREZ CAÑAMARES

SUMMARY

This communication intends to present a theoretical model which can be applied to the process of Christianization in the Iberian Peninsula. We began with the study of the processes of aculturation: external processes (changes, violent or not, of the social groups in power) and an internal process (the rise of a new social class to power).

We believe that Christianity is the principal agent in the process of aculturation, and it could be considered as an internal process, except in certain regions in the North of the Peninsula where it presents an external character due to the prevalence of certain modes of pre-Roman production, and as a consequence the process of Christianization in these regions is not as rapid, nor as pacific, as once believed.

INTRODUCCIÓN

Al abordar un enunciado como el que hemos propuesto para nuestro trabajo, cuyo carácter eminentemente teórico salta a la vista, es difícil determinar el límite al que debemos retrotraernos en la precisión de las premisas teóricas sin que las bases de partida nos alejen del objeto de estudio.

En un estudio previo a Mérida nos hemos limitado a sentar las bases del modelo teórico con el fin de abordar posteriormente la correspondiente aplicación de aquel al proceso de cristianización en Mérida que a nuestro juicio puede resultar ejemplificador del acaecido en el conjunto del Imperio.

En cualquier caso creemos necesario hacer algunas anotaciones previas acerca de la caracterización de dos modelos de aculturación que nos aproximen al problema.

Históricamente hemos optado por dividir los procesos de aculturación en dos grandes grupos. Los procesos «externos» en los que una formación social actúa sobre otra formación social dada sin que existan relaciones económicas o sociales significativas entre ambas previas al contacto.

La formación social agente de la aculturación incide, bien sobre las estructuras económicas impulsando cambio en las fuerzas productivas, que a la larga generarán en consecuencia cambio en las relaciones sociales y en la estructura de clases, o bien actúa (por lo común, violentamente) sobre esas relaciones sociales, sustituyendo los grupos dominantes en las sociedades aculturadas y sus ideologías por los grupos e ideologías propios de las sociedades agentes del proceso.

En un segundo grupo incluiríamos los procesos «internos», en las que la aculturación se produce como consecuencia del ascenso de un nuevo bloque de clases a la cúspide de la sociedad. Puede tratarse o no de fenómenos revolucionarios, pero, en cualquier caso, las pautas culturales impuestas por los antiguos grupos sociales en el poder, son sustituidas por otras nuevas que a su vez actúan como factor dirigente en las relaciones sociales de dicha formación social.

Evidentemente, la nueva dominación ideológica no es ajena a la modificación de las estructuras económicas y políticas.

La cristianización, a partir del siglo III en que se modifican las antiguas bases esclavistas, es eminentemente un proceso de aculturación de carácter interno. Con una salvedad, la pervivencia de modos de producción prerromanos y las correspondientes supervivencias de pautas económicas, culturales e ideológico-religiosas indígenas, nos lleva a pensar que la cristianización debió tener una componente externa respecto de estos grupos sociales más o menos marginados de la economía y la política de la Hispania Romana.

Como veremos, si la romanización fue en la Península un proceso, no tan extenso ni profundo como se piensa, la cristianización no pudo tampoco desarrollarse tan rápidamente como opinan algunos autores, sino que precisamente en la dialéctica generada entre las nuevas-relaciones sociales feudales y estos modos de producción residuales, hay que buscar las claves de un proceso de cristianización tardío, lento y plagado de sincretismos religiosos y culturales.

TEMA

Enfrentarse a los estudios de los procesos de aculturación y en particular al proceso de expansión del Cristianismo en la Hispania Romana, requiere poner en marcha unas herramientas metodológicas complejas que no solamente pueden extraerse del análisis de los mismos fenómenos que tratamos de analizar sino que por el contrario, se hace preciso acudir a los recursos que nos han proporcionado el estudio de fenómenos más recientes de la Historia en los que bien determinados grupos sociales o bien formaciones sociales o Estados han actuado como agentes de aculturación sobre otros grupos sociales o naciones sometidas.

¿Cuáles son estas herramientas metodológicas a las que aludimos?

En primer lugar debemos determinar en cada fase, en cual de sus facetas estudiamos el fenómeno de la cristianización. Existe un componente político en la medida que el cristianismo es ya en los siglos III y IV un partido político y en consecuencia el aglutinante organizativo e ideológico del que se valen determinadas clases del bloque dominante en el Imperio para realizar en el terreno del Estado y en gran medida contra el Estado, sus propios intereses económicos y sociales.

De manera, que este plano de análisis, nos lleva directamente hacia dos nuevos ámbitos del problema de la cristianización, el primero obliga a determinar cuales son los grupos que dirigen ese proceso de lucha de clases en el Bajo Imperio y la naturaleza de los intereses económicos que defienden y en segundo lugar estudiaremos como se comportan esta clase o bloque de clases en relación con los grupos sociales dominados.

Aquí debemos detenernos a tratar otras ramificaciones de la cuestión que siguen afectando, a la infraestructura económica ya que, no podemos hablar de actuaciones políticas y de intereses económicos homogéneos para la Hispania Romana, puesto que sabemos que, si bien, como diócesis hispaniense la Península formaba parte del sistema político y económico del Imperio, también sabemos que la Hispania es el marco geográfico y político de una formación social en la que coexisten un modo de producción, que es dominante, (el esclavista) y unos modos de producción residuales (comunidades prerromanas). o emergentes (feudalismo) que se manifestarán en constante tensión con aquél.

Pero debemos descender aún más en esta escala de complejidad de los fenómenos económicos ya que las relaciones que se producen entre estos modos de producción no son similares en el espacio. Determinadas zonas como el Norte de la Península, presentan características particulares en relación a la Bética.

Las estructuras de clases, las relaciones sociales y por lo tanto la lucha política en el seno de estos modos de producción residuales se manifestarán en los siglos III y IV como agentes que han de intervenir, en algún momento decisivamente, en los conflictos de las clases dominantes (Bagaudas).

En otro plano la expansión del cristianismo es necesario contemplarla como un fenómeno de lucha ideológica que escapa en un punto a las correspondencias estrictas que hasta ahora hemos establecido en el campo de los modos de producción. Queremos aquí introducir en el terreno de los conceptos que hemos venido enumerando el de la autonomía relativa de lo ideológico.

El cristianismo es utilizado como arma ideológica en la lucha política. En este proceso de apropiación por unas clases pierde determinados rasgos, modificándose otros hasta el punto de que pasa de ser la religión perseguida por el Estado a convertirse en manos del Estado en una religión perseguidora que equivale a decir destructora de las bases ideológicas sobre las que se asentaban las antiguas relaciones sociales, y sobre las que se establecen unos nuevos vínculos a lo largo de los siglos IV y V y en adelante.

Es precisamente en dicho proceso de conversión, de ideología marginal a ideología dominante, donde podemos analizar el fenómeno de la autonomía relativa de las ideas por el cual, pervivirán y resistirán las viejas ideas y religiones paganas en los grupos hispanorromanos y se van a prolonga en el tiempo las religiones y las culturas prerromanas más allá del progresivo debilitamiento de los modos de producción en las que surgieron.

EL CRISTIANISMO COMO PARTIDO POLÍTICO EN EL IMPERIO

Algunos autores como Kovaliov¹ han reconocido más o menos explícitamente el carácter de partido político que adoptan los primeros núcleos cristianos a medida que se produce su expansión desde el Medio Oriente.

1 KOVALIOV, S. I.: «El vuelco social del siglo III al V en el Imperio Romano de Occidente» dentro de *La transición del esclavismo al feudalismo*. Editorial Akal, 1981.

Para Kovaliov, el cristianismo atraviesa por tres fases, definidas por la composición social, mayoritaria de sus miembros. En una primera fase, la ideología dominante correspondería a los estratos más bajos de la sociedad. Su situación política sería la de un grupo marginal e ideológicamente una de tantas religiones más o menos toleradas por el Imperio. Una segunda fase, que coincidiría con el el siglo II, se caracteriza por la prevalencia entre los cristianos de la población urbana y las clases medias. Finalmente, a partir de la crisis del siglo III, las filas del cristianismo se verían nutridas por estratos cada vez más altos de la sociedad incluidos los grandes terratenientes.

F. W. Walbank² relaciona, de forma similar a Kovaliov, el abandono de los aspectos más revolucionarios del cristianismo con los cambios de la composición acaecidos en el seno de las organizaciones cristianas.

Incluso autores, con una perspectiva historicista del fenómeno que nos ocupa, como W. H. C. Friend³ ponen en boca del obispo Ambrosio que «los miembros de las profesiones liberales podían catalogarse entre las filas de los cristianos».

Perry Anderson⁴ destaca otros factores definitorios del carácter político de las organizaciones cristianas; mantiene que la Iglesia contribuyó al debilitamiento del Imperio, y lo hizo no por sostener una doctrina desmoralizante o unos valores extramundanos (ideológicos) sino por un enorme valor mundano: el vasto aparato clerical organizativo y burocrático de la Iglesia.

Brevemente hemos podido observar que acentuando uno u otros rasgos la mayoría de los autores que tratan el problema lo abordan desde un punto de vista, al menos inicialmente político.

Si hacemos una sistematización de los rasgos que definen la estructura de un partido político moderno, quizá nos acerquemos a una de las claves de la expansión y triunfo del cristianismo en el imperio Tardío.

Un partido político se define como una organización cuyo objetivo es la conquista del poder político para colocar a éste al servicio de los intereses de una clase social determinada. Independientemente del origen de clase de sus miembros, un partido difunde interna y externamente la ideología de las clases cuyos intereses mantiene estratégicamente al margen de los vaivenes tácticos impuestos por los cambios en la correlación de fuerzas entre las clases de la formación social en la que opera.

En un partido político en el que la extracción de clase de sus miembros es diversa se genera una lucha de líneas que reproduce en el seno del partido la lucha de clases que manifiesta la propia formación social en su conjunto.

De manera que, establecidos estos rasgos, creemos que básicamente el éxito final del cristianismo reside precisamente en que sus formas de organización resultaban adecuadas a la subversión del orden político, y su ideología en principio interclasista que los hacía útil a los fines de grupos sociales diversos y enfrentados socialmente.

Los testimonios de la época nos muestran que en el seno de la Iglesia se produce una lucha

2 WALBANK, F. W.: *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio romano de Occidente*. Alianza Universidad Madrid, 1987.

3 FRIEND, W. H. C.: «El fracaso de las persecuciones en el Imperio Romano» dentro de *Estudios sobre la Historia Antigua*. Akal, 1981.

4 ANDERSON, Perry: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo. Siglo XXI*, 1984.

de líneas políticas que evidencia la propia lucha de estrategias entre cristianos que defienden intereses de clase muy distintos.

Maier⁵ dice al respecto que «la posición de la Iglesia respecto al orden político de la época no fue nunca unitaria. La relación dialéctica con el mundo de una parte de la cristiandad determinó también el pensamiento de la Iglesia sobre la realidad sociopolítica y sobre las normas de comportamiento político-social de un súbdito cristiano».

Así Tertuliano afirma que nada es más extraño al cristiano que el estado, mientras que Eusebio considera necesaria para la Salvación la unión del Imperio y el Evangelio.

EL CRISTIANISMO EN LA LUCHA DE CLASES EN EL BAJO IMPERIO

Dice Stajerman⁶ en su texto «La Caída del Régimen esclavista» que «la esclavitud nunca fue abolida como tal», de hecho «la nueva clase en formación, la de los propietarios terratenientes no se opuso... con claridad e intransigencia a los antiguos propietarios de esclavos... en parte porque habían surgido del seno de los esclavistas, pero sobre todo porque no estaban interesados en la abolición total de la esclavitud.

Estas clases en ascenso deben su hegemonía política respecto a los restantes grupos del bloque dominante a los cambios económicos que autores como Vigil⁷ centran «en la extensión que iban adquiriendo los latifundios fuera del territorio administrado por las ciudades y la consecuente debilidad de estas últimas», lo que implica según afirma R. Teja⁸, que se está produciendo un cambio de destino y distribución de la riqueza. «Acompañada de una profunda transformación en las relaciones entre el campo y la ciudad».

Parece claro que en función de estos cambios económicos una nueva clase emergida del grupo de clase de los esclavistas pugna por hacerse con el poder político en un proceso de cada vez mayor autonomía económica, política y militar de los latifundios, auténticos estados dentro del estado.

¿Qué relación tienen esas clases o en particular esta clase de terratenientes con el cristianismo?

Si hacemos una somera revisión de mártires y notables cristianos aparecen nombres como Eulalia, Eusebio (teólogo de la corte de Constantino) etc. que pertenecen a los grupos sociales que nada tienen que ver con los primeros mártires ni con su extracción social.

En el año 324 Constantino hace de la Iglesia Cristiana la religión oficial del Imperio, no porque la mayoría de sus súbditos se hubiera cristianizado absolutamente, ni siquiera, como lo demostrará más adelante la reacción de Juliano, todo el bloque dirigente romano fuera cristiano, sino porque los terratenientes tenían ya fuerza suficiente para imponer y demostrar al estado que la organización, la ideología y la dirección política de la Iglesia eran necesarias a la gestión política del Imperio. Un detalle esclarecedor de esta pugna dentro del bloque dominante, la detalla A. Bernardi⁹ «que las disposiciones de Juliano, implicaban que este emperador reconoció plenamente el peligro que tendría para toda la estructura del estado la formación de grandes

5 MAIER, F. G.: *Las transformaciones del mundo mediterráneo s. III-VIII*. Siglo XXI, 1981.

6 STAJERMAN, E. M.: «La caída del Régimen esclavista» dentro de *La Transición del esclavismo al feudalismo*. Akal, 1981.

7 BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*. Ariel, 1984.

8 TEJA, R.: «Economía y sociedad en el Bajo Imperio», en BLÁZQUEZ, J. M. y otros: *Historia de España*.

9 BERNARDI, A.: «Los problemas económicos del imperio romano en la época de sus decadencia» dentro de *La decadencia económica de los Imperios*. Alianza Universidad, 1985.

propiedades rurales». Parte de estas disposiciones consistían en devolver a las ciudades tierras que habían pasado a manos de los grandes terratenientes. La reacción de Juliano fracasó y el triunfo de la nueva clase de terratenientes fue total.

CRISTIANIZACIÓN Y MODOS DE PRODUCCIÓN PRERROMANOS

Dicen Barbero y Vigil, refiriéndose a las perduraciones de la vida indígena en la Hispania Romana «La dominación romana no logró romper en gran parte del Norte de España, la organización social existente y que, por lo tanto, la sociedad evolucionó en estas sociedades de modo distinto al que lo hizo en las mas romanizadas...». «La organización social de la España prerromana era la tribal».

No hay razones para pensar que en los siglos III y IV dicha situación se hubiera modificado sensiblemente, más bien parece todo lo contrario. La revuelta de los bagaudas en el Norte. fueron la expresión de un doble sentimiento que afectaba a los pueblos no-romanizados de la Hispania. Por una parte la presión de los terratenientes creando unas relaciones de feudalización que amenazaban el status más o menos autónomo de las comunidades rurales prerromanas.

Por otra parte, dicha presión sobre las bases económicas de estos pueblos, llevaba pareja la aculturación romanizadora que pronto se transformó en intentos de cristianización de las tribus de la Celtiberia y el Norte.

Dice Caro Baroja¹⁰ «El resto de la Península produce una sensación de hermetismo cuando no de oscuro predominio de lo indígena de tipo arcaico».

La romanización siguió un proceso que afectó a las poblaciones prerromanas integrando las bases económicas de estos pueblos a la economía del Imperio. Estos cambios económicos suponen como en el caso de la Bética, la liquidación de las formas indígenas de organización cultural y religiosa, al margen de que tal proceso diera lugar a casos de sincretismo religioso y cultural, más o menos perdurable en virtud de la propia autonomía relativa de las ideas en los pueblos.

En otras zonas como en el Norte, cuyo ámbito podría extenderse a buena parte de la antigua Celtíbera, la romanización fue un fenómeno limitado al control de las fuentes de materias primas o como dice Barbero y Vigil «Grupos tribales, siguieron conservando su antigua organización respetada por los romanos, como sucedió en la Tracia... También podía ocurrir que llegaran a convertirse en colonos de latifundios poseídos por romanos o por miembros de la aristocracia romanizada».

En todo caso, solamente un sector de los grupos sociales dirigentes pudo verse integrado en el estrato social romanizado manteniéndose los antiguos dioses, las viejas relaciones sociales y las propias bases económicas.

Si la romanización siguió este proceso, la cristianización no pudo ser un fenómeno muy diferente. Por el contrario la crisis del siglo III, fortaleció la relativa independencia de estos pueblos agudizada por los procesos de feudalización en curso. Bárbaro y Vigil abundan en este sentido «Las rebeliones bagáudicas se dieron allí donde las masas de la población conservaban aún su viejo sistema social¹¹».

La cristianización de los pueblos prerromanos tuvo necesariamente que ir acompañada de

10 CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*. Siglo XXI.

11 BARBERO, A. y VIGIL, M.: op. cit., pág. 45.

actuaciones más o menos violentas de las terratenientes y de su lentitud son buena prueba tanto el despliegue de las tropas visigodas en los siglos V, VI y VII, como la pervivencia de organizaciones culturales y religiosas indígenas hasta bien entrada la Baja Edad Media.

CONCLUSIÓN

No hemos querido más que apuntar brevemente el enunciado de los problemas. Pero estamos convencidos que los datos arqueológicos e historiográficos pueden ser en algunos casos satisfactoriamente reinterpretados a la luz de algunos criterios metodológicos empleados.

En este sentido esta comunicación es parte de futuros trabajos de investigación sobre la diversidad de modelos que el cristianismo como fenómeno de aculturación adoptó en la Península.