

O PRISCILIANISMO NA HISTORIOGRAFÍA GALEGA

Por Álvaro R. ARIZAGA CASTRO

Resumen: O presente traballo tenta analizar o tratamento por parte das diferentes tendencias da historiografía galega do personaxe histórico de Prisciliano e tódolos fenómenos con el relacionados, dende as primeiras referencias da historiografía eclesiástica ata a actual revitalización dos estudos sobre o tema, prestando especial atención á visión do nacionalismo galego e destacando ante todo o xeito no que os condicionantes ideolóxicos influíron nos historiadores e estes, asimesmo, influíron e seguen a influir na visión ou visións que unha sociedade ten dun fenómeno histórico.

Palabras clave: Prisciliano. Herexía. Mitos historiográficos. Nacionalismo galego.

Abstract: The present work tries to analyse the treatment of the historical character of Priscillian and every happenings concerning to him in the different streams of Galician historiography, from the first references in ecclesiastical historiography to the actual «revival» context, paying special attention to the Galician nationalism view and pointing out above all the manner in which ideological conditionings had an influence on the historians and these, likewise, had and go on having an influence on the perspective or perspectives that a society has about an historical phenomenon.

Key words: Priscillian. Heresy. Historiographic myth. Galician Nationalism.

En primeiro lugar, teño que facer pública e agradecer a colaboración e o apoio prestados polo profesor Pedro López Barja de Quiroga na dirección do traballo academicamente dirixido que constitúe o núcleo deste artigo, sen quen o mesmo nunca vería a luz.

Se temos en conta que a meirande parte das discusións científicas e intelectuais son debidas máis a confusións lingüísticas e conceptuais que a posturas indisociables, a primeira labor que debería afrontar é a explicación dos conceptos básicos que se pretenden analizar, empezando polos que configuran o título. Ó falar de «priscilianismo» non estou a referirme á doutrina impartida polo personaxe, suposto herexe, do s.IV coñecido como Prisciliano, nin á reinterpretación posterior das súas doutrinas, nin ó que consideraron os historiadores protestantes ou os nacionalistas galegos que constituía o priscilianismo, senón a unha mestura de todo iso e algo máis: o priscilianismo pode ser considerado un ámbito conceptual relacionado, de múltiples formas, co personaxe de Prisciliano, no que cada época e cada contexto histórico verá o que queira ver dentro do que o rexistro histórico lle permita. A propia multiformidade do que pode ser chamado «priscilianismo» é o que motiva este estudio historiográfico e, en definitiva, o principal dos seus obxectos de análise: que é (ou que foi, ou que será) o priscilianismo é a pregunta que sustenta a base deste traballo.

En segundo lugar é necesario definir o que entendo por historiografía galega:

como tal considerarei a historiografía escrita en galego, pero tamén a historiografía producida noutros idiomas nese ámbito tamén multiforme e variable que a grandes rasgos coñecemos como Galicia. Por suposto, é moi discutible que a etiqueta «historiografía galega» sexa a mellor para conceptuar unha determinada obra histórica: pode selo para identificar e encadrar a Historia de Galicia de Vicetto, aínda que esté escrita en castelán, pero tal vez non para encadrar os estudos sobre a catedral de Santiago de López Ferreiro, insertos nunha tradición de historiografía eclesiástica. Ademais, cabe preguntarse se está xustificada a «creación» dun concepto de historiografía galega como algo sustancialmente diferente a outras historiografías. De tódolos xeitos, o problema desa disociación queda solventado na praxe pola necesidade de introducir a explicación no seu contexto intelectual, e incluso no seu marco teórico científico, sobre todo tendo en conta que os principais avances no seu estudio proceden de autores estranxeiros. Por iso, e pese ás limitacións que proporciona o coñecemento indirecto, vereime obrigado a tratar o marco xeral historiográfico.

Queda tal vez por definir as razóns da elección deste tema como obxecto de traballo: poderían argumentarse unha chea de motivos de índole persoal, académica... ou a importancia do tema dentro do seu contexto da antigüidade tardía peninsular, pero tamén ó longo da historia como debate doutrinal e na actualidade como elemento presente na mentalidade colectiva galega: pero o fundamental é que este traballo, en definitiva, non é máis que unha obra historiográfica, e forma parte do que chamarei «priscilianismo como fenómeno sociolóxico» na actualidade. Ó revisar os estudos sobre o priscilianismo, actuais ou pasados, vereime obrigado a describir as súas afirmacións pero o mesmo tempo pensar por que o din e por que están influenciados, e o mesmo tempo debería analizar-me a min mesmo, por que o digo e por que xorde o meu traballo: case é unha triple análise, que pon en xogo as mesmas regras de creación historiográfica.

Un aspecto fundamental para entender o aspecto máis «práctico» do traballo é o problema da enorme abundancia bibliográfica referido ó tema: na experiencia de traballo fíxose patente de que modo un investigador pode chegar a afogar nas augas que manan das fontes bibliográficas. Hai que ter tamén en conta que o intento final de realizar unha aproximación á socioloxía contemporánea amplía enormemente o tipo e cantidade de posibilidades de análise.

Por esta razón, a inevitable selección da información empregada é tal vez demasiado restrictiva. Poden quedar por facer análises exhaustivas dalgunha obra importante, ou afondar nunha determinada corrente interpretativa, pero neste caso preferín deixar de lado autores non excesivamente orixinais para poder abarcar unha perspectiva xeral, tomando aportes de (case) tódalas épocas e tradicións, no intento de comprender a globalidade do priscilianismo como «mito historiográfico».

Por outra banda, ó mesmo tempo que a bibliografía é abundante, tamén é selectiva: as revisións historiográficas non son especialmente abundantes, sobre todo as referidas á historiografía non galega. Nese aspecto, poderá advertirse ó longo da exposición unha excesiva pero consciente dependencia dos magníficos artigos de María Victoria Escribano (ESCRIBANO, 1991 e 1996), unha das pou-

cas aproximacións ó fenómeno verdaderamente sintéticas e xerais. O percorrido historiográfico está, na súa maioría, baseado nas súas conclusións, polo que evitarei a repetición constante da súa cita advertindo que se trata da base de boa parte da análise.

1. O PRISCILIANISMO COMO MITO HISTORIOGRÁFICO

O obxectivo ideal do traballo era introducir a exposición sobre o priscilianismo e a súa historiografía nun contexto amplo de «creación dun mito historiográfico»: estenderse neste senso é inabarcable para un estudio destas características, pero sería interesante destacar como este caso é un bo exemplo dos procesos de construción de «mitos» historiográficos: as causas, evolución, función, pervivencia, morte ou continuidade e os seus motivos, a presenza na sociedade, etc, son os algúns campos de análise entre os posibles. Sen embargo, o meu análise, por ser parcial e centrado no caso concreto do «mito priscilianista», carece dunha reflexión xeral e dunha análise comparativa con outros mitos historiográficos, nun traballo pendente tal vez pouco tratado na bibliografía dende o punto de vista teórico (un posible paralelo sería a obra de Etiemble *Le mythe du Rimbaud. Structure du mythe*, publicado en París pola Librarie Gallimard en 1952).

A consideración do priscilianismo como «mito historiográfico» pode ser unha decisión controvertida dende o punto de vista do estudio dos mitos. Xa queda dito que resta por facer un estudio teórico sobre os «mitos» historiográficos, e tamén sobre a aplicación dese termo a un contexto ben distinto do que o viu nacer. Pola miña parte, a miña aplicación desa palabra (que empregarei entre comiñas para evitar susceptibilidades e significar a súa inconcreción) deriva do feito do aproveitamento do tema polos historiadores para propósitos diversos, extraendo conclusións sobre o fenómeno ben diverxentes segundo os intereses de cada momento e contexto, de xeito consciente ou inconscientemente subxectivo (incluso para os parámetros da pouco obxectiva disciplina histórica). Nese senso, un mito historiográfico podería ser definido coloquialmente como un tema historiográfico recorrente dentro dunha determinada tradición historiográfica no que predominan a subxectividade e os intereses derivados do seu emprego antes ben que a obxectividade e os intereses estritamente científicos (que, por suposto, nunca o son de xeito pleno). A través da análise da evolución da historiografía en relación co priscilianismo tratarei de amosar neste traballo en que medida o priscilianismo, o seu estudio e a mentalidade colectiva suscitada en torno a el, teñen sido, ata hai pouco tempo, case máis froito do presente que dos datos históricos do pasado. Ou, por dicilo con palabras de M. V. Escribano (ESCRIBANO, 1991, p. 137), «en que medida o tratamento historiográfico de Prisciliano e o priscilianismo é tributario do tipo de aproximación mediatizada que denuncia Van Berchem», é dicir, que «todo historiador, na súa labor como tal, é fillo da súa época (...) máis aínda, o subxectivismo atopa no ámbito da historia das relixións o seu terreo de aplicación máis fértil», sobre todo cando se fala de cristianismo e de asuntos de definición doutrinal, é dicir, do debate

ortodoxia/herexía. O priscilianismo é en certa medida unha «excusa» moi válida para diversos intereses, como elemento multiforme e aproveitable por todos, precisamente pola súa mesma ambigüidade: adiantando parte das conclusións, un dos factores que ocasiona esa pervivencia do tema pese ás súas variacións é a ambigüidade relativa das fontes comparada coa súa extraordinaria amplitude en relación co período e contexto histórico analizados.

En certa maneira, o priscilianismo como «mito» historiográfico é comparable coa análise que C. Renfrew (a través de RUIZ-ZAPATERO, 1991, pp. 8-9) fai do «mito» do celtismo, en diversas «capas» que se suceden e superpoñen. Do mesmo xeito, poderíamos distinguir a grandes rasgos o priscilianismo do propio Prisciliano, o priscilianismo posterior á súa morte, as diferentes interpretacións teolóxicas, católicas ou protestantes, a interpretación do nacionalismo galego, o que algúns autores consideran «pervivencias priscilianistas» nas tradicións campesiñas contemporáneas, etc. Con respecto á historiografía galega, algunhas das preguntas básicas ou hipóteses de partida son as que tratan de contestar por que dende unha óptica nacionalista se adopta o priscilianismo como tema e «mito» historiográfico, ademais das razóns e a descrición da súa pervivencia incluso ata a actualidade, sinalando as transformacións que se teñen sucedido.

Ó desenvolver un percorrido pola historiografía tratarei de non criticar as posicións sobre o priscilianismo ó longo do tempo para rematar concluíndo cal é a posición «acertada» (a miña, por suposto), a verdade histórica, como cumio do progreso. O fundamental non é delimitar xuízos, negativos ou positivos, senón máis ben delimitar a función cumprida pola historiografía priscilianista en cada momento: aínda que en determinados momentos sexa inevitable expresar xuízos de valor acerca do maior ou menor grao de obxectividade e/ou manipulación dos datos, evitarei na medida do posible consideracións como as que fai Escribano en determinados momentos, por exemplo cando critica en bloque e de xeito un pouco excesivo, ó meu parecer, a historiografía nacionalista galega (ESCRIBANO, 1991, p. 150). Pero iso tampouco significa quedar no mero reconto historiográfico, senón tentar pasar á «historia teórica» da que fala Bermejo Barrera (BERMEJO, 1993), buscando a explicación do contexto, e incluíndome a min mesmo nese mesmo contexto, para chegar ós procesos que dan lugar á construción do obxecto historiográfico. Neste caso, o priscilianismo é o obxecto historiográfico construído a través dunha determinada «sensibilidade», «entendemento», «razón» e «imaxinación históricas»: os cambios nestas facultades ó longo do tempo son os que determinan os cambios no que se considera documento histórico acerca do priscilianismo, nas preguntas a eles plantexadas, nos conceptos empregados, nas pretensións intentadas...

Por outra banda, temos aínda que considerar unha segunda acepción do concepto de «mito historiográfico», na medida en que o termo alude tamén a unha serie de ideas que, superando o ámbito estritamente académico, adquieren relevancia dentro do que podemos denominar a «mentalidade colectiva» dunha determinada sociedade. Neste caso, pódese considerar que o priscilianismo ou ten categoría de «mito historiográfico» para boa parte da sociedade galega actual ou está en proceso crecente de adquirila. Esta circunstancia levoume a

unha imprescindible ampliación do traballo máis aló dos límites habitualmente considerados para unha revisión historiográfica. O estudio actual, «como fenómeno sociolóxico», do penúltimo punto do traballo é máis ben un estudio sociolóxico, de mentalidades, que estrictamente historiográfico. Por suposto, trátase tan só dunha aproximación, limitada dende o seu inicio por deficiencias metodolóxicas, pero deixar de lado as implicacións da historiografía galega sobre o priscilianismo na actualidade (aínda que, repito, non constituía estrictamente un estudio «historiográfico») significa deixar de lado o que semella o aspecto máis importante do traballo. A continuidade do priscilianismo como «mito» na conciencia colectiva, a súa multiformidade, o modo no que pervive, probablemente no seu maior auge, son as razóns que explican a súa inclusión neste traballo: de feito, un estudio historiográfico quedará sempre incompleto se non se pregunta o que pode aportar para o coñecemento do presente en tanta medida como sobre o pasado. Do mesmo xeito que trata de delimitar o valor, a función e o modo no que se desenvolveron os estudos históricos, tamén deberá explicar o valor, a función e o modo no que se desenvolve o seu traballo no contexto actual. En definitiva, incluír ó final un pequeno análise sobre unha obra de Xosé Chao Rego publicada no ano 1999 ou sobre artigos de periódico aínda máis recentes implica facer un estudio sobre min mesmo, sobre as razóns polas que estou escribindo este mesmo traballo.

A descrición historiográfica desenvolverase a partir de criterios basicamente cronolóxicos, diacrónicos, e non tanto estruturais e diacrónicos: o «mito historiográfico priscilianista», como o mesmo priscilianismo, sofre numerosas transformacións, o cal xustifica a case imprescindible explicación cronolóxica. A división en etapas tenta simplificar os principais períodos nos que poderíamos dividir a historiografía galega, pero tamén en parte toda historiografía, sobre o priscilianismo: as tres primeiras constitúen un repaso ó que podemos denominar estrictamente correntes ou obras historiográficas, a última é «sociolóxica», por chamala dalgunha maneira, e centrase no momento presente. Non quere dicir que anteriormente a aparición de obras historiográficas non constituía un fenómeno sociolóxico: o que sucede é que ata hai relativamente poucos anos, a reivindicación do priscilianismo, como a reivindicación nacionalista en certa medida, foi un asunto de elites intelectuais ou, alomenos, círculos sociais relativamente reducidos. A conversión de Prisciliano e do priscilianismo nun «mito historiográfico», nun «fenómeno sociolóxico» a grande escala, no segundo senso é, sobre todo, actual, acadada en boa medida por procesos iniciados co anterioridade, que só agora ven reflectir os seus froitos dun modo global, gracias ós medios de comunicación de masas é á extensión da educación, básica e tamén superior, entre a maioría da poboación.

Tendo en conta o anterior, no fai falla afirmar que o priscilianismo ten sido, por diversas razóns, un tema de longuísima tradición historiográfica. Nin moito menos se pode pensar que a relativa abundancia do seus estudos se debe en exclusiva a que foi resaltado por autores galegos como mito nacionalista. En realidade, a maior parte do debate e as principais liñas de análise proceden de autores estranxeiros. As causas da extensión, temporal e espacial, cuantitativa e cua-

litativa, do seu estudio son, polo tanto, múltiples, e destaca entre todas a diversidade de sensibilidades afectadas polo tema.

A evolución da historiografía en relación co priscilianismo pode ser conceptualizada, grosso modo, en tres períodos básicos, empregando como puntos de inflexión o ano da publicación dos manuscritos de Würzburg e o primeiro tercio do século XX, que considerarei inicio da historiografía «contemporánea».

2. DENDE PRINCIPIOS DA IDADE MODERNA ATA 1886

Este primeiro período, previo á aparición dos Tratados de Würzburg, caracterízase ante todo pola especificidade das fontes utilizadas para o coñecemento do priscilianismo: todas elas son antipriscilianistas e alleas ó grupo. A consecuencia é a unánime aceptación das acusacións contra eles formuladas, dende a aparición das primeiras referencias a principios do século XVI.

Os priscilianistas son catalogados coma herexes tanto polos escritores protestantes coma polos católicos. Estes últimos chegan a utilizar o priscilianismo como exemplo modélico de represión ben realizada contra un grupo herético, nun ambiente de conflito aberto co Protestantismo tralo Concilio de Trento. Trátase dos primeiros paralelismos establecidos coa Reforma, todavía indirectos pero de longa tradición posterior.

Dende finais do século XVII e principios do XVIII comezan a aparecer os primeiros cuestionamentos da óptica tradicional á vez que xorden as primeiras monografías sobre o tema, todas elas de autores estranxeiros. O interese historiográfico suscitado débese fundamentalmente a que os priscilianistas son considerados os primeiros herexes condenados a morte: dende unha perspectiva protestante G. Arnold utiliza o priscilianismo como pretexto para atacar á Igrexa romana da súa época, asociando a condena con motivos tal vez extrarreligiosos, de tipo político, e criticando a alianza entre Igrexa e Estado. Son os inicios dunha análise político-xurídica do problema, que terá tamén grande continuidade no futuro, ó tempo que, con Lükbert e Bernays, vai aparecendo no XIX o obxectivo de reconstruír os feitos «tal como sucederan», citando a Ranke, e que sustitúe á habitual condena carente de crítica. Bernays será ademais o primeiro en criticar que unha causa eclesiástica sexa transferida cara a un xuízo civil, aínda admitindo, coma case tódolos seus contemporáneos, o carácter herético do priscilianismo. A pesares deste predominio da tradición heresiolóxica, nesta fase poden xa albiscarse algunhas das vías polas que proseguirá o estudio posterior: o problema político-xurídico e a importancia do ascetismo no fenómeno.

Os estudiosos hispanos seguen sen vacilación a tónica dominante nos estudos europeos: o episodio priscilianista, para eles herexía gnóstico-maniquea, aparece como integrante das numerosas historias eclesiásticas redactadas por entón. Poderíamos destacar obras como a de E. Flórez, a finais do XVIII, ou M. Risco, que continúa a súa labor. Xa máis adiante, a finais do XIX, destaca Menéndez Pelayo, que axudará en boa medida á difusión do coñecemento do priscilianismo en España, aínda mantendo explicacións tradicionais e baseadas

en argumentos de autoridade, considerados por el totalmente irrefutables (por exemplo, afirma que acepta a Orosio «por español y contemporáneo»).

En Galicia o máis destacado desta fase é a polémica mantida no século XVIII entre Diego Antonio Cernadas de Castro, máis coñecido como o Cura de Fruíme, e outros eclesiásticos coma o Padre Flórez ou o Padre Mariana. Mentres estes últimos estaban convencidos da orixe galega de Prisciliano, o Cura de Fruíme chegou a afirmar «mientras no me presenten su carta de bautismo (...) siempre tendré muchísima razón para negar que aquel monstruo es parto de mi tierra», propoñendo incluso coma orixe do heresiarca a Galacia de Anatolia Oriental. O debate, longo e enconado, recibiu tamén a atención do p. Sarmiento que, criticando racionalmente esta actitude, expresou nunha carta o seu parecer ó respecto: «Importa dos caracoles que Prisciliano sea de aquí o de allí», pedindo tamén que calquera información estivese baseada en fontes fidedignas e contemporáneas, ante todo, de Prisciliano e o priscilianismo. A pesares das apariencias, as discusións sobre a orixe de Prisciliano non deben ser convertidas en paralelos de debates e posturas ideolóxicas máis actuais. É dicir, aínda que dende unha perspectiva nacionalista defender a orixe galega de Prisciliano significa case sempre unha defensa da mesma doutrina priscilianista, no século XVIII non é así. De feito ningún autor rompe a consideración herética de Prisciliano (aínda que poida ser certo que entre os defensores da orixe galega exista unha relativa «simpatía» polo heresiarca, ou alomenos non unha aversión tan profunda coma no bando oposto). Exemplo moi significativo desta postura é unha frase do p. Flórez: «lo peor no es que Prisciliano fuese gallego, sino que Galicia hubiese sido la más tenaz en seguir los errores».

Xa no século XIX, os estudos sobre Prisciliano proceden fundamentalmente de tres autores: Benito Vicetto, Manuel Murguía e Antonio López Ferreiro. Cronoloxicamente, a obra de Vicetto sitúase claramente na primeira etapa da periodización antes establecida, e os traballos de Murguía e López Ferreiro están a cabalo entre a primeira e a segunda fase. Sen embargo, e tendo en conta as características de cada autor, López Ferreiro pode ser considerado herdeiro da tradición historiográfica dos séculos anteriores, mentres Vicetto e Murguía son, a causa do seu posicionamento «galeguista», o precedente e inicio do segundo período na historiografía galega, polo que serán tratados no seguinte epígrafe.

Antonio López Ferreiro é o representante historiográfico do tradicionalismo clerical fronte á pequena burguesía urbana de Murguía ou Vicetto. A pesares diso, os seus estudos históricos caracterízanse por unha maior presenza do positivismo que nos outros dous autores, liberado do subxectivismo romántico e galeguista que caracteriza a estes. López Ferreiro é en realidade un representante tardío, en relación a Europa, da historiografía erudita eclesiástica, que presta grande atención ás fontes documentais. Tal vez por iso, a súa obra monográfica *Estudios histórico-críticos sobre el priscilianismo en Galicia*, publicada en Compostela no 1878 (antes da aparición dos tratados de Würzburg), é un dos cumios da historiografía antipriscilianista. Seguindo visceralmente as fontes coñecidas no momento, López Ferreiro ataca ó priscilianismo considerándoo «miasma metafísico corrompido», «execrable dogma» ou «fétida exhalación».

Prisciliano é denominado «alma presa de los más abominables vicios», «corazón depravado y suelto a toda clase de libertinaje»... Este radicalismo na condena é unha manifestación do seu rexeitamento dunha idea bastante xeralizada e que lle resultaba especialmente molesta: a asociación entre Prisciliano e Galicia, practicamente irreversible na mentalidade colectiva galega e xa presente en Vicetto, por citar un exemplo coñecido. As súas diferencias con este autor quedan ben patentes, por exemplo, no diferente tratamento dunha breve alusión de Sulpicio Severo á Prisciliano como «vanidosísimo e en exceso orgulloso do seu coñecemento das cousas profanas». Referencias deste tipo chéganlle a Vicetto para proclamar o «xenio práctico, matemático e espléndido» de Prisciliano e o seu «racionalismo», que o converten en «gran figura histórica» e «gran impulsor de aquel desenvolvemento intelectual». Para López Ferreiro, polo contrario, o único que destaca en Prisciliano é «o orgullo que o levaba a considerarse superior ós demais homes. A esta pasión satánica, que tiña por mira facerse parecer igual a Deus, servía de guía a súa astucia». López Ferreiro é, polo tanto, un epígono da actitude eclesiástica que condena ó priscilianismo, actitude xeralizada ata 1886, pero aínda máis radicalizada no seu caso a causa da «simpatía» que algúns autores galegos comezan a mostrar pola figura de Prisciliano (adiantándose en certo modo á aparición dos Tratados) pola súa sentimentalidade romántica e galeguista.

3. DENDE 1886 ATA O PRIMEIRO TERCIO DO SÉCULO XX

Este período inaugúrase cunha transformación radical na historiografía do priscilianismo, propiciada por G. Schepss, que en 1886 da a coñecer o achádegado dos once Tratados de Würzburg, atribuídos a Prisciliano ou alomenos ó grupo priscilianista por el mesmo e máis por Dollinger (Romero, 1974, p. 238). Tratábase entón das primeiras fontes internas e directas sobre o priscilianismo, e que ademais contradicían a Sulpicio Severo ou evidenciaban a súa parcialidade. A aparición deste novo punto de vista suscitou un debate antes só incipiente e que caracteriza este segundo período: o problema da heterodoxia ou ortodoxia do priscilianismo. É, en certa maneira, un novo xuízo doutrinal para os supostos herexes no que cada autor expresa a súa posición subxectiva, case sempre derivada da súa ideoloxía ou relixión. Concretamente, a discusión sobre a heterodoxia céntrase na acusación de maniqueísmo e gnosticismo.

Fronte á etapa anterior, podería afirmarse que neste período predomina, en xeral, a opinión que exculpa a Prisciliano e ós seus seguidores da herexía. Paret, a finais do século XIX, será o primeiro que, explícitamente, converta a Prisciliano nun reformador da Igrexa do s.IV como antecesor do seu propio protestantismo, nun paralelismo anacrónico e apriorístico. A opinión contraria, o gnóstico-maniqueísmo do grupo, seguirá a ser defendida por outros, coma Hilgenfeld, por exemplo.

Os Tratados constitúen ademais unha fonte para a aparición de novos problemas sobre o priscilianismo, que diversifican o debate e os estudos. Entre eles

destaca o tema da autoría dos novos textos, discusión aínda hoxe sen rematar. Dende a proposta de Morin en 1913, que converte a Instancio en autor de todos os textos xorden preguntas variadas: ¿un autor ou varios?, ¿Instancio ou Prisciliano?... Ademais, seguindo a laboura de Schepss comezarán a buscarse novos textos relacionados co priscilianismo, identificándose varios deles tanto de tipo priscilianista como antipriscilianista. Entre o primeiro grupo destacan os prólogos monarquianos ós catro evanxeos e o «Tratado sobre a Trindade», máis ou menos aceptados e discutibles actualmente. No segundo grupo foron incluídos fragmentos de moi diversos autores. A búsqueda febril así iniciada foi derivando na atribución a Prisciliano dalgúns textos moi dubidosos, fomentando o «panpriscilianismo», como di M^a Victoria Escribano. Este fenómeno é un bo exemplo de ata que punto o priscilianismo é produto da historiografía: cada autor aproba ou rexeita a adscripción priscilianista ou antipriscilianista dun texto segundo as súas ideas preconcebidas sobre a teoloxía priscilianista. É dicir, unha hipotética teoloxía priscilianista é apoiada ou rexeitada baseándose na aceptación ou non dun determinado texto, co cal cada investigador acepta tan só o que lle convén para a súa hipótese. É un argumento circular, que impide o progreso da investigación: a aceptación dunha teoría depende da aceptación duns textos que dependen á súa vez da aceptación dunha teoría.

Aparte da cuestión da autoría, xurdiron outros temas de debate secundarios pero relacionados co problema da ortodoxia/heterodoxia, sempre escomezados por historiadores estranxeiros. Por exemplo, Dierich, que supón a existencia dunha obra antipriscilianista non conservada, o *Apologeticum* de Itacio, da que derivarían a maioría dos nosos datos antipriscilianistas, ou Lavertujon, que propón como causa da condena o movíl económico de Máximo, que confiscaría as propiedades dos herexes. Este último autor inserta deste xeito o conflito nun contexto sociopolítico, abrindo a camiño para que as investigacións vaian máis alá do tema doutrinal. É de destacar que ámbolos dous autores supoñan a inocencia de Prisciliano e os seus seguidores, razón pola que buscan vías alternativas para explicar o axusticiamento.

Un novo fito na historiografía do priscilianismo será a obra de E. Ch. Babut *Priscillien et le priscillianisme*, publicada no 1909, na que, retomando investigacións anteriores, este historiador convértese no principal defensor da inocencia de Prisciliano e orixe da posterior polémica. Ante as diferencias entre a postura dos tratados e as acusacións tradicionais dos antipriscilianistas, Babut defende a ortodoxia do acusado, facendo da súa doutrina, en palabras de Uxío Romero (1974, p. 238) «a típica representación dun profetismo que, por ripristinar as esixencias propias dun rigorismo ascético provocou o odio e a contestación por parte da igrexa xerárquica aprisionada polo espírito mundano e secularizado». Fronte á súa visión do priscilianismo como movemento ascético inmerso nun contexto de auxe do ascetismo no occidente europeo a finais do século IV, outros autores, coma Puech en 1912 ou Davids en 1930, manterán a idea da heterodoxia.

No ámbito hispano o enfrontamento presenta unhas características bastante similares ás do resto de Europa: partidarios do carácter herético do priscilianismo se opoñen a outros que se abren ás novas liñas de análise. Entre os primei-

ros cabe citar a Menéndez Pelayo que, pese a divulgar en España os novos textos, mantén as vellas teorías, ou García Villada, xa no primeiro tercio do século XX. Entre os segundos, J. Pérez de Urbel ou J. A. Aldama, que integran o priscilianismo no seu contexto monástico-ascético e investigan acerca do Símbolo toledano I, respectivamente.

Pero sen lugar a dúbidas o fenómeno máis interesante e significativo da historiografía peninsular nesta segunda fase é a aparición dunha corrente historiográfica galeguista na que se asocian indisolublemente Prisciliano e Galicia, dende unha óptica «rexionalista» ou «nacionalista» moi fantasiosa e subxectiva e con obxectivos políticos moi concretos.

Xa dende o movemento «provincialista» na primeira metade do XIX asúmese un certo «historicismo» no que se recorre sistemáticamente á historia como criterio de verdade e fonte de lexitimidade nacional para o galeguismo, pero non buscando eternizar o pasado ó xeito tradicionalista, senón como xustificación do cambio histórico: como afirmaba Antolín Faraldo, o principal impulsor destas teorías, «en la historia se aprende la libertad» (Faraldo, 1973, p. 155). As súas ideas aparecen ademais combinadas cun característico enfoque literario-romántico. Algúns dos artigos de Antolín Faraldo publicados en *El Recreo Compostelano* ós 19 anos (1842) son ben ilustrativos destas tendencias tempranas do provincialismo galego. A historia concebida como *magistra vitae* e como aprendizaxe da liberdade (Faraldo, 1973, pp. 154-155), e, ó seu lado, unhas interesantísimas reflexións sobre as sectas e as herexías ó longo da historia (Faraldo, 1973, pp. 290-292): «a creación e o xenio que se descubren nas herexías e nas sectas e tantos esforzos e tantos combates de pensamentos fan ver realizadas nelas as revolucións modernas. Esta loita incesante tomando por pretexto case sempre principios relixiosos é o espírito liberal en pugna con poderes exclusivos e inflexibles (...) o pensamento que está debaixo dela é un só, porque sempre é a liberdade. ¡Ah!, as sectas teñen sido a revolución (...) son o espello de sentementos humanos ou extraviado ou seguindo o sendeiro da verdade». Con respecto a estas palabras non sabería dicir se é máis sorprendente o feito da relativa «modernidade» das súas propostas, adiantando liñas de interpretación moi posteriores, ou o feito de que nunca cita explícitamente o priscilianismo, pese a que o seu discurso parece estar escrito expresamente para iso. A identificación que realiza entre a súa propia «revolución» e a «revolución relixiosa» das herexías é un pouco matizada no seguinte artigo, no que, aparte de entender o «instinto relixioso» como parte da idiosincrasia galega, concibe o cristianismo renovador como guía para a rexeneración e «proclamamos para o porvenir da nosa patria o dogma da unidade relixiosa (...) gran unidade galega, non sacerdotal, senón cristiana, non teocrática, senón nacional» (Faraldo, 1973, pp. 296-297). Pero iso non invalida as súas anteriores afirmacións, que semellan unha alusión, velada pero moi forte, ó priscilianismo. E, sen embargo, cando escribe artigos titulados «Historia do cristianismo en Galicia» ou «Estudios sobre a monarquía sueva», xamais fai referencia directa a Prisciliano. Queda, polo tanto, a dúbida de se Antolín Faraldo coñecería realmente o fenómeno do priscilianismo ou se trataría de ocultalo. De tódolos xeitos, o feito fundamental é que

o terreo estará dende entón abonado para a aparición dunha defensa directa e explícita do priscilianismo, trala defensa das «sectas e herexías» dende este autor e desde o punto de vista provincialista.

O provincialismo, dese xeito, será a base para que apareza dende mediados de século unha aproximación positiva ó fenómeno do priscilianismo: aínda que o priscilianismo segue a ser considerado unha herexía, pode considerarse que a «segunda etapa» comeza en Galicia de forma anticipada, cando diversos autores empezan a entender o priscilianismo como algo propiamente galego e relativamente exculpable. Nesta tradición historiográfica sobre Prisciliano destacan especialmente tres momentos clave coincidentes co desenvolvemento da historiografía galega en xeral: Vicetto, Murguía e a Xeneración Nós.

Benito Vicetto pode ser considerado unha ponte entre a tradición anterior e a nova visión histórica de Galicia. A súa Historia de Galicia é o máximo cumio do enfoque romántico e carece practicamente de valor científico. O autor é ben expresivo cando afirma «lo principal para escribir la historia de un pueblo no son los datos; lo principal es imaginación». O seu tradicionalismo absolutamente católico faise patente coa periodización utilizada, segundo esquemas da historiografía cristiana medieval, dividindo a súa obra en tres partes iniciadas polo «diluvio universal», o nacemento de Xesús e, curiosa pero significativamente, a revolta irmandiña. Pero a súa aportación á historiografía galega foi moi importante: sobre todo, polo seu grande éxito de público, a difusión do interese polo pasado e a propagación dunha certa conciencia diferencial que serán a base da evolución posterior. Dentro destas coordenadas historiográficas, Vicetto aporta unha serie de noticias sobre o priscilianismo no tomo II da súa Historia de Galicia, publicado no 1866. Nel destaca ante todo a crenza no orixe galego de Prisciliano e a consideración de Galicia como base e orixe do priscilianismo. O cristianismo é convertido na esencia de Galicia, mentres que a herexía, pois como tal é considerada, entra por influencia exterior (por obra de Marco de Menfis). As diferencias coa visión posterior de Murguía son ben evidentes, aínda que, en xeral, o obxectivo das súas obras sexa practicamente o mesmo: para Murguía, o celtismo (e como consecuencia o priscilianismo, un derivado deste) sería a auténtica esencia de Galicia, mentres que o cristianismo chega como influxo foráneo. O priscilianismo en xeral é chamado por Vicetto «veneno» ou «secta» pero ó mesmo tempo Prisciliano pode ser considerado unha «gran figura histórica», de grande capacidade intelectual, que provoca unha «gran lucha das ideas», un «desenvolvemento intelectual» e o conseguinte auxe cultural na Galicia do momento. Este suposto «beneficio» do priscilianismo será un tema retomado por numerosos autores, chegando incluso, matizado, ata a actualidade. A dialéctica entre priscilianismo e ortodoxia suscitada por Prisciliano é explicada por Vicetto como un episodio máis da loita eterna entre «aristotelismo» e «platonismo», entre materialismo e espiritualidade: «inmensa división do pensamento tan antiga como o home, vivirá tanto como el e volverémola atopar en tódolos séculos baixo diversas denominacións, pero sempre vencedora baixo a fórmula evanxélica» (como simple anécdota, é unha teoría que curiosamente parece coincidir co dualismo maniqueo do que fora acusado Prisciliano). O «sensualismo» deri-

vado do materialismo priscilianista sería a causa da enorme difusión desta doutrina, polo seu atractivo ante a xente. A difusión sería aínda maior tralo xuízo de Tréveris polo «¡enorme error!» que para Vicetto foi a conversión dos priscilianistas en mártires. A condena, polo tanto, non é criticada por inxusta ou excesiva, senón coma erro de cálculo para os obxectivos do catolicismo. Por último, Vicetto fai tamén fincapé na figura de Ágape, apenas citada por Sulpicio Severo, e agora considerada fantasiosamente como fundadora dunha suposta secta das «agapetas», reunións de virxes que farían voto de castidade e que segundo Vicetto durarían ata a súa abolición no Concilio de Letrán (s.XII).

Manuel Murguía constitúe ó mesmo tempo a culminación e a superación da historiografía romántica de Vicetto e será a base da historiografía galeguista de finais do século XIX e principios do XX. Aínda conservando o gusto pola «historia literaria» e aceptando lendas e tradicións ben discutibles, Murguía representa a transición ó positivismo por considerar que a historia debe basearse sobre todo en documentación orixinal e polo seu intento de adaptarse ás correntes historiográficas europeas. Ademais, a historia é para el un medio de afirmación do feito diferencial galego e unha ferramenta emancipadora de Galicia, co obxectivo político do rexionalismo. Baixo estes presupostos, redacta a súa Historia de Galicia, publicada entre 1865 e 1913. En relación co priscilianismo, Murguía atópase ante o conflito de conciliar o seu catolicismo practicante co ensalzamento dun suposto herexe. A solución adoptada é a mesma que no resto da súa obra, o celtismo. As causas do arraigo do priscilianismo en Galicia serían as pervivencias do influxo semita e arriano, por un lado, e, polo outro e sobre todo, a celticidade básica e esencial de Galicia. Neste compoñente céltico Murguía inclúe os cultos astrais, a adoración da lúa e do sol. López Caneda, seguidor tardío das súas teorías, matizará no 1966 que o contido astral e prerromano do priscilianismo non sería céltico senón neolítico. É só un exemplo de que a teoría do celtismo esencial que pervive no priscilianismo terá unha enorme e inmediata repercusión: un escritor non galego coma Unamuno falará de que Prisciliano «bautizando las supersticiones celtas, trató de cristianizar a su pueblo». No resto dos aspectos do priscilianismo, a súa visión é bastante similar á de Vicetto: aínda que se trate dunha herexía reprobable, está orgulloso da indubidable orixe galega de Prisciliano: «En verdade que non se comprende o empeño que algúns galegos teñen amosado en probar que non era fillo do noso país, robándolle así a gloria que alcanza, por ter producido un home das grandes dotes intelectuais de Prisciliano».

O enorme prestixio de Murguía en combinación co impacto dos descubrimentos de Schepss motivarán un auxe dos estudos sobre o priscilianismo, no que se repiten e difunden de xeito bastante literario as mesmas ideas, exculpando e defendendo a Prisciliano da acusación de herexía ó tempo que se lle asocia ó celtismo que caracterizaría a Galicia como nación. Incluso Paulino Pedret Casado, herdeiro intelectual de López Ferreiro, asumirá estas teorías, xunto con case tódolos autores posteriores e por suposto a Xeneración Nós.

Unha magnífica mostra deste ambiente no que o priscilianismo é case unha «moda», amplamente difundida e vulgarizada nos circuitos académicos e literarios é a obra Ágape y la revolución priscilianista en el siglo IV, publicada na

Coruña en 1895 por un autor menor, M. Casás Fernández, dentro dunha colección chamada «Biblioteca de Mulleres Célebres de Galicia». O seu significado e o seu contexto xustifican unha análise un pouco minuciosa.

Dentro dunha óptica totalmente católica e rexionalista moderada, na que se critica ós que atacan a «unidade nacional» de España, as herexías seguen a ser consideradas «gravísimo mal, o espírito de rebelión contra o dogma e a disciplina da Igrexa», incluso peores que o paganismo ou as persecucións, porque se trata de inimigos interiores. A pesares de todo isto, o priscilianismo é considerado como unha «admirable independencia de pensamento» (a «liberalidade moral» da que falará Castelao). Prisciliano é o «insigne discípulo» de Ágape, (convertida en dirixente na mesma medida que Prisciliano), de «carácter forte e enérxico». Ambos tiveron un final «tristísimo e doloroso», e os mártires foron «villanamente degolados». As críticas máis furibundas do autor van dirixidas á intervención do poder imperial e á actuación de Itacio e os itacianos, defendendo a «nobilísima conducta de S. Martín de Tours». En referencia ós debates entre o Cura de Fruíme e o p. Flórez, cre que se trata xa dunha «cuestión claramente dilucidada»: acorde coa opinión do seu tempo, Prisciliano é para el, por suposto, galego. As causas do arraigo do priscilianismo serían, coincidindo con Murguía, a «analogía (...) entre moitas das doutrinas priscilianistas e as crenzas que palpitaban na alma do pobo galego, como legado imborrable da súa tradición relixiosa, influida en grande parte pola civilización semita», ademais do mesmo feito da orixe galega de Ágape e Prisciliano e a súa predicación en Galicia. O efecto do celtismo de Galicia no priscilianismo é rexeitado ou, alomenos, obviado, o que demostra que as correntes de pensamento eran todavía máis diversas e menos monolíticas do que ás veces semella. A difusión do priscilianismo trala execución dos dirixentes é explicada como unha «revolución social» provocada polo martirio e a represión pola forza, inxustamente auspiciadas por Itacio. Na análise dos «vicios» e «inmoralidades» atribuídos ó priscilianismo, o autor fai un auténtico exercicio de obxectividade que non predomina no resto da obra: critica o fanatismo relixioso e a «parcialidade de criterio» na investigación histórica, facendo por exemplo interesantes paralelos entre as acusacións contra os priscilianistas e as acusacións contra os primeiros cristiáns. A súa conclusión é que os cargos contra eles lanzados son falsas acusacións, e aporta coma proba o feito de que nin inimigos tan radicais do priscilianismo como López Ferreiro ou Menéndez Pelayo puidesen aportar datos que probasen realmente esa inmoralidade. Con respecto á «útil influencia que na civilización do século IV houbo de exercer o priscilianismo», o autor aduce dous grandes «beneficios»: «o extraordinario movemento que nas intelixencias enxendrou a aparición da secta» (tema moi repetido por tódolos historiadores) e o papel do fenómeno como «ponte por onde as augas do Olimpo pasaron ó Océano infinito do Cristianismo», como vínculo entre paganismo e cristianismo (coincidindo de novo con Murguía pero evitando o tema do celtismo). O aspecto máis orixinal do libro (e onde a fantasía alcanza a súa cota máis alta) é o destacado papel que se lle atribúe á muller dentro do priscilianismo: Ágape é case máis importante que Prisciliano para o movemento, cumprindo a función de «oradora fogosa, elocuente e inspirada» fronte á figura do «grave e severo filósofo». A hipotética concesión do sacer-

docio á muller ocasionaría o «feito singular e extraordinario do advenemento da muller ás pelexas do pensamento». Entre as ideas propagadas por Ágape figurarían as «que proclamaban a liberdade moral e a dignificación social da muller». Estas «concibiron a esperanza (...) de obter (...) un posto de honra así na familia como na sociedade (...) elevándoas ó mesmo trono no que se asenta o home, e igualando as súas condicións en canto toca á vida da intelixencia y en todo o que afecta ó poder político». Asimesmo, coincide con Vicetto na existencia dunha secta de «agapetistas», discípulas de Ágape, que formarían reunións secretas (condenadas por exemplo no Concilio de Zaragoza), e cumprirían un papel fundamental para a difusión do priscilianismo. No prólogo o autor xa expresara a súa intención de falar das «insignes mulleres» da «patria galega» e xa afirmara «na obra (...) non haberá o valor que ofrecen as sabias investigacións do historiador, as profundas observacións do filósofo» senón «testemuña clara e patente», «afecto cariñoso», «culto sincero»... pero, a pesares de todo, iso non xustifica as súas divagacións sen fundamento e o imaxinativo pero nefasto paralelismo que establece coas reivindicacións feministas do seu tempo, sobre todo tendo en conta que os seus datos directos só son algunhas escasas referencias de Sulpicio Severo e disposicións conciliares bastante escuras. Non é máis que unha nova instrumentalización do priscilianismo, como mostra da multiplicidade de posibilidades que permite a ambigüidade do fenómeno. Por outra banda, o autor parece seguir tamén en parte as correntes historiográficas europeas do momento: a súa interpretación definitiva do priscilianismo entende este coma un «exaxerado ascetismo» e unha «protesta enérxica contra o imperio da carne», onde «fulgura, con sinistra luz, a centella que noutros tempos houbo de ferir e cuartear os pilares que sosteñen o edificio da Igrexa católica», é dicir, a Reforma protestante.

Como consecuencia do interese polo priscilianismo do que é exemplo a obra anterior, aparecerán interpretacións relativamente orixinais, como a de Amor Ruibal, filósofo e teólogo que en 1917 relacionará o priscilianismo con ideas gnósticas, pero non totalmente enfrontadas á ortodoxia, senón coma concusión peculiar e propia baseada nunha interpretación alegorizante da Escritura e no recurso ós apócrifos. O priscilianismo conlevaría a creación dunha dualidade doutrinal, unha pública e outra privada. Por esa razón, considera demasiado simplistas as posicións polarizadas: nin Prisciliano é un herexe absoluto (como afirmaría López Ferreiro), nin é totalmente ortodoxo (como dirían Paret e Babut, por exemplo, baseándose nos Tratados de Würzburg, que para el son froito da doutrina «pública», máis ortodoxa) (Torres, 1989). Como deixan entrever as súas palabras, a influencia dos diversos autores europeos nos nacionalistas galegos será moi destacada. Marcial Portela Valladares incluíría máis adiante (1932) como apéndice dun libro propio sobre nacionalismo unha vulgarización da obra de Babut (el mesmo o recoñece na introducción), combinada cos aportes de Murguía e da Xeneración Nós.

Ó lado da historiografía relacionada coa Xeneración Nós, predominante no momento en Galicia, non debemos esquecer a visión que do priscilianismo teñen outros sectores sociais, empezando polo clero, directamente afectado polo «asunto Prisciliano».

Entre outros autores, poderíamos citar a Marcelo Macías como representante dun punto de vista estrictamente eclesiástico, tendo en conta que ó lado de obras como Galicia y el reino de los suevos ou Aportaciones a la Historia de Galicia, escribe títulos como Elementos de literatura preceptiva, Influencia de la fe y del sentimiento religioso en la inspiración artística ou Discurso acerca de la necesidad de que le sea devuelto el poder temporal al romano pontífice. A súa postura é, como a de toda a Iglesia galega, non moi definida, pero ortodoxa: toma a Menéndez Pelayo como fonte básica, polo cal non pode deixar de chamar «herexe» a Prisciliano ou «lamentable suceso» ó priscilianismo, aparte de falar do «vergoñento estado da orde eclesiástica» en referencia ós obispos priscilianistas. Pero ó mesmo tempo é patente a influencia que outras posturas teñen sobre el: o texto non deixa de destilar en ningún momento un certo «localismo» ou «rexionalismo» de indudable influencia nacionalista, aínda que unha diferenza coa tradición da xeneración Nós será o feito de que non cre nunha continuidade entre Prisciliano e a tradición galega contemporánea: di, por exemplo, que lle gustaría saber «cando e de que maneira morreu no pobo a herexía do priscilianismo». Tomando palabras e argumentos doutros autores, Macías non se centra tanto na figura de Prisciliano, pola que non deixa de manifestar unha certa simpatía, senón na figura do bispo Idacio e na súa «larga vida destinada á defensa da fe e ó ben da súa patria» (sen aclarar demasiado ben cal é esa «patria»), como perseguidor de «obispos infectos de priscilianismo». É unha postura na que se aproveita o priscilianismo para afirmar a difusa diferenza de Galicia con respecto a España polo éxito dos que loitaron contra a herexía e logaron acabar con ela. Como afirma o prologuista de Aportaciones a la Historia de Galicia, Rafael Marquina, «o ilustre historiador recaba e reivindica para Galicia, como as súas dúas máis nobles executorias, a súa loita contra o priscilianismo e o feito de que a conversión dos suevos ó catolicismo precedera de 20 ou 30 anos á de Recaredo, rei dos Godos». Xunto á oposición suevos/godos-Galicia/Castela, Macías considera a Galicia non como «provincia priscilianista» senón como «provincia loitadora contra o priscilianismo», nunha inversión dos termos que serve para amosar, unha vez máis, a multiplicidade de posibilidades do «mito priscilianista». Pero, ó mesmo tempo, Macías diferencia con moita claridade entre a «loita contra o priscilianismo» do seu venerado Idacio e a desmesurada persecución emprendida por Itacio e Idacio de Mérida («os dous principais e máis encarnizados perseguidores de Prisciliano»), seguindo a forte tradición eclesiástica que criticaba non tanto o castigo do herexe como o modo concreto de realizalo.

É sen dúbida o movemento cultural e político da Xeneración Nós, en torno ós anos vinte, onde calan con máis forza as ideas de Murguía e onde se desenvolve unha máis ampla historiografía de tema priscilianista. Para os seus integrantes, a Historia é un elemento lexitimador empregado para a construción dun suxeito histórico (Galicia neste caso) e unha identidade colectiva. Por medio da mitificación do pasado e a afirmación do propio e específico búscase un futuro utópico a través da acción presente. Na construción dunha historiografía propia para Galicia, con finalidade evidentemente política, un dos mitos históricos é o de Prisciliano e o priscilianismo, ó lado dos celtas, os irmandiños, Pardo de Cela, os

«mártires de Carral»... Prisciliano é un episodio máis, pero particularmente útil para o nacionalismo, por varias razóns: porque pode ser interpretado como o enfrontamento cun suposto «centralismo eclesiástico», coa creación incluso dunha «igrexia propia»; pola «galeguidade» de Prisciliano e o priscilianismo, expresado no seu carácter céltico; porque máis que unha herexía podería ser considerado un movemento social de protesta asociado ás clases máis desfavorecidas; porque permite reivindicar para Galicia o territorio máis amplo da Gallaecia romana, dentro da cal se desenvolvería o fenómeno do priscilianismo; ou polo tema da sepultura de Santiago e a súa relación cunha suposta tumba de Prisciliano venerada localmente.

Este último aspecto foi introducido por primeira vez por L. Duchesne (de novo, un estudio estranxeiro), que en 1900 publica o seu famoso artigo «Santiago en Galicia» (DUCHESNE, 1996), onde suxire que o enterrado na catedral de Santiago podería ser Prisciliano. Sen embargo, e contra o que puidese parecer segundo as reinterpretacións que del se teñen feito, Duchesne nunca chega a afirmar esa hipótese, nin sequera a citala directamente: a súa suxerencia é tan leve que apenas se advirte. O seu artigo o que fai en realidade é criticar as fontes que falan da predicación e do sepulcro de Santiago en Galicia, para concluir que tódolos relatos, os da predicación, os da traslación, a suposta carta do papa León... non son máis que construcións literarias a posteriori, inconscientemente baseadas en datos errados ou falsificacións voluntarias (máis o segundo que o primeiro). Para Duchesne, o único que pode salvarse dese conxunto de ficcións é a existencia dun culto real, especificamente galego, alomenos dende o século IX, que venera unha tumba de época romana (DUCHESNE, 1996, p. 58). As razóns polas que se considerou que pertencía a Santiago son para el descoñecidas. Dese xeito rematan as súas conclusións: a «hipótese priscilianista» só pode ser rastrexada cando, moi de pasada, na páxina 48 o autor contextualiza a persistencia do priscilianismo na Gallaecia da tardorromanidade e comenta «con ocasión do concilio do 561, lemos que o refuxio máis importante dos herexes era o extremo noroeste de Galicia, in ultimis huius provinciae regionibus, precisamente na diócese de Iria Flavia. O contrario dos católicos naquelas terras, os herexes posuían moitos santos locais, entre os que Prisciliano gozaba de moita veneración». Esa conexión, presentada de xeito moi indirecto, entre Iria Flavia, Prisciliano e o culto local é o único momento no que Duchesne suxire a súa «famosa» teoría. De feito, poucas liñas máis abaixo, e falando da localización dos funerais de Prisciliano, recoñece que «ningún texto sostén a lembranza dese feito, ningún indicio sostén a hipótese de que os mártires priscilianistas fosen enterrados en Galicia, a pesar de ser este o país que máis simpatía popular manifestou por eles». Temos que concluir que Duchesne parece non «atreverse» a afirmar vehementemente que Prisciliano é o enterrado na catedral de Santiago, entre outras cousas porque non deixa de ser unha hipótese indemostrable. Iso é o que esquecen tódolos que toman, dende entón ata hoxe mesmo, a Duchesne como modelo, pretendendo que Prisciliano está en Compostela coa mesma fe cega e irracional coa que antes se pretendía que estaba Santiago. A mala interpretación de Duchesne, o paso da insinuación á afirmación categórica, podería deberse a que boa parte de autores posteriores poderían non ter lido o arti-

go orixinal e basearse en referencias bibliográficas de validez discutible: de feito, o artigo Santiago en Galicia non foi traducido ó galego ata moi recentemente, coa súa publicación en 1996 en A Trabe de Ouro, e é presumible que tampouco fora previamente traducido ó castelán máis que fragmentariamente.

Para os que consideraban que o sepulcro compostelán pertencía a Prisciliano, o citado ex-heresiarca non só sería o causante do auxe cultural de Galicia nos séculos IV e V, senón tamén do esplendor medieval galego a través do Camiño de Santiago, conformando así a outra metade da «esencia de Galicia», nun contexto ideolóxico no que a primeira metade sería a constituída polo celtismo.

Tódalas ideas asociadas ó nacionalismo galego e que antes citabamos son, cada unha delas, froito de interpretacións históricas moi sesgadas e discutibles, pero en conxunto cumpriron a súa función de crear unha mentalidade colectiva que asociara priscilianismo e Galicia, e que aínda en boa medida pervive hoxe.

A sistematización das teorías da Xeneración Nós pode atoparse na obra de Otero Pedraio e do Seminario de Estudos Galegos. Otero, que parte dunha cosmovisión plenamente católica, non exculpa totalmente a Prisciliano, pero sí reivindica a figura dun galego que para el foi inxustamente denostado pola tradición historiográfica, tamén galega, que foi incapaz de ver máis aló da «herexía» e entender o seu «galeguismo». Afirmar así o entronque do priscilianismo co mundo celta a través dun difuso «panteísmo naturalista». Establece ademais paralelismos con outros mitos historiográficos, especialmente Pardo de Cela, tamén condenado a morte e axusticiado: «Parece que o descreto que caeu sobre o nome de Galicia desde os Reis Católicos foi anticipado no tratamento excepcional que se deu ó decapitado de Tréveris». Prisciliano é convertido no «primeiro teólogo galego», o «arquetipo representativo das virtudes da alma galega» e «adaptador do celta ó mundo católico».

Son teorías que só poden comprenderse pola necesidade de conciliar nacionalismo, feito diferencial e catolicismo nunha suposta herexía. É precisamente esa mesma heterodoxia a que non permitirá unha aceptación total do mito de Prisciliano pola intelectualidade galeguista, gran parte dela católica, explicando en parte por que o mito historiográfico do priscilianismo é relativamente abandonado e substituído por Santiago como grande motivo relixioso galego na historia. Ademais, os avances na investigación histórica realmente científica foron demostrando pouco a pouco a inexactitude das posicións nacionalistas. A evolución do galeguismo en relación a Prisciliano poder ser amosada a través de dúas posicións extremas: por un lado, Vicente Risco, tal vez o máis relixioso do grupo (ou alomenos, o máis «esotérico»), que afirmaba en 1933 que en Prisciliano «revivían antigas crenzas célticas», retractarase completamente, e vinte anos e unha guerra civil despois dirá «pretender observar supervivencias célticas no priscilianismo é fantasía sen fundamento». Polo outro lado, Castelao, menos relixioso pero máis fondamente galeguista, que foi probablemente o máis incondicional defensor da visión nacionalista de Prisciliano. No Sempre en Galiza, Castelao desenvolve e configura definitivamente as súas ideas sobre este tema, nunhas frases que xustifican ser íntegramente citadas pola súa enorme expresividade: «Galiza abrazou o cristianis-

mo de Prisciliano durante máis de cen anos e aínda hoxe bule no fondo da ialma galega; pero a concencia mística deixouse vencer pol-a intransixencia ibera e agora nin tan sequera sabemos onde reposan as cinzas, denantes veneradas, do esgrevio teólogo, e xa nin temos azos pra reivindicarmos a súa memoria». O conflito, polo tanto, xa non é en tan boa medida entre ortodoxia e heterodoxia dentro da Igrexa como entre Galicia e a Iberia intransixente. «A Galiza do século IV —povo celta, romanizado e cristianizado— deu a figura extraordinaria de Prisciliano, perseguida por enxertar na doutrina católica o sentido panteísta do seu país natal e a liberalidade moral dos seus coterráns... os seus discípulos déronlle sepultura na nosa terra, e a súa doutrina enxendrou unha Eirexa separada, onde se cobexaron todol-os galegos. O priscilianismo botou raíces tan fondas na alma mística de Galiza que a pesares das pauliñas dos cregos, o noso pobo aldeán segue sendo heterodoxo. Tivemos, pois, inclusive, unidade relixiosa, con características que aínda hoxe sobreviven». Neste longo párrafo quedan expresadas as ideas básicas do nacionalismo galego do primeiro tercio do século XX en relación a Prisciliano: o «sentido panteísta» de Galicia no seu catolicismo particular, a «liberalidade moral» galega ou, dito doutro modo, a súa independencia de pensamento, a «sepultura» de Prisciliano en Galicia (neste caso queda só suxerida a referencia a Santiago: nun párrafo do capítulo XX do Libro Segundo do mesmo Sempre en Galiza, Castelao di, coa mesma indefinición, «cando se descubriu en Galiza o corpo do Apóstolo —que de non ser Prisciliano merecía ser San Paulo—»), a existencia dunha «eirexa separada» e, sobre todo e principalmente, a continuidade no presente de todos estes acontecementos, que é para Castelao o verdadeiramente importante dentro da súa finalidade reivindicativa.

4. DENDE O PRIMEIRO TERCIO DO SÉCULO XX ATA A ACTUALIDADE

Para rematar, tratarei moi someramente a renovación dos estudos sobre Prisciliano e o priscilianismo nas últimas décadas, aínda que é inevitable resaltar a óptica moito máis subxectiva e parcial desta parte da análise, ante a carencia dunha visión de conxunto que só o tempo pode proporcionar.

Unha tendencia importante é a definitiva incorporación de autores hispanos á investigación científica máis avanzada, co que deixa de ser útil unha separación entre aportacións españolas e estranxeiras, pero, en xeral, o proceso máis destacado desta fase é que, acorde coa transformación das metodoloxías historiográficas, a investigación sobre o priscilianismo sae definitivamente da historia eclesiástica para ser incluída nun estudio máis amplo sobre a tardorromanidade, os inicios da Idade Media e a formación da estrutura institucional da igrexa católica. Schatz, por exemplo, no 1957, inclúe no seu estudio sobre o monacato o priscilianismo, suxerindo que o problema non era un conflito doutrinal, senón o enfrontamento entre a organización xerárquica oficial da igrexa católica e unha organización priscilianista propia, máis «privada» e baseada máis no carisma que nos intérpretes oficiais. Do mesmo xeito, Barbero Aguilera, na primeira aportación hispana de verdadeira calidade e repercusión (como sinala ESCRIBANO, 1991, p.

152) tamén analizará no 1963 o priscilianismo como movemento social, neste caso de disidencia e protesta canalizada a través dunha herexía, pero este autor parece seguir demasiado rixidamente os presupostos teóricos do momento e un modelo ideal baseado no donatismo norteafricano, nun paralelismo excesivo hoxe desbotado. Historiadores como B. Vollmann no 1965 e, sobre todo, J. Fontaine no 1985, serán os que definitivamente inclúan o priscilianismo no seu contexto máis amplo da Antigüidade tardía. Este último, ademais, supera enfoques tradicionais diferenciando claramente entre Prisciliano e o priscilianismo xurdido trala súa morte e evitando a discusión sobre as herexías ou os intentos de reconstruír os feitos «tal coma sucederan». A análise textual permítelle pór de relevo o xeito en que Sulpicio Severo segue na súa crónica o modelo de Salustio na presentación da conxura de Catilina (Romero, 1974, p. 238): dese xeito, a relativización dos datos ofrecidos por Sulpicio Severo é tal vez a súa aportación máis importante. Vollmann, pola súa parte, centrase tamén na análise dos tratados atribuídos a Prisciliano, pero dende un punto de vista algo máis «teolóxico»: así, reduce os fundamentos da teoloxía priscilianista a cinco apartados: creación, anxoloxía, demonoloxía, antropoloxía, e cristoloxía (ROMERO, 1974, p. 238). Previamente, xa Goosen e Chadwick fixeran fincapé no carácter ascético do movemento, o primeiro entendendo a súa doutrina como froito dunha experiencia práctica que produce unha teoloxía non herética senón arcaizante, e o segundo, dende unha óptica abertamente protestante, destacando sobre todo os elementos carismáticos do priscilianismo e as conveniencias políticas que determinan a actuación das xerarquías que o condenan. Pola súa parte, Cabrera Moreno no 1983 destacará as pervivencias indíxenas e a escasa cristianización da Gallaecia como factores, entre outros, para o arraigo do priscilianismo no NO peninsular, correxindo en certo modo a López Caneda, que no ano 1966 retomara vellas ideas procedentes do nacionalismo, entendendo o fenómeno como propiamente galego e relacionado coa astroloxía e antigos cultos astrais neolíticos. Nun excelente traballo, R. Van Dam, no 1985, explica a querella coma unha loita polo liderato episcopal na que se utiliza a acusación de maniqueísmo como pretexto, admitindo propostas dos anos setenta de C. Mole, que fixera unha distinción entre o enfrontamento entre dous grupos de poder político-relixioso e o priscilianismo posterior a Tréveris, protesta social das clases populares en forma de herexía.

En xeral, pode dicirse que se delimitan dúas vías de análise non necesariamente exclusivas: a interpretación como fenómeno integrante das correntes do ascetismo tardío ou a súa inclusión nos problemas da socioloxía relixiosa (ESCRIBANO, 1991, p. 155). Ademais, aparecerán diversos estudos parciais sobre temas moi concretos, como a intervención de Máximo ou o xuízo de Tréveris. Sobre este último tema centrase polo miúdo K. M. Girardet (ROMERO, 1974, p. 238).

O descubrimento de nova documentación dará novos azos ó debate: J. Divjak, no 1981, dá a coñecer a carta de Consencio a Agustín, ofrecendo novos datos que confirman ou denegan vellas hipóteses. Entre as primeiras, a implicación de clases altas e xerarquía civil e eclesiástica no priscilianismo. Entre as segundas, a consideración da Gallaecia coma única provincia priscilianista.

Agora súmaselle de forma segura a Tarraconense, aportando novos enfoques para a historiografía galega e, sobre todo, nacionalista.

Por citar algún autor hispano recente, destaca M^a Victoria Escribano, pola abundancia dos seus estudos e sobre todo por configurar definitivamente ideas anteriores. O conflito priscilianista sería fundamentalmente para ela un enfrontamento entre dúas concepcións da igrexa no seu momento de afirmación institucional: a concepción xerárquica, representada polos bispos e os concilios, e a concepción carismática, na que fundamentalmente nobres laicos exercen o predominio, fundamentados na «elevación» que lles confire o seu ascetismo. O maniqueísmo sería só un pretexto para eliminar ó rival, e a condena, en realidade, un acordo entre a xerarquía civil e a eclesial para eliminar inimigos comunes en beneficio mutuo.

As posturas actuais da historiografía galega en torno ó fenómeno son, por suposto, diversas, pero máis ou menos coincidentes coas tendencias científicas xerais, aínda que moitas veces matizadas. Por exemplo, dende o nacionalismo galego, expresado en revistas como A Trabe de ouro, perde importancia a orixe exacta de Prisciliano para resaltar que é en Galicia principalmente onde ten importancia a súa doutrina (afirmación relativizada dende a aparición do novo texto no ano 1981). Destácase tamén a repercusión cultural en Galicia do priscilianismo, relacionado co «despertar cultural» dos séculos IV e V. Son ideas xa vellas, como a recuperación de Alonso Romero en 1982 da vinculación entre priscilianismo e cultos astrais de orixe celta e precelta e supostamente rastrexables na cultura tradicional campesiña da Idade Contemporánea (segundo a obra de 1966 de López Caneda).

En resumo, a grandes rasgos, a renovación historiográfica propicia a relativización do priscilianismo e os seus protagonistas no seu contexto de crise (entendendo «crise» segundo o seu sentido etimolóxico grego, é dicir, como momento que antecede a unha solución definitiva, sexa para ben ou para mal). Ó mesmo tempo, a mesma análise historiográfica dunha disidencia relixiosa como o priscilianismo serve para amosar a multiplicidade de significados que unha herexía pode suxerir e para rexeitar calquera interpretación unilateral do problema coma exclusivamente de tipo doutrinal.

Podería seguir citando moitos autores e correntes historiográficas máis ou menos recentes, que dende os anos 70 e 80 incrementan a nómina da historiografía priscilianista, pero tal vez a falla de perspectiva os convertise nun mero conto carente de utilidade. Por isto, tratarei a partir de agora de apuntar a grandes rasgos o modo no que o priscilianismo se ten convertido en Galicia nun fenómeno sociolóxico, nun auténtico «mito».

5. O PRISCILIANISMO COMO FENÓMENO SOCIOLÓXICO

Se deixase solventado un traballo sobre a historiografía do priscilianismo sen facer referencia ó contexto actual non estrictamente historiográfico a perspectiva ofrecida sería sen dúbida parcial e moi incompleta, precisamente por obviar o

que pode ser considerado un momento álxido da historiografía priscilianista. O contexto actual é no que se desenvolve este traballo, que constitúe estrictamente unha obra historiográfica sobre o priscilianismo, non hai que esquecerlo. Non cabe dúbida de que o tema está presente no ámbito académico, e suscita ademais unha curiosidade crecente entre o estudiantado, sobre todo entre aquel máis vinculado á ámbitos nacionalistas, onde o nome de Prisciliano sona alomenos bastante familiar. Esta curiosidade non pode ser comprendida por separado da profunda ignorancia que soe acompañala, recuberta do disfraz do «misterio» e a indeterminación: o priscilianismo parece evocar a primeira vista prevencias pagás, tipicamente indíxenas, galegas, célticas ou como se prefira chamalas, mesturado cun certo «nacionalismo», unha defensa desa raíz propia de Galicia contra o cristianismo alleo ás peculiaridades galaicas. Esta impresión persoal, plenamente parcial e subxectiva, debería ser refrendada ou refutada mediante unha análise sociolóxica complexa. O inicio dese traballo será o que tratarei de esbozar a continuación, empregando algunhas fontes concretas, parciais, dende algunhas fontes literarias, aportacións historiográficas das máis recentes ou artigos de opinión na prensa ata elementos tan dispares pero reveladores como conferencias ou «charlas» e «páxinas» en novos medios de comunicación como o vulgarmente chamado «internet». É tamén excepcionalmente interesante a busca daquelas breves referencias ó priscilianismo en obras de síntese histórica máis ou menos xeral para atopar exemplos das correntes interpretativas que dominan no ámbito académico non especialmente adicado, ou interesado, no tema: pode sorprender algunha afirmación, como a de Rodríguez Colmenero (1977, p. 342), introducida nunha reflexión xeral sobre a Galicia meridional romana: «el priscilianismo representa la fusión de las ideas orientalistas históricas y el simbolismo de la mitología lunar neolítica», citando a pé de páxina a López Caneda. Por outra banda, Rodríguez Colmenero asume tamén a tradición galeguista no seu aspecto máis usual: prescídese da discusión sobre a orixe de Prisciliano para destacar que, nos feitos, o priscilianismo é «galego» porque tivo arraigo en Galicia. Ó mesmo tempo, tamén se fala do carácter de revolta social (na liña iniciada por Barbero) e mesmo «oposición política» que tería o priscilianismo. Deste xeito, o que fai Rodríguez Colmenero é, ante a renovación da historiografía do fenómeno, mesturar un tanto acriticamente diferentes interpretacións, en certa medida contradictorias. Nuha tendencia bastante habitual nese intre, ante a dificultade interpretativa préfírese presentar tódalas posibilidades antes que xerarquizar as causas, como se a acumulación de datos supuxese en sí mesma unha solución (coincidindo así cun aspecto fundamental do positivismo arqueolóxico e historiográfico predominante no momento).

Tamén as grandes enciclopedias constitúen unha fonte para achegarse ó coñecemento preferentemente divulgado dentro dunha sociedade. A coñecida Larousse é un bo exemplo das grandes controversias asociadas ó priscilianismo, pois da creto a informacións hoxe totalmente desbotadas (aínda que comprensibles nun contexto de historiografía tradicional): como destaca Chao Rego (CHAO, 1999, p. 12), abraia a acumulación de «moitos erros en tan poucas liñas». Prisciliano, nacido en Menfis, Exipto, segue a ser calificado de «heresiar-

ca» e «convicto de doutrinas inmoraís», e o priscilianismo é unha «secta», mistura «de cristianismo, de maniqueísmo e de panteísmo astrolóxico». O matiz pexorativo que se desprende das escasas doce liñas de texto non precisa ser aclarado. Pola outra banda, a Gran Enciclopedia Gallega amosa o panorama ben distinto en Galicia: o tratamento é moi amplo, cunha exposición de Uxío Romero (1974) seria, actualizada e exhaustiva dos feitos históricos tal como un determinado consenso académico os concibe na actualidade, pero tamén se detén no debate e nos problemas historiográficos asociados. A diferenza entre a Larousse e a Gran Enciclopedia Galega faise máis patente se temos en conta que a súa publicación non está separada por un grande lapso de tempo, como semellaría a primeira vista. A diferenza reside en maior medida no diferente contexto historiográfico no que xorden as obras, un deles de ámbito galego e outro non.

Saíndo xa definitivamente da perspectiva historiográfica, é moi interesante tamén a análise do priscilianismo como motivo de recreación literaria. Tal vez a primeira obra longa en galego sobre o tema (aparte queda unha breve cita de Curros Enríquez en O divino sainete, que aínda non tiveron ocasión de confirmar), precedente e inicio dunha tendencia logo moitas veces repetida, sexa o drama histórico teatral Hostia (1926) de Armando Cotarelo Valledor: é o primeiro tratamento estritamente literario (é dicir, ficcional) do tema, dentro dunha ideoloxía moi vinculada á da Xeneración Nós: Prisciliano é concebido coma «víctima» inocente, non heterodoxo e prototipo «céltico» cargado de valores poéticos. Se ben con toda probabilidade a súa repercusión foi absolutamente minoritaria, é certo que constitúe un precedente fundamental, como remedo dunha tendencia historiográfica. No 1970 Daniel Cortezón retomará o testigo con outra obra teatral, Prisciliano, na que se misturan a galeguidade e o nacionalismo renacidos no período final do franquismo, con toques literarios de pesimismo existencial e ironía trágica.

A novela Amantia de María Xosé Queizán confirma que o priscilianismo é empregado por cada un segundo o seu interese: por medio da desfiguración histórica esaxerada e intencionada búscase unha intención marcadamente feminista, algo que pola outra banda non é novo no tema do priscilianismo. Case cen anos antes, a Ágape de Casás Fernández parece un xusto precedente da Amantia de M^{ra}. X. Queizán. Unha breve análise do apéndice da citada obra (QUEIZÁN, 1984, pp. 219-234) permite comprender boa parte das intencións e expectativas que a autora deposita na súa novela. O máis relevante das súas reflexións, o centro argumental do apéndice, é ben resumido por ela mesma nas primeiras liñas: «a xénese dunha novela, a preparación, documentación, as pesquisas e as aventuras internas e externas que lle dan vida é tan importante para o que escribe como a novela mesma» (QUEIZÁN, 1984, p. 219). En certo modo, esta é unha reivindicación da creación literaria «pura», onde a reconstrución do pasado está indisolublemente ligada á vivencia persoal do presente: ó longo do apéndice, María Xosé Queizán relatará parte das vivencias que deron froito a esta novela. O punto do partida era a creación dun «hipotético libro sobre mulleres galegas que, por unha razón ou outra, tivesen deixado a súa pegada na historia»: parte, por tanto, da reivindicación do papel da muller na historia, da muller

galega en concreto, combinando no se obxecto de análise, como é obvio, os puntos de vista do nacionalismo e o feminismo. Nesa lista estaría, por exemplo, Exeria e na súa relación con supostos círculos de mulleres priscilianistas é onde aparece o priscilianismo: pero «das mulleres galaicas relacionadas con Prisciliano non tiña máis que os nomes. Había que crealas completamente» (QUEIZÁN, 1984, p. 223). Nesas palabras («había que crealas») reside a vontade explícita de creación literaria, de «inventio», entendendo este concepto como «encontro» e «invención». «Non pretendo, nunca pretendín, mostrar ó Prisciliano ou á Exeria auténticos que viviron no s.IV, como personaxes históricos e reais. Na novela son simples artificios para reflexa-lo mundo que os rodea (...) toda a arbitrariedade ou capricho que puiden esbanxar na creación dos personaxes, convértese en rigor no referido ó estudio do século, ás datas e datos precisos. Neste aspecto todo é verdadeiro» (QUEIZÁN, 1984, p. 224). A creación literaria mistúrase co desexo de veracidade histórica, polo tanto, na recreación do contexto: nese caso, xa non se poden desculpar as posibles deformacións históricas, porque a vontade xa non é exclusivamente artística. Será moi discutible que «neste aspecto todo é verdadeiro»: é sen dúbida a verdade da autora, pero non a Verdade con maiúscula, entre outras cousas porque esta non existe. E esa verdade con minúscula (privada e persoal, pero con nietzscheana vontade de poder, vontade de converterse en Verdade universal) depende do presente tanto como do pasado, dunha determinada perspectiva do pasado e dunha determinada perspectiva do presente: por exemplo, a que considera que esa é «unha época que me cautivou. Tal vez porque comprendín que todo aquilo estaba moi próximo (...) a decadencia do mundo actual (...) a postmodernidade (...) as circunstancias de hoxe son moi semellantes ás da caída do Imperio romano» (QUEIZÁN, 1984, p. 224). Eses supostos paralelos son tamén analizados dende os puntos de vista do nacionalismo e do feminismo: no primeiro caso, establecendo unha liña xenética entre a Galicia actual e «aquele pobo galego, tan alonxado como sempre, dos centros de decisión imperiais», e, no segundo caso, falando das «limitacións de séculos de patriarcado», vixentes hoxe coma no pasado. As vivencias persoais seguen a encher o epílogo, nun intento de revivir experiencias que a xénese da novela espertara. No fondo, ese é o propósito da obra: recuperar sentimentos porque «son estes pequenos detalles os que nos acercan ás persoas» (QUEIZÁN, 1984, p. 233), «porque, en cuestión de sentimentos, a pesar dos grandes avances tecnolóxicos, estamos na prehistoria» (QUEIZÁN, 1984, p. 229). A crenza nun «espírito humano universal» ó longo do tempo e a crenza na posibilidade de «reactualizalo» é unha tendencia historiográfica moi estendida, sobre a que non é posible falar aquí. O perigo implícito é a importancia fundamental que neses casos adquire a imaxinación histórica, que Bermejo Barrera (BERMEJO, 1993, p. 24) define como «a facultade que nos permite concebir as obras históricas como totalidades, como mundos pechados»: esa vontade de «reactualizar», de entender unha «totalidade» dende a perspectiva do pasado, non é mala en sí mesma, pero pode sela se para conseguilo se prescinde de datos que distorsionan esa globalidade por nós construída. Por exemplo, e neste caso, cando se afirma, falando do Facho de Donón e supostos

sacrificios pagáns, a primacía da imaxinación: «isto xa me foi desmitificado polo máis entendido arqueólogo do lugar, con quen falei despois, pero tanto ten» (QUEIZÁN, 1984, p. 227).

Poderían citarse outros exemplos posteriores de traballos literarios sobre Prisciliano, dende a novela O trono do altísimo do portugués João Aguiar ata Prisciliano en Tréveris de Millán Picouto, pasando por algún poema de Méndez Ferrín, pero este breve repaso serve tan só para destacar o clima intelectual existente en Galicia que presume unha auténtica relación entre Prisciliano e Galicia non ben aclarada pero tampouco rexeitada, máis ben asumida e incluso impulsada. A literatura, co seu papel como configuradora de ideas e reinterpretadora consciente, é un bo exemplo dos restos que permanecen na mentalidade popular da historiografía galeguista do século XIX e principios do XX. Pero as formas da literatura e, en xeral da comunicación, teñen variado de forma sustancial nas últimas décadas: a rede de telecomunicacións coñecida vulgarmente como Internet é, hoxe en día, un foro de comunicación e información en ascenso vertixinoso. A multiplicidade de posibilidades é tal que buscando a palabra «prisciliano» podemos atopar dende ensaios historiográficos na páxina oficial dalgunha universidade ou conversas entre varias persoas que deixan a súa testemuña ata páxinas tituladas Galiza celta ou Xacobeo 99, pasando por cousas como un libro dun tal Prisciliano Vallejo Arizmendi co título de La laringostomía en el tratamiento de las estenosis laríngeas sífilíticas. O feito evidente é o caos que subxace baixo uns «ordenadores» que ben pouco ordenan, pero a valor sociolóxica non é menor porque o coñecemento adquirido non sexa, digamos, «científico». O que proporciona un breve repaso das páxinas web é unha serie de suxerencias, de intuicións, sobre o a consideración dunha sociedade sobre un fenómeno. E hai que suñar que esas suxerencias aparecen postas por escrito nun medio aberto, no que calquera pode escribir e calquera pode ler, no que a divulgación, a transmisión, é silenciosa pero efectiva: existe, en certo modo, como substituíndo á vella oralidade hoxe en perigo de extinción. Non ignoro a parcialidade de empregar estas fontes, pero, conscente da marxe de erro, tratarei de expoñer brevemente as posibilidades do seu uso: unha páxina web especialmente significativa é a que leva por título «Galegos, fillos de Caleac, a deusanaí dos Celtas». Baixo ese nome se agocha un artigo típico do que podemos chamar unha «historiografía alternativa de tipo céltico» para o caso de Galicia, tal vez máis difundida en Internet que en publicacións escritas. Baseándose case exclusivamente en dúbidas etimolóxicas, o seu autor adica oito páxinas a «demostrar» o carácter céltico da relixión indíxena prerromana, obviando o debate actual sobre o tema e tódalas posturas contrarias á súa. Por iso a denomino «historiografía alternativa», porque se desenvolve paralela á «oficial», sen chocar con ela, sen debate real, froito do rexeitamento e incompreensión mutuos por ambas partes. Prisciliano só é citado de pasada, pero moi significativamente. Falando dunha muller-deusa céltica, trinitaria, afirmase que está formada por «a deusanaí, a deusa da fertilidade e a deusa da guerra, que como afirman os druidas é una só persoa, idea levada ao cristianismo polo galego Priscilam». E, máis adiante: «na defensa desta idea céltica da trindade, propio da Galiza célti-

ga, ao galego do IV século Prisciliano, costeou-lhe a sua vida. Prisciliano o primeiro mártir galego». Prisciliano, indiscutiblemente de orixe galega, convértese nun continuador dos druidas que trata de adaptar ó cristianismo as crenzas prerromanas, morrendo como mártir no intento. É o que podemos chamar a «tese indixenista» levada ó seu máximo extremo. Xunto a ela convive na mentalidade colectiva a «tese ascética», non necesariamente excluínte con respecto á outra a pesar de seren contrarias en certo modo: Prisciliano sería o introductor de tradicións e ideas do monacato e do ascetismo oriental. Noutra páxina titulada «Personalidades gallegas sobre el camino y su historia» conviven Prisciliano, Martiño de Dumio ou Xelmírez. A coincidencia coa anterior é que, baixo unha óptica historiográfica totalmente distinta, segue a considerarse a Prisciliano como «galego», sen máis. Por outra banda, afirmase por exemplo que Martín de Dumio fomenta o monacato retomando a tradición priscilianista.

Xa case para rematar, tratarei a obra, de novo historiográfica, de Xosé Chao Rego (CHAO, 1999), un dos autores que máis recentemente teñen tratado o tema do priscilianismo, e ademais dun xeito moi extenso. De feito, é tan recente que tentar «psicoanalízalo» a el é como «psicoanalizarme» a min mesmo: unha mínima «obxectividade» na súa contemplación é imposible. Iso explica que non fose incluído no apartado adicado á historiografía máis ou menos contemporánea: en realidade a miña análise deste autor e da súa obra non é historiográfica. A información presentada é froito do seu libro nunha mínima parte, pero tamén e sobre todo de actos máis informais, como conferencias case en diálogo aberto. Precisamente por iso será máis acertada a análise historiográfica coma análise sociolóxica e non tanto exclusivamente textual: a subxectividade e a falla dun respaldo documental son máis graves neste caso, pero considero que non pode ser menos cando se tentan explicar os condicionantes dunha obra publicada durante a confección do meu traballo, e que alonga e determina, inevitablemente, o contido do mesmo.

Un exemplo de factor subxectivo, persoal, indemostrable, pero excepcionalmente significativo, é que Xosé Chao Rego recoñeza que o feito concreto da publicación da súa obra (aínda que non a meirande parte do estudio, xa previo) naceu a partir da novela do seu irmán Ramón Chao (1999), que incentivou o interese e a motivación no seu estudio. En certo modo, é un bo exemplo de que, no tema que nos ocupa, as novelas, a literatura, a ideoloxía, as construcións conscentemente ficticias, preceden, e inevitablemente condicionan, ós estudos non declaradamente ficticios. Pero, ademais, a obra de Ramón Chao non é exactamente, como puidera esperarse polo seu título, O camiño de Prisciliano, unha novela histórica: é, como se afirma na contracuberta, «unha novela histórica no marco dunha experiencia actual. Mestura de ensaio e biografía». O priscilianismo, ou máis ben a indagación sobre o priscilianismo, enténdese como unha búsqueda vital, como un camiño de peregrinación. O autor/narrador/protagonista, nunha mestura confusa pero indisociable, vai relatando unha viaxe propia cara a Compostela onde pouco a pouco vaise aprendendo e indagando sobre Prisciliano. Ramón Chao chega a inventar (ou «reconstruír», se o consideramos como Tucídides) as cartas de Hidacio de Mérida a Itacio de Ossonuba (pp. 100-107) ou de Prisciliano a Dámaso

(pp. 188-195), mesturado con vivencias do camiño «real» e anécdotas máis ou menos creíbles, como cando en Finisterre, no cabo da viaxe, aparécelle un autobús bautizado co nome de Prisciliano (p. 276). Pero o fundamental da súa obra é que nela se concibe a realidade como desexo, como experiencia persoal entresacada da memoria colectiva, unha experiencia que remata un 25 de Xullo atopando a Prisciliano en Compostela: debemos supoñer que para o autor é un encontro físico, considerando certo o seu enterramento na catedral, pero tamén un encontro espiritual, trala ascese iniciática, rito de coñecemento (de Prisciliano) e de autocoidamento. Pero esa espiritualidade e sacrificio, subxacentes dende sempre ós camiños de peregrinación e ligados para nós co nome de Santiago, amosan agora a súa verdadeira face: os peregrinos son en realidade, e sempre o foron, discípulos seguindo a doutrina ascética e o «camiño de Prisciliano». A mestura entre vontade, realidade e ficción que a obra de Ramón Chao reivindica como fórmula literaria e vital é, en boa medida, a mestura que unha parte da historiografía contemporánea asume. Non é difícil buscar restos dese fenómeno nas «historiografías alternativas» galegas sobre Prisciliano, no eido do celtismo por exemplo. O mesmo Xosé Chao, sen entrar en radicalidades, recoñécese como conscentemente subxectivo e parcial, e mesmo tenta selo: «o meu intento (...) é o de recuperala súa figura, non por vía da apoloxía, pero xaora que levado por dunha rexa paixón priscilianista. Non son nin quero ser obxectivo, e menos aínda neutral. Observan os entendidos en historia e en historias que a pretendida obxectividade non se acadaxamais» (CHAO, 1999, p. 11). Por outra banda, Xosé Chao identifica tamén a Prisciliano, máis ben a evocación desa palabra, coma un mito do que ninguén sabe o que significa exactamente, pero que «está aí»: «Dende entón, e coma para moitísimos galegos, Prisciliano converteuse nunha figura familiar, pero mítica (...) todo un universo de infancia e mocidade desembocaba no encontro cunha figura arelada pero seriamente tocada pola ambigüidade e pola sospeita» (pp. 7-8). Para el, unha evolución historiográfica do tema podería sintetizarse moi informalmente como un enfrontamento dialéctico entre católicos e protestantes, xunto ó «resto», conxunto de grupos definidos moi someramente como un pouco máis «obxectivos» e «neutrais», e de tendencias diversas pero xeralmente vencelladas ó nacionalismo galego. Parece coma se esta análise reflectise unha certa concepción teolóxica do problema: non en van Xosé Chao foi crego durante vintecinco anos, e semella que nel subxace a idea de que a subxectividade só a proporciona o arrebatado relixioso, e non tanto outros prexuízos (os do nacionalismo), cando son en realidade exactamente o mesmo. Pero o autor non se queda sen abarcar tamén as correntes máis modernas de interpretación: con respecto ó problema de Prisciliano e as mulleres (esencialmente, a acusación de ser «home de moitas mulleres»), adopta os mecanismos da «historia da familia», recentemente en boga, e introduce a Prisciliano no contexto de desestructuración da familia romana: o priscilianismo constituiría unha especie de «retorno» (sen contacto directo entre eles) á comunidade cristiana primitiva, que polas súas características alonxaríase do modelo imposto pola Igrexa oficial do momento, coincidente coa estrutura de parentesco, basicamente patriarcal, romana. E, xunto a avances como este, na obra de Chao Rego, cun afán de eclecticismo un tanto extraño, destaca un feito tan sorprenden-

te como a reaparición da teoría dos «cultos astrais neolíticos» que pervivirían no priscilianismo: en parte, tenta xustificalo porque esa sería a primeira manifestación do cristianismo no lugar, e, pola outra parte, porque os cultos astrais, cultos de montes, pedras, lugares, ríos... son o máis básico, o primeiro, que pode percibir a sensibilidade humana, o que temos todos ante os ollos, e por tanto, constituirían unha especie de «relixión primitiva», mellor dito, «espiritualidade primitiva», na que «deus» identifícase etimoloxicamente con «luz» e, polo tanto, co sentido da vista... Posteriormente, e segundo el, Martiño de Dumio criticaría na súa obra esas pervivencias priscilianistas, o que é alomenos discutible: non está aínda moi claro ata que punto o *De correctione rusticorum* responde a modelos de sermóns aplicables en xeral ó paganismo ou a feitos realmente indíxenas de Galicia. Coma sempre neste tipo de explicacións as demostracións convértense en círculos viciosos: xa que Martiño de Dumio critica a relixión indíxena galaica, e xa que Prisciliano se basea nas tradicións indíxenas galaicas, podemos tomar o que di Martiño de Dumio como crítica ó priscilianismo. O modelo parece patinar sobre sí mesmo sen apoio ningún, sobre todo porque hoxe ne día falar de «cultos astrais neolíticos» é complicado incluso para o neolítico, e, se podemos basearnos na analoxía (ademais doutros datos), a relixión prerromana galaica tería que estar formada por un panteón ou conxunto de deuses de tipo indoeuropeo. Continuando co seu eclecticismo radical Chao Rego tamén considera o priscilianismo como unha «revolución social» porque, como di Barbero, «toda revolución é social». É evidente, porque toda actividade humana é social. Pero o problema está non no termo «social», senón no termo «revolución», sobre todo porque con esas palabras todos entendemos un tipo de «revolución social» moi concreto, co modelo da Revolución Francesa, o alzamento de masas, a conciencia revolucionaria, o desexo de cambio estrutural... que ninguén pode defender para o priscilianismo. De novo, a linguaxe pode traicionar a comunicación se non se matiza o suficiente.

Pero o que sen dúbida constitúe o aspecto máis interesante e novidoso das conversacións sostidas en torno a esta obra é o constante paralelismo plantexado entre Prisciliano e a figura relixiosa, non tanto histórica, de (Xesús)Cristo. Pero é este o Cristo das novas interpretacións acerca do cristianismo primitivo: Xosé Chao interpreta implícita ou explicitamente a Xesús non coma un Cristo, non un «fillo de Deus», senón un home exemplar, vinculado a un certo tipo de nacionalismo, entendéndoo coma defensa do mundo xudeo, no contexto da Biblia como «libro étnico» e no contexto dos zelotes, aínda que non plenamente ligado a eles. Asimesmo, a outra faceta de Xesús sería a do «profeta contra o poder», sumido nun proceso de liberación dos pobres, os marxidados, os oprimidos... Todos isto sería facilmente paralelizable para Chao coa mensaxe orixinal de Cristo, nunha nebulosa difusa, non totalmente aclarada pero sinxela, vulgarizada e certamente atractiva para o grande público. O cristianismo primitivo, con ese halo de santidad que desprende a palabra, o martirio, o papel da muller e da familia, o «profeta contra o poder», a defensa da propia terra e xentes, a liberación dos oprimidos, o martirio, o culto trala morte... serían, todos eles, un a un, paralelos significativos entre Cristo e Prisciliano. Sen dúbida, Xosé Chao ofrece unha perspectiva excesivamente idealista, tanto nos dous termos da com-

paración coma na comparación mesma, pero tamén é indubidable a súa habilidade para facer encaixar as controvertidas pezas que forman o puzzle que o priscilianismo é, ata acadar por fin un encaixe minimamente sólido, apto para ser divulgado. Nese senso, poderíamos dicir que Xosé Chao constitúe ó mesmo tempo un «cumio» e un «fin» para a historiografía galega sobre o priscilianismo: con iso non pretendo ensalzar o seu contido, unha labor cando menos prematura, senón que tento referirme a que no seu estudio conflúen unha serie de tendencias presentes ou latentes na historiografía que lle precede, combinados nunha obra ampla e alomenos minimamente rigurosa, adicada en exclusiva a Prisciliano e ó priscilianismo. Nela se conxugan a maioría das tendencias e das ideas iniciadas por autores moi anteriores e polos máis recentes, como se fose esa Compostela na que está enterrado Prisciliano e á que chegan tódolos camiños: Chao Rego vincula catolicismo e nacionalismo, Santiago e celtismo, ascese e loita política, «teoloxía da liberación» e relixiosidade neolítica... No seu Prisciliano se entenden por fin o cristianismo, o nacionalismo e a desviación relixiosa, que deixa de selo para converterse en diferenza positiva e reivindicadora. É a consecuencia lóxica dun longo proceso historiográfico no que o priscilianismo non rematou por estoupar como mito historiográfico porque Prisciliano combinaba na súa persoa aspectos pouco conciliables: a Igrexa e boa parte dos católicos atopaba un «herexe» ó fin e ó cabo, aínda que condenado con exceso; outra parte dos católicos atopaba un asceta e un mártir, pero con compoñentes demasiado «revolucionarios» e «nacionalistas»; uns sectores nacionalistas atopaban un «defensor da terra» pero que en definitiva iniciara a cristianización de Galicia, é dicir, o comezo da fin dos compoñentes célticos; ós nacionalistas de esquerdas probablemente non lles faría gracia ensalzar a labor dun cristián, de clase alta e obispo, nada menos, etc. Cada sector, que en realidade combinaba varias perspectivas, podía atopar sempre outros «mitos» historiográficos menos problemáticos, menos ambiguos, fosen estes Santiago ou Pardo de Cela: pero esa mesma ambigüidade explica que, dun ou doutro bando, en momentos concretos, os historiadores e as opinións continúen falando do priscilianismo, para ben ou para mal. A súa pervivencia explícase porque sempre podía ser útil, sempre se lle podía dar algunha función, facendo equilibrios ideolóxicos moi peculiares. Por iso o priscilianismo permanece soterrado pero latente como mito: Chao Rego constitúe por iso mesmo unha encrucillada (nome, por certo dunha revista galega de pensamento cristián), porque é un resultado «lórico», representando o acordo final entre cristianismo, herexía, idiosincrasia galaica, defensa de Galicia, loita polos oprimidos contra o poder establecido, auxe intelectual e, por riba, fonte de prosperidade como requillia na catedral do suposto «Santiago». A esta confluencia de teorías parece antecederlle a confluencia das mesmas ideas na mentalidade colectiva: as contradicións xa foran máis ou menos solventadas, por descoñecemento ou por vontade expresa, na cultura popular, creando o «fenómeno sociolóxico» que converteu ó priscilianismo nun «mito historiográfico» de ampla repercusión.

Cando con anterioridade me refería ás teorías de Chao Rego como «aptas para ser divulgadas» tal vez as miñas palabras deixasen caer unha certa noción

de «adoutramento». Sen dúbida, unha mentira repetida mil veces convértese en verdade, e iso vale tanto para negar o holocausto xudeo como para afirmar vehementemente a orixe galega de Prisciliano. Pero non quero suxerir que na historiografía subsista unha vontade de «enganar ás masas». As teorías de Chao Rego atopan vías de divulgación e eco social porque hai demanda e oferta delas por determinados sectores sociais: o contexto é favorable á súa aparición e esta incide retroalimentando esa demanda por vía da publicidade. Falando máis en concreto, as ideas de Chao Rego son un síntoma dun contexto de renovación do catolicismo galego, simbolizada no denominado Bienio Irmandiño (como lembranza dos dous anos de «autogoberno popular» do episodio irmandiño), onde cumpren unha función específica. Aquí se atopa o matiz «sociolóxico» e xa non só «historiográfico» da obra de Chao, entendida como un intento de resucitar, por vía da memoria histórica, do que el considera que constituiu o priscilianismo e tódalas súas virtudes: «penso que Galicia precisa do rescate de Prisciliano, labor relativamente doado, en vista dos novos estudos e da moita notoriedade —mítica, as máis das veces— do personaxe» (CHAO,1999, p. 12) A labor de concienciación é concebida como algo básico por este autor, ante o feito de que «os vicios que denuncia el [tanto Prisciliano como Cristo] aínda os temos no noso presente». O proxecto é ben claro e evidente: trátase dun explícito proxecto evanxelizador, pero non totalmente «cristiano» no senso tradicional, senón máis ben galeguizador da mensaxe de Xesús, do Xesús «primitivo» de Chao, insertando todo iso nun proceso máis amplo de abrir Santiago e o camiño ás consideracións máis diversas, entre as que está Ramón Chao e os que consideran a Prisciliano como o enterrado na catedral de Compostela. Nun tríptico editado polo movemento Bienio Irmandiño, Deus Fratresque Gallaeciae podemos atopar a meirande parte dos seus presupostos: pártese de que Galicia se atopa nun momento crítico, decisivo, onde está tomando conciencia «de sí mesma e da propia dignidade». Nese contexto concíbense os dous anos de 1999 e 2000 como unha «campaña de galeguización da Igrexa». Afirmar que «hai dúas fases da nosa historia: a que foi e a que puido ser e non foi»: na primeira, Prisciliano, como mártir que reaccionou contra a Igrexa corrupta e foi vítima das intrigas político-ecclesiásticas. Ó seu lado estarían Xelmírez ou a lírica galego-portuguesa. O que non foi sucede dende os Reis Católicos, atribuíndo ás culpas a factores externos («aldraxe que vén de fóra») e internos («demisión de responsabilidades interna»), chegando a dicir que iso «xustifica a carraxe do noso himno». O fenómeno irmandiño, que supón a transición e a resposta á segunda fase, é o modelo que eles pretendenden: «o Bienio Irmandiño pretende unha mobilización xeral, sen máis armas cá palabra e o diálogo, para promove-la galeguidade cristiá». O priscilianismo é empregado, por exemplo, para criticar o papel da Igrexa ante o nacionalismo: «a débeda da Igrexa coa galeguidade resulta enorme». Nese contexto, o priscilianismo, coma nas teorías de Chao, aínda que o seu nome non apareza citado expresamente, é o modelo ideal que unha vez tivemos e agora se perdeu: «o Pobo fala maiormente galego, o clero castelán», mentras co priscilianismo existiría unha especie de «unidade popular», clero e pobo, contra a xerarquía castelá de toledo («No ano 400 celébrase en Toledo un

concilio para acabar coa “herexía” priscilianea en Galicia, onde o pobo e tódolos bispos menos un, eran priscilianistas». O proxecto, neses dous anos de «dinamización da galegitude», pretende distinguir tres fases: organización, sensibilización e actuación. Na segunda, sen dúbida, debemos situar as obras dos irmáns Chao Rego.

O auxe do tema do priscilianismo nos últimos meses, auxe do que os irmáns Chao só son unha mostra, débese a diversas razóns: o Ano Santo e o multimediativo Xacobeo son probablemente o motivo fundamental. O mito do Prisciliano/Santiago progresa a pasos de xigante, xigante, por outra banda, con pés de barro.

Tal vez os dous últimos pasos da longa carreira dese xigante sexan dous artigos firmados a principios de ano polo escritor X. M. Méndez Ferrín (FERRÍN, 1999a, 1999b) no Faro de Vigo, asumindo as teses propugnadas no especial adicado a Prisciliano de A trabe de ouro (ó que teño feito referencia), como é lóxico, se temos en conta que Ferrín é un dos principais responsables da citada revista. Non paga a pena revisar unhas ideas non demasiado orixinais, sobre todo porque tampouco son desenvolvidas por extenso, pero sí poderíamos destacar de novo esa indeterminación, indefinición, case misterio, que envolve o tema: nin se afirma nin se nega a substitución de Santiago por Prisciliano, só se plantexa como posible, pero o modo de dicilo é ben claro sobre a posición do autor. Ademais, introdúcese como novidade a idea da orixe galega dos tres protagonistas: «o galego (seguramente) Prisciliano decapitado en Tréveris sendo Emperador o seica galego Máximo e Papa o reputado como galego Dámaso» (1999a). Ferrín encárgase tamén de suliñar a aportación dunha literata, Marta Carracedo, que relaciona a Máximo cun tal Macsen Wledig, galés, presente nos relatos célticos coñecidos como Mabinogion. «A autora vai máis lonxe cando, poeticamente, fai que Máximo e Prisciliano convivisen de meniños no lugar máximo de Donón, na cabeza mesma do Morrazo» (1999b), un lugar, por certo, fundamental naquelas vivencias persoais de M. X. Queizán en torno a Amantia. Non fai falla dicir que a vitalidade da carreira daquel xigante do que falabamos é moi notoria, e tal vez nun percorrido con moitos máis zig-zag, voltas, quebras, dos que pensabamos.

6. CONCLUSIONES

Sen dúbida, e como xa teño suxerido dabondo, a historiografía nacionalista cumpriu o seu obxectivo de fabricar un suxeito histórico/historiográfico galego na figura de Prisciliano: a súa pervivencia e implicacións na mentalidade colectiva galega do noso tempo son aspectos que merecen sen lugar a dúbidas un estudo máis extenso. O priscilianismo é, o meu modo de ver, algo máis vivo que nunca como tema historiográfico: está ligado, queirámolo ou non, indisolublemente, a Galicia e á historiografía galega, ós «mitos» galegos. É patrimonio cultural galego por vontade popular, pertence á memoria histórica porque unha sociedade decidiu recordalo. Asignar e dicidir o grao de «manipulación» por parte

de sectores mal chamados «cultos» nun momento concreto é laboura difícil, pero hoxe é algo imposible de rexeitar: poderase matizar a veracidade no pasado, pero non no presente, e, non hai que olvidalo, toda historiografía traballa cunha función para un presente. Tal vez a historiografía galega contemporánea debería tentar crear a súa propia «Verdade», a sabendas de que non será máis que «outra verdade» relativa coma todas. Pero iso é o de menos (ou o de máis): o problema do subxectivismo no coñecemento non é a fin deste traballo.

Calquera das conclusións ás que se poida chegar carece de valor se non as situamos ó lado da súa relatividade e deficiencias. Sen dúbida queda unha enorme bibliografía específica por consultar, sobre todo estranxeira. Resta por ver tamén de modo moito máis exhaustivo o papel da Igrexa galega en Galicia ante o nacionalismo, ante a herexía e ante o priscilianismo en concreto, tal vez pouco explícito, cambiante e confuso. Faría falla tamén unha análise máis a fondo das primeiras referencias a Prisciliano nas obras historiográficas de historiografía barroca e/ou erudita. A miña búsqueda baseouse na súa maioría en referencias bibliográficas: a busca deses primeiros apuntes e referencias a Prisciliano, pequenas pero moi relevantes, afinaría moito as conclusións sobre o momento e razóns nos que o tema xorde entre os historiadores galegos. Por suposto queda por reflexar unha maior documentación sobre o contexto histórico: o meu descoñecemento é demasiado grande como para solventalo cunha imprescindible base teórica da que tamén carezo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, F. (1982), «Os cultos astrais en Galiza», *Brigantium*, vol. 3, A Coruña, pp. 95-111.
- BERAMENDI, X. G. (1991), «La aparición del galleguismo. Provincialismo, Rexurdimento, Nacionalismo.», *Historia de Galicia 4 La época contemporánea*, Faro de Vigo.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1993), «Sobre la construcción del objeto historiográfico. Consideraciones sobre el método de la Historia de la Historiografía», en G. BERAMENDI, J. (coord.), *Galicia e a historiografía*, Santiago, Tórculo Edicións, pp. 7-28.
- BOBILLO, F. J. (1982), «Prisciliano y el nacionalismo gallego», *Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, Cuadernos del Norte.
- CASÁS FERNÁNDEZ, M. (1895), *Ágape y la revolución priscilianista en el siglo IV*, A Coruña.
- CHADWICK, H., (1978), *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, Espasa-Calpe.
- CHAO REGO, R. (1999), *O camiño de Prisciliano*, A Coruña, Espiral Maior.
- CHAO REGO, X. (1999), *Prisciliano. Profeta contra o poder*, Vigo, Edicións A Nosa Terra.
- CORDERO CARRETE, F. R. (1995), «El Padre Sarmiento "Sobre el origen de Prisciliano". C.E.G., XXIV (1953) 121-130», *Estudios adicados a Fr. Martín Sarmiento. Artigos tirados dos Cuadernos de Estudios Gallegos (1945-1982)*, Santiago, CSIC/Instituto Padre Sarmiento, pp. 457-466.
- DUCHESNE, L. (1996), «Santiago en Galicia», *A Trabe de Ouro*, t.II, ano VII, pp. 195-214.
- ESCRIBANO, M. V. (1991), «Heterodoxia e historiografía», en GASCÓ, F.; ALVAR, J. (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Salamanca, Universidad de Sevilla/Universidad Hispanoamericana de La Rábida, pp. 136-160.
- ESCRIBANO, V. (1996), «El priscilianismo y Gallaecia (ss.IV y V)», en GARCÍA QUINTELA, M.V., *Las religiones en la historia de Galicia*, Universidad de Santiago, pp. 251-294.
- FARALDO, A. (1973), «Artigos de Antolín Faraldo», *Grial*, t.XI, nº 40, pp. 153-302.
- LÓPEZ PEREIRA, J.E. (1985), *Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días: rutas bibliográficas*, separata de Cuadernos Abulenses, nº 3.
- (1996), «O ronsel priscilianista na cultura de Galicia», *A Trabe de Ouro*, n.º26, t.II, pp. 181-194.
- LÓPEZ SILVA, X.A. (1996), «Algunhas calas en catro textos literarios sobre Prisciliano», *A Trabe de Ouro*, n.º26, t.II, pp. 237-249.
- MACÍAS, M. (1921), *Galicia y el reino de los suevos. Versión castellana de las noticias contenidas en el Cronicón del obispo Idacio, y de la Historia de los suevos de San Isidoro de Sevilla, con sendos estudios de tan insignes varones y preciosos monumentos y numerosas notas y aclaraciones*, Ourense, Imp. Pap. y Enc. «La Popular».
- (1929), *Aportaciones a la Historia de Galicia*, Madrid, Compañía Iberoamericana de publicaciones.
- MÉNDEZ FERRÍN, X. M. (1999a), «Peregrinarlle a Prisciliano», *Faro de Vigo*, 8-1-99, p. 2.
- (1999b), «O outro soño de Máximo», *Faro de Vigo*, 28-5-99, p. 2.
- «O ensaísta Xosé Chao Rego calificou a Prisciliano de "rebelde"», *El Progreso*, 8-5-99, p. 75.
- PORTELA VALLADARES, M., (1932), *Unificación y diversificación de las nacionalidades. El priscilianismo (Nota)*, Barcelona, pp. 119-205.
- QUEIZÁN, M. X. (1984), *Amanitia*, Vigo, Xerais.

- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1977), *Galicia Meridional Romana*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- ROMERO POSE, U. (1974), «Prisciliano», en VV.AA., *Gran Enciclopedia Gallega*, Santiago, pp. 237-239.
- RUIZ-ZAPATERO, G. (1991), «¿Quiénes eran los celtas?», en GARCÍA CASTRO, J. A. (dir.), *Los celtas en la península ibérica*, Madrid, Zugarto Ediciones.
- TORRES QUEIRUGA, A. (1989), «Prisciliano e Amor Ruibal. Consideracións intempestivas a propósito dun libro sobre o pensamento galego», *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, nº 65, vol. XIII, pp. 54-57.
- VICETTO, B. (1978), *Historia de Galicia. Tomo II. Ferrol, 1866*, Lugo, Editorial Alvarellos (ed. facsímil).
- VILLARES PAZ, R. (1979), «López Ferreiro e a historiografía galega», *Grial*, num. 66, pp. 425-441.
- VV.AA. (1971), *Gran enciclopedia Larousse*, t.VIII, Barcelona, Planeta, s.v. «Prisciliano», p. 703.