

trasia. La condición de frontera de ese reino frente a turingios y bávaros otorgó a aquéllos un poder militar y una autoridad política superiores a los de los otros dos territorios. Desde comienzos del siglo VII, el predominio de los mayordomos de palacio de Austrasia empezó a ser evidente: Arnulfo de Metz y Pipino de Landen, cabezas de dos ramas familiares que se fusionarán a través del matrimonio de sus hijos, pusieron los cimientos de una verdadera dinastía de mayordomos. A su vez, un nieto de aquéllos, Pipino de Herstal, como si se tratara de un rey merovingio, unificó en su persona las mayordomías de los tres reinos en el año 687 y, desde ese puesto, dirigió, en los veinte siguientes, la conquista y evangelización de Frisia. Cuando murió en 714, le sucedió en el cargo un hijo bastardo llamado Carlos Martel, cuyos éxitos pusieron las bases de la construcción política realizada por su nieto Carlomagno.

C. EL NACIMIENTO DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

La creación de una Cristiandad germanorromana, que solemos llamar latina o, simplemente, occidental, fue un proceso que, en una primera instancia, también culminó en el siglo VIII. Así, entre los años 451-452, fecha del Concilio de Calcedonia y de la mediación del papa León I ante Atila, y 754, año de la muerte de san Bonifacio, evangelizador de los germanos, y de la unción de Pipino el Breve por el papa Esteban II, durante tres siglos, se fueron creando las bases de lo que será la Cristiandad occidental de época carolingia y, en general, medieval. En ese sentido, las dos fechas tienen valor de símbolo en la historia de la Iglesia. En la primera, con ocasión del IV Concilio Ecuménico, se puso fin a los enfrentamientos teológicos en el debate sobre la doble naturaleza de Cristo. Y fue también la fecha en que el papa actuó como representante del pueblo de Roma ante los invasores, signo de su ascendiente social y político en Occidente. En la segunda fecha, en 754, por su parte, murió san Bonifacio, el misionero que intentó sustituir a Thor y las fuerzas de la naturaleza por Dios y las de sus santos en las creencias de los germanos.

El tránsito entre las dos situaciones figuradas en esas dos fechas sólo en parte fue protagonizado por la Iglesia. De hecho, durante esos tres siglos parecían existir dos Iglesias. La del Imperio de Bizancio, apoyada en y mediatizada por el emperador, siempre preocupada por los problemas del dogma en el marco de una sociedad con una vi-

gorosa herencia grecorromana. Y la Iglesia del occidente romanogermánico, en que, con dolor por parte de algunos de sus miembros, debió arrinconarse esa herencia para cubrir otros objetivos más inmediatos que iban de la simple *correctio rusticorum* a los intentos por acomodar el nivel cultural y religioso de los germanos. Es, precisamente, la historia de esta segunda Iglesia entre mediados del siglo V y mediados del siglo VIII la que ocupará ahora nuestra atención; ella fue la artífice de la creación de la Cristiandad occidental. Y ésta, a su vez, incluyó el desarrollo de tres grandes procesos: la puesta en pie de una organización eclesiástica, la difusión de un mensaje cristiano y la elaboración de un *corpus* cultural.

1. *El afianzamiento del marco jerárquico de la Iglesia occidental*

Los evidentes desniveles económicos y culturales entre las partes occidental y oriental del Imperio Romano, sancionados por su división en el año 395, tuvieron sus consecuencias en el ámbito organizativo de la Iglesia. Esta había calcado su organización sobre la civil del Imperio, estableciendo los arzobispos al frente de las provincias eclesiásticas y los obispos en las ciudades de las mismas. Al margen de esos dos escalones, media docena de ciudades consideraba que su condición de sedes apostólicas, esto es, fundadas por apóstoles de Cristo, las situaba en un rango superior a las restantes. El hecho de que, en occidente, sólo Roma tuviera esa condición facilitó el ascenso del obispo de esa ciudad a la primacía de las sedes occidentales y, con resistencias por parte del patriarca de Constantinopla y del emperador de oriente, también de las orientales.

El desigual efecto de las invasiones bárbaras en las dos mitades del Imperio contribuyó, durante el siglo V, a profundizar las diferencias creando de hecho dos espacios con sus problemas propios. En el ámbito eclesiástico, supuso el fortalecimiento de la indiscutida hegemonía del obispo de Roma, el papa, sobre los restantes obispos de Occidente, pero también el prestigio de muchos de éstos en los territorios que los provinciales romanos compartían ya con los germanos. La instalación de éstos en Occidente, por su parte, había contribuido a diversificar las tradiciones culturales existentes, lo que, a la fuerza, iba a influir sobre las formas y los medios de implantación de una Iglesia latina y, en consecuencia, de creación de una Cristiandad occidental.

Ésta, en efecto, como veremos en seguida, debería construirse, inevitablemente, a partir de cuatro tradiciones: la romana, la germana romanizada, la germana y la bárbara.

Los primeros núcleos de cristalización eclesiástica: los obispos y las iglesias propias. La traducción eclesiástica de los dos rasgos fundamentales de la sociedad romanogermana, fortaleza de las aristocracias y privatización de las relaciones sociales, fue, de un lado, el poder y la fuerza de los obispos, y, de otro, la proliferación de las iglesias privadas, propias de las grandes familias, a falta de momento de una red parroquial. La fuerza de los obispos radicó en dos hechos: la riqueza y el poder de las familias, ya romanas, ya, más tarde, germanas, de que procedían, y, como Peter Brown ha puesto de relieve, su éxito en «la lucha por un nuevo modelo de jefatura urbana». Este éxito se debió, en ocasiones, a que fueron los únicos personajes que se mantuvieron al frente de ciudades y territorios cuando el Imperio Romano de Occidente desapareció, y, en otras, a que desarrollaron una deliberada estrategia, incluidas buenas dosis de propaganda tendente a romper el anterior monopolio aristocrático. Desde sus sedes, los obispos, protagonistas de la tarea de conservación de la herencia cultural romana, fueron creciendo en prestigio y autoridad, lo que suscitó un intervencionismo creciente, tanto de los monarcas como de las aristocracias, en la designación de los miembros del episcopado. Estos dejaron de ser elegidos por el clero y el pueblo de la diócesis para pasar a serlo, explícita o implícitamente, por los reyes y por los primados de los respectivos reinos, como aconteció en la España visigoda, donde el número de sedes episcopales pasaba de sesenta.

La fuerza de los obispos se expresó pronto a través de concilios provinciales o nacionales, en especial, en el reino hispanogodo, en que, desde el año 633, se institucionalizó a través de frecuentes reuniones de los concilios de Toledo. En la Francia merovingia, la ausencia de asambleas conciliares, responsable en parte de la degradación espiritual y social del clero franco, no fue óbice para que, como en los restantes reinos, el poder temporal de los obispos creciera sin cesar. Su base se hallaba, desde luego, en la propia fortuna familiar, pero también en el éxito de la doctrina que estimaba que los bienes eclesiásticos, indivisibles por falta de repartos sucesorios, constituían el patrimonio intangible de los pobres, del que el obispo era sólo su administrador. Algunos prelados cumplieron con las obligaciones derivadas de esa doctrina, creando, al efecto, establecimientos de caridad, como el obispo Mazona en Mérida, o liberando a sus esclavos. Pero

muchos obispos se comportaron como poderosos señores, acumulando grandes patrimonios, producto de limosnas y donaciones de un número cada vez mayor de fieles. La envidia y el temor suscitados por el enriquecimiento de los obispos acabaron propiciando algunas precoces desamortizaciones. La más notable fue la de Carlos Martel en los años veinte del siglo VIII en el reino franco, donde las posesiones de la Iglesia llegaron a suponer una cuarta parte de la superficie de aquél.

El aumento del número de obispados y el creciente poder social de los obispos eran, sin duda, signos de los progresos de la organización de la Iglesia en occidente y, de manera indirecta, de la propia difusión del mensaje cristiano. En cambio, el incremento del número de templos marcaba, de forma más precisa, el ritmo de evangelización de los reinos germanos. En un principio, las iglesias habían nacido en las ciudades y las primeras de ellas habían servido de sede a los obispos, quienes también controlaban otros templos, algunos de ellos instalados en lugares que los *martiria* habían ocupado antes. Más tarde, la crisis del Imperio, con el proceso de ruralización de su población, y la propia difusión de las creencias cristianas entre los *paganos* o habitantes de los *pagi* rurales, trajeron consigo la creación de multitud de templos en el mundo rural.

Unos fueron parroquiales, esto es, tenían pila de bautismo y un párroco nombrado por el obispo; otros eran templos subordinados al parroquial, con menores competencias canónicas y económicas. El conjunto de los que dependían de un mismo obispo fue constituyendo la *plebs* o comunidad de parroquianos de una diócesis, dentro de la cual se empezaron a distinguir, por tanto, dos niveles, en cuanto a extensión y competencias. La parroquia principal, cuya extensión, por lo que el llamado *Parroquial snevo* nos dice de Galicia, sería de unos trescientos a trescientos cincuenta kilómetros cuadrados; esto es, la que, en el siglo XI, corresponderá a la de los arcedianatos. Y la parroquia elemental, por ahora poco difundida y sin circunscripción territorial clara.

Las iglesias controladas por el obispo se mezclaban en el mundo rural con las *iglesias propias* o privadas, las *Eigenkirchen* de Germania. El vocablo consagrado por la historiografía del tema denomina los templos construidos y dotados en los dominios de los grandes propietarios, quienes ejercían el derecho de presentación del clérigo que había de estar a su frente. La aparición de estas iglesias se inscribía, desde luego, en la dinámica de los tiempos. Así, la débil institu-

cionalización de la Iglesia, la inestabilidad y laxitud del poblamiento y la fuerza de las aristocracias, que aprovechaban las iglesias para preservar una parte de sus patrimonios y segregarlos respecto a los obispos, que, a su vez, eran otros aristócratas, contribuyeron a la proliferación de iglesias propias en manos laicas. Entre los siglos V y XI, estas iglesias de los señores, sustraídas a la jurisdicción del obispo y enajenables a voluntad de su propietario, constituyeron un correlato, en el ámbito eclesiástico, de los procesos de encomendación privada y de debilitamiento del poder público, característicos de la época.

La consolidación teórica del papado: primacía y jefatura del obispo de Roma. La estructura social y eclesiástica de los reinos germanos, con la fuerza de las aristocracias regionales, incluida la de los obispos, y la proliferación de iglesias propias, contenía los elementos para propiciar el fraccionamiento de Occidente en una serie de iglesias a escala de cada reino. La fuerza de éstas era un indicador de la fusión de intereses de las aristocracias, romana y germana, laica, eclesiástica y guerrera, pero constituía, a la vez, una amenaza para los intentos de unidad de la Iglesia. Por si fuera poco, la falta de comunicación entre Roma y los reinos estimulaba el desarrollo de peculiaridades en las distintas Iglesias nacionales. La irlandesa, con su honda preocupación disciplinaria y su organización de base monástica más que episcopal. La hispana, cuyos obispos, fortalecidos por el apoyo real y por el sentido corporativo de los concilios de Toledo, desarrollaron una liturgia propia y se arrogaron el derecho a juzgar las decisiones papales. La franca, con sus prelados inmersos en los conflictos políticos de los distintos reinos y desertores de su labor pastoral. Y la itálica, en que aparecen brotes cismáticos que afectan a los metropolitanos de Milán y, sobre todo, Aquilea.

El conjunto de estos datos apenas hacía previsible el desarrollo de una jefatura efectiva por parte del papado, que, sin embargo, se fue abriendo paso en Occidente. Su mérito no correspondió a los ocupantes del solio pontificio, ya que, de los cuarenta y siete papas de los años 451 a 754, aparte de Félix III, que, en 484, depuso al patriarca Acacio de Constantinopla, apenas tres han quedado para la historia: León I, Gelasio I y Gregorio el Magno. El mérito radicó en la elaboración de una doctrina de primacía del obispo de Roma sobre los demás obispos, que, en tiempos de León I, el mediador ante Atila y Genserico, ya estaba creada y él fortaleció, y en la propia debilidad de las formulaciones teóricas del ejercicio del poder por parte de los reyes germanos. A todo ello acompañó un par de circunstancias de

valor excepcional. La primera, la desaparición de un poder político general en Occidente, lo que proporcionó al papa la posibilidad de presentarse como la máxima autoridad en la antigua capital del Imperio y, de ahí, inferir la legitimidad de su hegemonía. La segunda, la propia falta de articulación social y política del territorio italiano en un solo reino, lo que daba pie al papa residente en Roma a pactar con una u otra de las fuerzas que aspiraban a dominar Italia. En definitiva, la permanencia del papa en Roma actuó como un factor de inercia que facilitó una especie de trasposición mental. Según ella, si la Roma imperial había sido la sede de todo poder, la autoridad que no la había abandonado debía ser la beneficiaria de su legado de primacía.

La primacía universal del obispo de Roma, que, lógicamente, los germanos, al principio, no comprendieron y, luego, no tuvieron inconveniente en aceptar, fue, en cambio, discutida desde la parte oriental del antiguo Imperio. Las relaciones entre Roma y Bizancio se vieron, en efecto, comprometidas, entre otros, por dos series de problemas. De un lado, las aspiraciones del patriarca de Constantinopla a titularse ecuménico y reivindicar el carácter universal de su autoridad. De otro, las diferencias entre Roma y Bizancio en relación con la controversia monofisita, que no quedaron saldadas en el Concilio de Calcedonia del año 451. En efecto, treinta años después, el emperador de Bizancio debió aceptar por motivos políticos un compromiso con los monofisitas, fuertes en las provincias orientales del Imperio. El texto que debía recoger el acuerdo fue el *Henotikon*, que el papa Félix III consideró inaceptable, lo que le movió a excomulgar al patriarca de Constantinopla, causa de un pequeño cisma que duró más de treinta años en las relaciones entre las dos Iglesias. El hecho sirvió para acelerar la identificación del papa de Roma con el espacio de Occidente.

En este contexto, el breve pontificado de Gelasio I, entre 492 y 496, marcó claramente la actitud de distanciamiento del papado respecto a Oriente y fue un paso más en el camino del obispo de Roma hacia su hegemonía, y no sólo religiosa. En efecto, en una famosa carta al emperador Anastasio, el papa proponía una de las tesis políticas de más éxito en la Edad Media: la llamada de las dos espadas. Es decir, el reconocimiento de la superioridad de la *auctoritas* pontificia sobre la *potestas* regia a la hora de cumplir las obligaciones de todo poder político que, según Gelasio I, no eran otras que alcanzar los objetivos morales que la propia Iglesia propusiera. Estos planteamientos recogían y vigorizaban orgullosamente la herencia de León I,

reformulando más cuidadosamente la doctrina de la primacía papal dentro de la Iglesia y promoviendo la independencia de los eclesiásticos respecto a los emperadores. Si la teoría gelasiana, que contraponía la Roma pontifical y la Bizancio imperial, pudo resultar, de momento, ineficaz en relación con la parte oriental, sirvió de base para nuevos éxitos de los sucesores de Gelasio I en la occidental.

El alejamiento entre lo que iban siendo dos ramas de la Iglesia fue estimulado decisivamente durante el siglo VI por el intervencionismo de los emperadores bizantinos, en especial, Justiniano, en el Mediterráneo occidental y en las cuestiones dogmáticas. La muerte de aquél en 565 y, tres años después, la penetración de los lombardos en la península italiana contribuyeron a un debilitamiento de la presencia bizantina en ella. El papado se sintió entonces liberado respecto a oriente y dispuesto a hacer de Occidente el escenario de su acción, participando en la definición de los rasgos políticos y culturales de los reinos bárbaros.

El papa Gregorio I el Magno (590-604) fue el estimulador de un programa que sus predecesores habían puesto ya en marcha de forma fragmentaria. En manos de ese pontífice, incluyó tres líneas significativas. Intelectualmente, la herencia de san Agustín y ciertos aspectos de la filosofía griega. Doctrinalmente, la independencia respecto al Imperio bizantino, la primacía papal en Roma, en Italia, donde trabajó para constituir «el patrimonio de san Pedro», y en Occidente, donde difundió los principios del *agustinismo político*, esto es, el derecho de la autoridad espiritual a proponer objetivos a la autoridad secular de los reyes, actitud que, en la España visigoda, fue ejemplificada por san Isidoro. Espiritual y pastoralmente, un episcopado menos preocupado por el poder y la riqueza y más atento a los deberes de su ministerio. Estos los concretó el propio Gregorio Magno en la *Regula pastoralis*, texto que estimulaba la acción de hombres que supieran combinar la vida ascética y contemplativa del monje y la actividad evangelizadora del misionero en la tarea de convertir las gentes de los reinos romanogermanos de Europa.

2. La conversión de Europa

El reto asumido por el papado del siglo VI y, en concreto, por Gregorio Magno, en orden a la conversión de las conciencias, incluía tres grandes grupos de destinatarios. Por un lado, los bautizados

miembros de la Iglesia de Roma; de ellos se demandaba una profundización en la puesta en práctica del mensaje cristiano y, en el caso de los súbditos del emperador de Bizancio, una obediencia a la interpretación romana del mismo. Por otro lado, los arrianos, también cristianos aunque ajenos a las directrices papales, que abundaban entre los godos, quienes hicieron de sus diferencias con la Iglesia de Roma estandarte de una seña de identidad que llamaríamos «nacionalistas» germanas frente a la mayoría romana católica de los reinos bárbaros. Y, por fin, los paganos, extenso grupo constituido tanto por provinciales romanos del mundo rural a los que todavía no había llegado el mensaje de los obispos, como por germanos instalados en el antiguo Imperio, que habían traído consigo su propio panteón y un conjunto de creencias, en buena parte, de carácter animista.

La desarticulación de las estructuras administrativas y la fusión progresiva de las sociedades romana y germana contribuyeron a igualar por abajo la situación cultural, incluido el componente religioso, de los habitantes de los reinos bárbaros de Occidente. Dentro de ellos, en los siglos V y VI, una minoría, constituida por clérigos y monjes instruidos en las escuelas y por una elite de aristócratas laicos que había recibido un barniz de instrucción eclesiástica, contrastaba con una gran mayoría de analfabetos intelectuales y teológicos. Desde finales del siglo VI, y debido, probablemente, al prestigio de los paradigmas germanos de comportamiento, se fue apreciando, dentro de la minoría, una diferenciación cultural entre clérigos y laicos. Los primeros se aferraban a la tradición romanocristiana, configurando una «cultura eclesiástica»; los segundos, y, en ello se aproximaron hasta coincidir aristócratas y dependientes campesinos, se anclaban en una «cultura folclórica». Dentro de ésta cabían tradiciones de divinización de las fuerzas de la naturaleza y un código de comportamiento basado en modelos germanos de fuerza, violencia, lealtad, venganza, muy ajenos a los propuestos por Jesús en el Sermón de la Montaña.

En estas condiciones, la tarea de conversión de Europa estaba muy lejos de poder incluir los resultados de los debates intelectuales de los siglos IV y V. Ni los de las disputas cristológicas, que habían perfilado el ámbito de los dogmas, ni los de los enfrentamientos con priscilianistas, montanistas y pelagianos, que habían obligado a definir aspectos de la moral. Unos y otros habían quedado sintetizados, a principios del siglo V, por san Agustín que, de hecho, creó el cuerpo doctrinal que la Iglesia católica considerará propio. En los tres gran-

des ámbitos: el del misterio de la Trinidad, con los rasgos de cada una de las tres personas y su papel en la historia de la salvación; el de las relaciones entre gracia, naturaleza y libre albedrío, compaginándolas con el pecado original, y el de los comienzos de una teología de los sacramentos.

Todo este depósito de doctrina existente ya en el siglo VI resultaba excesivo para las posibilidades intelectuales de misioneros y misionados. Unos y otros no podían ir más allá de difundir y recibir un mensaje mucho más simple. La duda era si tal mensaje podía considerarse realmente cristiano o se trataba de una acomodación a los destinatarios que justifica opiniones de historiadores como Lauwers o Russell de que, en los siglos V a VIII, el afán de los misioneros por acercarlo a los paganos sumergió al cristianismo en un notable proceso de folclorización y germanización. Aun aceptando la fuerza de este proceso, la respuesta concreta de cada reino a la cristianización dependió del grado de articulación política del mismo y de la actitud de sus reyes. En efecto, si el carácter laxo e inestable del poblamiento de los siglos V a VIII propiciaba respuestas desiguales a los esfuerzos de los misioneros, los verdaderos éxitos de éstos sólo llegaron con la ayuda de la fuerza de los monarcas germanos y en el momento en que éstos fueron conscientes del interés que su conversión al cristianismo tenía para asegurar su autoridad en el reino.

La simplificación del mensaje cristiano difundido por los misioneros fue, por tanto, resultado inevitable de la situación social y cultural tanto de ellos como de los misionados en los reinos bárbaros de Occidente. Además de la transmisión de la idea de que tal mensaje formaba parte de una civilización superior, incluía, ante todo, dos aspectos fundamentales: una declaración de fe personal en los misterios nucleares de la religión y una instrumentación visual y mental de la misma a través del culto a los santos, la formalización de algunos sacramentos y la celebración de la misa.

La generalización de la idea de que el Dios cristiano ofrecido por los misioneros era superior a las divinidades o fuerzas naturales divinizadas de los paganos se apoyó en la convicción, más tangible, de que la civilización que lo aportaba era también superior. Esa presunta superioridad podía afirmarse a través de aspectos lejanos a los puramente doctrinales: una civilización que incluía el trigo, el vino, el aceite, el libro, el vestuario, el ceremonial aparatoso, la piedra de los edificios, la liberación de los esclavos, más predicada que practicada, aparecía como superior frente a la de los pueblos germanos. Envuelto

en ese ropaje, los misioneros proponían un mensaje aparentemente sencillo: el Credo tal como se había formulado en el Concilio de Nicea del año 325. Esto es, la creencia en un Dios creador del mundo y de los hombres; en unos primeros padres que, al cometer el pecado original, perdieron el paraíso pero promovieron la misericordia del propio Dios, quien, llegado el momento, se encarnó en Cristo; éste, padeciendo una muerte de cruz, redimió a la humanidad, y, con su resurrección, le proporcionó la prueba decisiva de su poder sobre la muerte y, en definitiva, la esperanza de la resurrección individual de cada hombre y, con ella, la posibilidad de la vida eterna.

Esta declaración de fe se apoyaba y desarrollaba a través de tres instrumentos. El primero, *el culto a los santos*, hombres y mujeres de vida ejemplar, muchos de los cuales prefirieron la muerte a renunciar a sus creencias, que resultaban modelos más accesibles que Dios para cualquier cristiano. En cierto modo, la difusión de su culto, según Peter Brown, estaba en relación directa con el tipo de sociedad tardo-romana en que los germanos se instalaron. Del mismo modo que, en la vida sociopolítica, los hombres habían ido perdiendo su vinculación con el poder público del Estado, sustituyéndolo por relaciones privadas con otros hombres poderosos, a cuyo *patrocinium* se encomendaban, en los comportamientos socioreligiosos, la relación directa con Dios se iba sustituyendo por la vinculación a poderes inmediatamente inferiores, los santos.

Como de los patronos laicos, los cristianos esperaban de los santos, ante todo, la protección contra la desgracia y, en última instancia, el milagro. Y, también como en el mundo de la encomendación social, todo cristiano prefería vincularse al santo más poderoso, más milagroso. Su culto, que, en Oriente, se generalizaba a través de los iconos o imágenes, en Occidente, lo hacía a través de las reliquias o de la veneración de las tumbas, destino de muchas peregrinaciones. Estas eran estimuladas por los obispos que, en sus respectivas diócesis, actuaban como administradores de los santos de las mismas, con la esperanza de obtener mayor cuantía de ofrendas y donaciones y, con ellas, mayor prestigio para el santuario, la ciudad y la sede episcopal. Como resultado de este paralelismo entre situaciones sociopolíticas y socioreligiosas, un único vocabulario sirvió de vehículo para expresar ambas, y así se ha conservado en la terminología de la Iglesia católica: patrono, patrocinio, encomendación...

El segundo instrumento de apoyo a la difusión del mensaje cristiano fue *la misa*. El modelo que llegó hasta nuestros días fue obra de

los papas de esta época, de León Magno a Gregorio Magno. A comienzos del siglo VII, la misa había alcanzado la forma que hemos conocido, tanto en el ordinario, con un canon fijo, como en el propio, con la selección de lecturas y la redacción de oraciones, que la convertían en un verdadero compendio de la fe. Pero, sobre todo, la misa constituía ya, teológica, social y culturalmente, un resumen de todo el mensaje culturizador que los misioneros estaban empeñados en difundir. En efecto, se celebraba en latín, en un templo de piedra, sobre las reliquias de un mártir o un confesor, utilizando libros y ornamentos litúrgicos, declarando que transformaba el pan de trigo y el vino, dos productos mediterráneos, en el cuerpo y la sangre de Cristo. Todo ello actualizaba a diario la presencia de una civilización muy concreta, que se presumía superior.

El tercer instrumento con que contaron los misioneros fue la *formalización de algunos sacramentos*, signos sensibles que, según la Iglesia, significaban la gracia que dispensaban. Dos fueron los sacramentos que tomaron forma más precozmente. El primero, el bautismo, signo de que la Iglesia abría sus puertas al neófito que se bautizaba, se administró por infusión, no por inmersión total; al principio, a los adultos, luego, en los pueblos convertidos, a los niños. El segundo, la penitencia, signo de la oportunidad del pecador arrepentido de reintegrarse a la vida de la comunidad cristiana. Este segundo sacramento, a veces público y con frecuencia espectacular, experimentó, entre los siglos V y VIII, la influencia del catolicismo irlandés que introdujo dos novedades. La primera, la aplicación a los pecados de un baremo de penitencias, que se consignaban en unos libros llamados penitenciales; venía a ser la traducción a términos espirituales de las tarifas de indemnización que los códigos germanos estipulaban para cada delito. La segunda novedad, un poco más tardía, consistió en la confesión oral de los pecados al sacerdote, práctica que, cuando se difundió a partir del siglo XI, se convirtió en un instrumento decisivo de control social de la población cristiana de occidente.

Los protagonistas de la evangelización de Europa: monjes y misioneros. La conversión de Europa incluía, como vimos, tres niveles de actuación: el fortalecimiento de las vivencias religiosas de los antiguos provinciales romanos, que quedó en manos de los obispos y los clérigos en las parroquias urbanas y, poco a poco, en las rurales; la renuncia de algunos de los pueblos bárbaros a la forma arriana de cristianismo, que se operó, normalmente, a partir de la conversión del monarca respectivo y su círculo de guerreros; y la difusión de un

mensaje cristiano entre los paganos, tanto los provinciales romanos, destinatarios de la que san Martín de Braga llamaba *correctio rusticorum*, como los germanos que, en especial, en tierras septentrionales de Europa, no habían tenido contacto con la religión cristiana. Ésta les llegó, en los siglos VI a VIII, de la mano de monjes misioneros. El monacato, institución no exclusiva del cristianismo, agrupa a los que aspiran a seguir un camino de perfección y comunicación con Dios, que exige el desasimiento de compromisos terrenales y la ascesis del cuerpo y de la mente para orientarlos a la oración contemplativa. En su versión cristiana, nació en el Mediterráneo oriental desde el siglo III, en sus tres modalidades características. La primera fue la individual del anacoreta; en la más absoluta soledad, dedicaba su vida a la oración, el trabajo manual y la penitencia. Esta, en muchas ocasiones, revestía la forma de pura competición con mortificaciones cada vez más duras. Así, los estilitas, que pasaban su vida en lo alto de una columna, fueron el ejemplo extremo de una actitud que hizo del sacrificio físico el baremo de los progresos espirituales.

La segunda modalidad, surgida en el siglo IV, también en Egipto, fue la cenobítica, diseñada por san Pacomio. En ella, los monjes, conservando prácticas ascéticas individuales, se sometían a una regla que disponía actividades comunes. Una profundización en esta línea dio nacimiento a la tercera modalidad del monacato; la que, perfilada por san Basilio de Cesarea, en la península de Anatolia, puso las bases de las comunidades monásticas propiamente dichas. En ellas, las excesivas mortificaciones del cuerpo, propias del monaquismo oriental, fueron sustituidas por la sujeción de la voluntad a la obediencia a un superior y el quietismo puramente contemplativo por el trabajo intelectual o manual y las obras de caridad. Esto permitirá a los grandes monasterios creados según el modelo basiliano convertirse en centros de actividad económica, de beneficencia y de cultura.

En Occidente, el monacato conoció, igualmente, las tres versiones reseñadas. El anacoretismo o eremitismo, poco desarrollado hasta el siglo XI. El cenobitismo de tradición egipcia, implantado desde principios del siglo V en el monasterio de Lerins, isla frente a Cannes, y, sobre todo, en el de san Víctor de Marsella, en que descolló la figura de Juan Casiano. De esta zona san Patricio lo llevó a Irlanda, hacia el año 440, fundando en Armagh los primeros monasterios, los más parecidos a los modelos egipcios de todo el Occidente. Y, por fin, la comunidad monástica propiamente dicha que conoció sus primeras versiones en el monasterio creado en Belén por san Jerónimo, hombre

formado en la cultura latina en la propia Roma, quien suavizó las formas monásticas orientales. En la misma línea de acción, obispos de Occidente, como san Martín de Tours y, sobre todo, san Agustín redactaron escritos de orientación monástica; en ellos, los excesos disciplinarios del monaquismo egipcio desaparecían en favor de las actividades intelectuales y la dependencia del superior basada en la caridad y la obediencia.

La difusión de los distintos modelos monásticos en Occidente se realizó con enorme espontaneidad. Aunque menos popular que en Oriente, el eremitismo tuvo sus adeptos en regiones como el Bierzo o La Rioja. Más abundantes fueron las expresiones cenobíticas. A veces, los miembros de una misma familia, otras, grupos de hombres y, menos frecuentemente, de mujeres, decidían reunirse para llevar una vida de ascesis y contemplación y escogían un conjunto de normas para desarrollarla. Este, en ocasiones, reflejaba un programa concreto, unitario; así fueron, en la España visigoda, las reglas de san Isidoro y san Fructuoso, las más difundidas. Pero, más frecuentemente, las normas por las que se regía cada monasterio constituían una mezcla de disposiciones de procedencias diversas, reunidas en un *codex regularum*, esto es, un código que compendia distintas reglas, lo que permitía al abad y a los monjes de cada cenobio escoger las que deseaban aplicar a la vida de su comunidad. El éxito de los *codices regularum*, síntoma de la escasa institucionalización monástica de la época, no debe hacer olvidar que, en los siglos V a VIII, se difundieron por Europa occidental dos tradiciones monásticas de acusada personalidad: la irlandesa y la romana.

El monacato irlandés, obra de san Patricio, constituía una adaptación del modelo rigorista egipcio, tal como aquél lo había conocido en Marsella, a una sociedad de amplios y sólidos grupos familiares, lo que, a veces, hacía de cada monasterio la célula religiosa de una comunidad de emparentados. Además de un severo ascetismo, sus rasgos más originales eran: el elevado número de monjes por monasterio; el ejercicio de la jurisdicción episcopal por parte de los abades, a los que se sometían incluso los obispos, a veces, simples monjes; la existencia de unas prácticas litúrgicas propias en cuanto al bautismo, la tonsura y el cómputo de la pascua; el interés por una formación escriturística y una cultura que se expresaba en latín, lengua desconocida en Irlanda; y un incansable celo misionero y una impresionante capacidad evangelizadora.

El monacato irlandés, en efecto, se configuró como un instrumen-

to que, aunque ajeno a la tradición romana, forjó los elementos capaces de evangelizar pueblos que, igualmente, desconocían esa tradición. Los destinatarios de su esfuerzo fueron: los anglosajones, tanto de Gran Bretaña como del continente, y los francos, cuya Iglesia trataron de reformar; y los misioneros más conocidos: san Columba y san Columbano. El primero, que desplegó su actividad en la segunda mitad del siglo VI, fue el creador de centros monásticos tan destacados como Derry, Durrow, Kells y, sobre todo, Iona, frente a las costas de Escocia, desde donde desarrolló sus misiones entre los escotos y pictos. Por su parte, san Columbano, veinte años más joven que aquél, en 590, dio el salto al continente, que recorrió como misionero incansable. Fundó Luxeuil en los Vosgos y, cuando la reina Brunquilda lo expulsó, se trasladó a Italia y, junto a Pavía, creó el monasterio de Bobbio. Mientras, su compañero san Gall fundó el cenobio de su nombre a orillas del lago Constanza.

El monacato romano fue obra de san Benito, quien debió vivir entre los años 480 y 550, y contó, sucesivamente, con las dos experiencias monásticas: primero, la de anacoreta en Subiaco y, luego, y definitiva, la de cenobita como fundador del monasterio de Monte Cassino. Aquí, la vida en común estaba sujeta a una norma de convivencia, la *regla benedictina*, que proponía un modelo alejado de los excesos individualistas y ascéticos del monacato oriental y de su versión irlandesa. Su base era el reconocimiento de la comunidad monástica como una gran familia en la que los monjes propiamente dichos y los oblatos se sometían a la autoridad del abad, quien, elegido vitaliciamente, velaba por la estabilidad de la comunidad y por el cumplimiento de la regla. Esta se compendia en un doble principio: *ora et labora*, reza y trabaja, su desarrollo se veía facilitado por la sujeción de la vida del monasterio a una implacable rutina que distribuía el tiempo en tres grandes partes: descanso, trabajo manual y rezo comunitario o individual. De esa forma, *opus manuum*, *opus Dei* y *lectio divina* constituían las actividades de unos monjes que, instalados en un monasterio que apenas podían abandonar, desempeñaban tareas de enseñanza y hospitalidad hacia personas ajenas a la comunidad.

La regla benedictina, por tanto, configuraba cada monasterio como un microcosmos social autosuficiente, tanto en sus aspectos económicos como en los espirituales y culturales. En cuanto a éstos, fueron, en parte, definidos por Casiodoro, el colaborador de Teodorico en la administración de la Italia ostrogoda, cuando se retiró de la

vida política y se convirtió en oblató de un cenobio fundado por él mismo en Vivarium hacia el año 553. Allí, estimuló la actividad intelectual y la copia de manuscritos como parte de la *opus manuum*, que, de esta forma, salía del reducto estricto del trabajo agrícola. Más aún, sus *Institutiones* proporcionaron a la posteridad tanto una selección de las lecturas de la Antigüedad que habían de conservarse como un incentivo a su copia en los escritorios monásticos.

La cristianización de los reinos bárbaros, pese al esfuerzo de obispos, monjes y misioneros, fue una empresa muy larga. Por expresarlo con palabras de distintos historiadores, «una cosa es el bautismo de Clodoveo y otra muy distinta la cristianización de Francia», o «en Europa, en los siglos V a VIII, se bautizó mucho pero se convirtió muy poco». Las circunstancias no permitían una aceleración del proceso: además de las debilidades de la incipiente organización eclesiástica, incluso, en las provincias más romanizadas del Imperio, había que contar con otras dificultades. Entre ellas, la resistencia de los germanos arrianos a renunciar no tanto a su interpretación del misterio de la Trinidad como al hecho de que ella era un signo de su identidad nacional. Y, sobre todo, la inevitable lentitud en la adaptación de un mensaje cristiano que contradecía algunos de los presupuestos de la cosmovisión de los germanos. En particular, los que se referían a la valoración del propio pasado y del ritmo cíclico de la naturaleza. Frente a ella, el cristianismo proclamaba una interrupción de la historia por la intervención de Dios y ponía el acento en una salvación futura que exigía la renuncia del mundo pasado; justamente, el mismo pasado que los germanos querían defender y ensalzar.

En estas circunstancias, la conversión de Europa debía traer como consecuencia una indudable germanización o una clara popularización del mensaje cristiano; y ello es más difícil de fechar que los hechos más aparatosos de esa misma conversión como podían ser los bautismos colectivos de la aristocracia germana. Por lo demás, la conversión se desarrolló en dos escenarios geográfica y culturalmente distintos. En el sur, Italia, mediodía de Francia, España, la tarea estuvo a cargo de personas de tradición romana que evangelizaron a pueblos más permeables a esa misma tradición. En el norte, Gran Bretaña, resto de Francia, Germania, los encargados de la misión fueron, precisamente, misioneros irlandeses, igualmente, afines a la cultura de sus misionados, distinta de la de los reinos del sur.

En cuanto a los pasos datados de esa conversión de Europa, comenzó con la de los suevos, a mediados del siglo V, aunque, más tar-

de, regresaron al arrianismo. Siguió con la de los burgundios, pero sólo con el bautismo de Clodoveo, rey de los francos, hacia el año 490, puede hablarse de un primer empujón decisivo en la catolización de los germanos. Un siglo después, en 589, la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo tenía el mismo significado para la España visigoda. En cambio, en Italia, el proceso fue ralentizado por la irrupción de los lombardos en 568 y hubo que esperar un siglo más para su conversión.

En Inglaterra, la presencia anglosajona había arruinado la herencia romana, incluido el cristianismo. Allí, la empresa de evangelización se abordó, sin un plan, desde dos frentes. El noroeste, donde actuaban los monjes irlandeses, y el sudeste, donde empezaron a hacerlo los monjes romanos, con Agustín a la cabeza, enviados por el papa Gregorio Magno en lo que fue el primer ejemplo de una misión cristianizadora organizada. Cada grupo comenzó a caminar, evangelizar y convertir en dirección hacia el otro, tratando de difundir sus propias tradiciones y creando la amenaza de un cisma entre las dos iniciativas. Finalmente, en el sínodo de Whitby de 664, se llegó a un acuerdo por el que los monjes irlandeses aceptaron la autoridad de la sede romana y su liturgia y organización.

Desde entonces, la impronta monástica del catolicismo en Inglaterra, siempre vigorosa y que, hasta ahora, había sido irlandesa, empezó a ser compartida y, en parte, sustituida por la romana, benedictina. La irradiación de ésta se produjo, sobre todo, a partir de dos monasterios: en el sur, el de Canterbury; en el norte, el de Jarrow, donde, en el primer tercio del siglo VIII, Beda escribió su extensa y enciclopédica obra. Mientras, nuevos misioneros de la isla volvían a demostrar su capacidad evangelizadora en el continente. Desde los años setenta del siglo VII, Wilfrido y Willibordo lo intentaron en Frisia y, tras sus huellas, cincuenta años después, marchó otro de los grandes protagonistas de la conversión de Europa: Winfrith, el futuro san Bonifacio. Deudor intelectual de los planteamientos misioneros de Gregorio Magno, su tarea fue doble: reformar la Iglesia franca, completando la expansión del benedictismo, y difundir el mensaje de Cristo más allá del Rin. En las dos facetas, Bonifacio reconoció que el apoyo del poder secular constituía un componente esencial de la estrategia de cristianización: como él escribía en una de sus cartas, «sin el respaldo del príncipe franco [Carlos Martel], yo no podría gobernar a los miembros de la Iglesia, y sin sus órdenes y el temor que ins-

piran podría impedir los ritos paganos y el culto de ídolos en Germania».

3. *La elaboración del primer corpus cultural cristiano*

La evangelización de Europa, al precio inevitable de una germanización y una folclorización del mensaje cristiano, fue protagonizada, especialmente, por monjes misioneros, quienes trataron de llevar a sus misionados la imagen de que su predicación religiosa formaba parte de una civilización superior que, una vez aceptada la nueva fe, se difundiría igualmente entre las sociedades que recibieran aquélla. Por ello, además de la difusión del cristianismo como modelo religioso, en los siglos V a VIII, la Iglesia de Roma se encontró ante el reto de decidir la composición del *corpus* cultural que aspiraba a transmitir a los pueblos de occidente.

El debate sobre la composición de este *corpus cultural*, que implicaba tanto doctrina y moral cristianas como antropología, había constituido ya una de las discusiones intelectuales más significativas de los siglos II a V. Su raíz se hallaba en la disputa acerca de si un cristiano debía aceptar o no la herencia intelectual de un mundo que no había conocido al Dios verdadero, sobrentendiéndose que esa herencia implicaba dos niveles. De un lado, el depósito cultural, filosófico, artístico y literario, grecorromano, en el que se habían formado los propios «Padres de la Iglesia», pero, de otro, y más importante, una peculiar concepción del mundo y del hombre, en que entraban en conflicto el pensamiento griego, con su dualismo de alma y cuerpo, y la tradición hebrea de un ser humano total.

El debate entre las dos posiciones, de acogida y rechazo de una cultura pagana, pese a posiciones como la representada por Tertuliano a principios del siglo III, se fue saldando con la aceptación de la tradición grecorromana. La teología, elaborada sobre todo por los «Padres griegos» a partir de las categorías neoplatónicas, y la moral, construida en especial por los «Padres latinos» de la Iglesia, incorporando tradiciones presentes en Cicerón y Séneca, admitieron la impronta de la cultura clásica. Más aún, san Jerónimo, que, en sueños, se preguntaba «¿Cicerón o Cristo?», san Ambrosio y san Agustín realizaron, a finales del siglo IV y comienzos del V, la tarea de armonizar humanismo pagano, al menos, el de Cicerón, Virgilio y Quintiliano, y fe cristiana. Casi por los mismos años del primer tercio del siglo V,

un romano del norte de África como san Agustín aunque en este caso pagano, Marciano Capella, fijó para siglos el *curriculum* de las llamadas siete artes liberales: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y astronomía.

La distribución de los contenidos y su base lingüística latina suponían, de un lado, el triunfo del enciclopedismo frente al pensamiento original y, de otro, la sustitución del griego como idioma de cultura en occidente. El primer resultado era inevitable en una sociedad menos preocupada por la cultura que por otras necesidades mucho más inmediatas. En este sentido, las invasiones germanas contribuyeron a acelerar la decadencia y las transformaciones que la cultura clásica venía experimentando desde el siglo III, con la destrucción de bibliotecas y la desaparición de escuelas, pero, salvo en el caso de los vándalos y anglosajones, tampoco tuvieron un empeño deliberado en arruinar la herencia romana que admiraban.

El segundo resultado, la sustitución en occidente del griego por el latín, que se convertirá a la vez en lengua litúrgica y cultural, fue un episodio lingüístico de enorme importancia, que supuso un jalón más en la separación entre las dos partes del Mediterráneo. A él hubo que añadir el dato de que las invasiones contribuyeron a modificar las bases lingüísticas sobre las que iban a crearse las producciones intelectuales. Por un lado, redujeron el área de habla latina, que se perdió en Inglaterra y retrocedió en las regiones del Rin y del Danubio. Por otro, reforzaron, al compás de la fragmentación del espacio político, el fraccionamiento dialectal del latín hablado. El vigor de estos dos procesos acabó eliminando el latín como lengua viva y reforzando su papel de lengua de cultura en el conjunto de Occidente.

La reducción del número de escuelas y la sustitución de las antiguas públicas por las de carácter monástico y episcopal fueron procesos lógicos en la historia de los siglos V a VIII. Sin embargo, no se desarrollaron de forma rápida. Prácticamente, hasta los primeros decenios del siglo VI, aquellas escuelas pervivieron en los distintos reinos, aunque, cada vez más frecuentemente, sus maestros fueron abandonándolas para convertirse en preceptores de los miembros de las minorías aristocráticas más interesados por la cultura antigua. El debilitamiento de la escuela antigua como institución, el elitismo de sus maestros y discípulos y el debate en la Iglesia acerca de la validez de una cultura pagana para un cristiano, con el avance de quienes aspiraban a una cultura más espiritual, propiciaron la consolidación de las escuelas monásticas y episcopales.

La afirmación de éstas no supuso negar la herencia clásica, cuyos elementos lingüísticos y literarios eran imprescindibles, pero sí su postergación, sobre todo, en las monásticas, respecto al estudio de la Biblia y de los escritos de los Padres de la Iglesia. Los destinatarios de las enseñanzas, en buena parte, clérigos encaminados al sacerdocio, fueron disminuyendo en el transcurso del siglo VII, al menos, en proporción con las enormes dimensiones de la tarea de evangelizar Europa. A la par, descendió el nivel de preparación, de lo que san Bonifacio se quejaba amargamente pues, a veces, no superaba el analfabetismo.

La creación del corpus cultural cristiano, fundamento intelectual de Europa, al menos, hasta el siglo XII, fue el resultado más permanente del quehacer de estas escuelas monásticas y episcopales de los siglos VI a VIII, aunque los cimientos los pusieron tres hombres que habían pasado por la escuela antigua en Italia. El primero de ellos fue Boecio (480-525), colaborador y luego víctima del rey ostrogodo Teodorico, que tradujo del griego al latín algunas de las obras de Aristóteles: las que conocidas más tarde como *Logica vetus* serían estudiadas, desde el siglo IX, en las escuelas europeas. A éstas legó también otras dos cosas: un bagaje de definiciones y un latín instrumental muy útil para las especulaciones filosóficas y teológicas y una especie de introducción a la reflexión filosófica, de base estoica, ampliamente difundida después: su opúsculo *De consolatione philosophiae*.

El segundo de los creadores del corpus cultural cristiano fue Casiodoro (ca. 485-580), también colaborador del rey Teodorico, que, en un principio, trató de servirse de las escuelas clásicas y sus métodos en sus intentos de difundir el estudio de la Biblia. La larga «guerra gótica» entre ostrogodos y bizantinos interrumpió aquel intento, que, años más tarde, y entregado a la vida monástica, retomó en su monasterio de Vivarium. Aunque su objetivo de crear una especie de universidad cristiana fracasó, el legado de Casiodoro no fue pequeño. De un lado, en sus *Institutiones*, dejó un programa de integración de las siete artes liberales en el marco de una cultura sagrada, y, de otro, legó un tratado de ortografía y transcripción de textos que constituirá un instrumento de trabajo muy utilizado por los copistas de los escritorios monásticos.

El tercer romano que contribuyó al corpus cristiano fue el propio papa Gregorio Magno (543-604), quien, formado en la escuela antigua y más tarde monje, insistió en el camino marcado por Casiodoro

de que el objetivo de las artes liberales no era otro que el de preparar la mente para comprender mejor la palabra de Dios. Su campo de acción intelectual favorito fue el de la pedagogía de contenido moral, tanto a través de sus escritos doctrinales como de sus más de ochocientas cartas. Entre aquéllos destacan sus *Moralia*, orientaciones para el progreso en la vida monástica, su *Regula pastoralis*, verdadero manual para el oficio de obispo, y sus *Diálogos*, ensayos de vidas de santos, entre ellas, la de san Benito, a base de preguntas y respuestas. En cuanto a sus cartas, algunas de ellas sirvieron al pontífice para precisar los perfiles de una teoría política que, anunciada ya hacía un siglo por Gelasio I, consagraba el agustinismo político, esto es, la fijación de objetivos morales y religiosos al poder político de los reyes germanos.

El cuarto de los creadores del corpus cultural altomedieval fue san Isidoro (ca. 570-636), obispo de Sevilla y beneficiario de la tradición cultural de la escuela episcopal y monástica de aquella ciudad. En ella abundaban las obras de autores latinos paganos, tanto historiadores como retóricos o tratadistas. Sobre esa base, el obispo hispalense fijó los cimientos de la historiografía peninsular, al hacer de Hispania una unidad de destino bajo la jefatura de la monarquía visigoda, y compuso una magna enciclopedia, las *Etimologiae* u *Orígenes*, que, en veinte libros, resumía los conocimientos de la Antigüedad, poniéndolos al servicio de la ciencia cristiana. La difusión que la obra tuvo, tanto de forma directa como a través de los monjes irlandeses y anglosajones, hizo de ella un manual presente en todas las bibliotecas monásticas de la Edad Media.

El quinto y último de los creadores del corpus cultural altomedieval, Beda el Venerable (672-735), fue un producto del cristianismo celta irlandés en tierras de Inglaterra, donde, justamente en una región ajena a esa tradición, había propiciado un apasionado interés por el conocimiento del latín. La tarea de Beda se desarrolló en algunas de las escuelas de Northumbria en que había tenido lugar el encuentro entre misioneros irlandeses y romanos y que se hallaban en contacto con las fundaciones irlandesas del continente, como Luxeuil, Bobbio o San Gall. En ese ambiente, y sobre todo, en el monasterio de Yarrow, Beda escribió cerca de cuarenta libros de temas históricos, científicos y exegéticos, siguiendo una línea de simplificación de los contenidos de la herencia clásica, que, a su vez, él toma ya resumidos, en buena parte, de Isidoro de Sevilla. Así lo hace tanto en su *Historia ecclesiastica gentis anglorum* como, sobre todo, en su *De na-*

tura rerum, con el objetivo de que esa simplicidad de pensamiento y estilo sirviera a las necesidades de un mundo culturalmente mucho más pobre que el tardorromano.

La herencia de Beda la recogió, en principio, su discípulo Egberto, obispo de York e impulsor de su escuela catedralicia, donde, hacia el año 740, acogió como oblatto a Alcuino y le formó en los principios intelectuales de la nueva cultura medieval cristiana. De esa forma, Alcuino, figura principal del renacimiento cultural carolingio, recibía, en tierras de Northumbria, el testigo de una tradición cultural que él se encargará de fortalecer y difundir.

D. CONCLUSIÓN: LA PERVIVENCIA DE UNA SOCIEDAD ANTIGUA BAUTIZADA POR EL CRISTIANISMO

El conjunto de procesos desarrollados en lo que fue parte occidental del Imperio Romano, entre mediados del siglo V y primeros decenios del VIII, ofrece como balance una pervivencia de la sociedad tardoantigua, esto es, de una sociedad antigua cuyas estructuras se han debilitado:

1. En el ámbito de la ordenación política, con la aparición de poderes privados que comparten su ejercicio con los públicos, en milicia, justicia y fiscalidad, y la desestructuración de la antigua organización del espacio basada en el control de las ciudades sobre sus territorios, lo que propicia que la multiplicación de las *villae* esclavistas conviva con un poblamiento cada vez más laxo e inestable.

2. En el ámbito de la actividad económica, con la severa disminución y el cambio de contenido de los intercambios mercantiles, y el fortalecimiento de una economía más arraigada en el propio espacio rural local, donde es más fácil desenvolver relaciones privadas, tanto de parentesco como de encomendación.

3. En el ámbito de las mentalidades, con la difusión de una religión salvífica personal que promueve la sustitución de los antiguos valores humanistas e immanentes por otros religiosos y trascendentes, tanto a título del individuo como del conjunto de la humanidad, pero que, a su vez, ha de acomodar su mensaje a las circunstancias mentales del ámbito rural, primero, y germánico, después, lo que explica una popularización y una cierta germanización del cristianismo que se expande.

Frente a esos hechos, otros, como la pervivencia de ciertas inercias (en comercio, acuñación de moneda, reforzamiento teórico del poder de los monarcas, elaboración de un *corpus* cultural cristiano), en un tono cada vez menos vigoroso, muestran, simplemente, que la sociedad tardoantigua prolonga su existencia a la escala que las circunstancias se lo permiten, lo que quiere decir que, por debajo de los marcos de referencia, sobre todo, desde el siglo VII, algunas fuerzas están tomando posiciones para el futuro: en especial, el monacato y la aristocracia, cada vez más germana que romana en su pensamiento y modelos.