

**LAS RELIQUIAS DE SANTOS Y SU PAPEL SOCIAL:
COHESION COMUNITARIA Y CONTROL
EPISCOPAL EN HISPANIA (ss. V-VII)**

Santiago M. Castellanos

Universidad de La Rioja

El primer nivel de estudio del trasfondo y repercusión histórica del culto a las reliquias es el conocimiento de las mismas, el momento en que se comienza a difundir su existencia. En el caso de Hispania, uno de los primeros hitos viene definido por la llamada carta-encíclica de Severo de Menorca. En el año 415 Orosio es enviado por Agustín a Palestina para que sea adoctrinado por Jerónimo. El telón de fondo, desde el punto de vista de la discusión teológica, es el pelagianismo (y, por supuesto, encontrándose en escena la figura de Orosio, también el priscilianismo), y de ahí la reflexión *de origine animae* que plantea Agustín a Jerónimo en una epístola de 415 que lleva a Jerónimo el propio Orosio. En la carta Agustín afirma explícitamente que el plan de Orosio es pasar por Africa antes de volver a su patria

galaica¹. Jerónimo no responde a Agustín y le envía un "acuse de recibo"².

Lo que aquí nos interesa de esta carta es, por una parte, su fecha (inicios del año 416) y, por otra, el hecho de que Jerónimo hace notar a Agustín que ya ha recibido a Orosio³. Los planes de regreso de éste quedan trastocados y va a parar a Baleares. La referencia de Severo de Menorca (a. 417) es inequívoca: no se menciona el nombre de Orosio, pero los datos que Severo aporta apuntan claramente al presbítero galaico. Según el obispo balear, un presbítero que venía de Jerusalén llega a Mahón en su camino a Hispania -no llega a Braga-, para partir con posterioridad a Africa. Lo importante es que Orosio portaba reliquias de san Esteban, algo por otra parte ya atestiguado por el presbítero galaico Avito, que escribe desde Palestina a Balconio, obispo de Braga, enviándole las reliquias de san Esteban con Orosio (*PL*, 41, col. 806)⁴. Severo escribe la carta dirigida *ad omnem ecclesiam*, a fin de relatar la presencia de tan insignes

¹ Hier., *Ep.* 131 [=nº 166 del *corpus* epistolar agustiniano] (*Augustinus ad Hieronymum de origine animae*), 2, *Ecce venit ad me religiosus iuuenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius [...] rogavi eum, ut abs te veniens per nos ad propria remearet* (ed. J. B. Valero, *San Jerónimo. Epistolario*, II, Madrid 1995, 684).

² En palabras de uno de los últimos editores del epistolario jeronimiano, *Ibidem*, 756.

³ Hier., *Ep.* 134 [=nº 172 del *corpus* epistolar agustiniano] (*Ad Augustinum*), 1, *Virum honorabilem, fratrem meum, filium dignationis tuae, Orosium presbyterum et sui merito et te iubente suscepi* (*Ibidem*, 756).

⁴ Severo, *Ep. ad omnem ecclesiam*, 51-59 *Namque diebus pene iisdem, quibus ego tanti sacerdotii nomen licet indignus adeptus sum, presbyter quidam sanctitate praecipuus ab Hierosolyma veniens, Magonae non longo tempore immoratus est. Qui postquam transvehi ad Hispanias sicut desiderabat nequivit, remeare, denuo ad Africam statuit. Hic beati martyris Stephani reliquias quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit* (ed. G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica del obispo Severo*, Palma de Mallorca 1937, 151; un estudio reciente del ambiente histórico balear en la antigüedad tardía puede encontrarse en el trabajo de J. Amengual i Batle, *Orígens del Cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, Palma de Mallorca 1986).

reliquias en Menorca y, en definitiva, hacer notar la influencia que éstas tuvieron en la conversión de la comunidad judía menorquina liderada por un personaje notable local como Teodoro que, entre otros apelativos, recibe el de *doctor legis, defensor civitatis* y *patronus municipii*.

Se observan ya en el documento de Severo los principales hilos conductores de la repercusión social de las reliquias en Hispania y, en general, en Occidente, de donde pueden ser deducidos, al menos, tres niveles de desarrollo del proceso y, por tanto, de aproximación metodológica⁵:

- 1- La pronta difusión comunicativa de la presencia de las reliquias.
- 2- La capitalización episcopal de las mismas.
- 3- La cohesión social en torno a ellas a partir del *locus*.

Este es el guión principal que, desde el punto de vista metodológico, proponemos para estudiar las referencias más importantes a la presencia de reliquias en Hispania durante la Antigüedad tardía⁶.

⁵ Niveles que, por otra parte, son parejos a los que pueden colegirse en el desarrollo del cristianismo y, especialmente, en las áreas de la mitad norte peninsular, cf. S. Fernández Ardanaz, "La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici", *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1992, 297-358; Id., "Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania", *Cristianesimo e Specificità Regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI)*, *XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 1994, 483-512.

⁶ En general, para Occidente la metodología se ha empleado en el análisis del culto de los santos, básicamente merced a los trabajos de D. Riddle, *The Martyrs. A Study of Social Control*, Chicago 1931; P. Brown, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", *JRS* LXI, 1971, 80-101; Id., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turín 1983; Id., *El mundo en la Antigüedad Tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, trad. esp. Madrid, 1989; Id., *Society and the holy in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles 1989 y R. Van Dam, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton-New Jersey 1993. En la dialéctica historiográfica, cf. J. Fontaine, "Le culte des saints et ses implications

1/ La propia carta de Severo constituye uno de los primeros ejemplos de la difusión de la noticia acerca de la presencia de reliquias. La comunicación se suele llevar a cabo desde altas instancias, al menos eso puede afirmarse en función de las fuentes que podemos estudiar. Hay que tener en cuenta que la difusión informativa tendría lugar en distintos niveles populares, si bien de éstos apenas tenemos ninguna referencia escrita⁷. Como ejemplo del alto nivel eclesiástico que suele comunicar no sólo la presencia de reliquias, sino también el envío de éstas, merece citarse (aunque no atañe a Hispania) un ejemplo a título representativo. A mediados del siglo VI el papa Pelagio I comenta a Eutiquio, obispo constantinopolitano, el envío de las reliquias relacionadas con san Pedro que le había pedido (*aliqua sanctorum a nobis beati Petri apostoli*)⁸. Pelagio apunta que envía

sociológicos. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown", *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 17-41. En Hispania esta corriente metodológica está aún en vías de desarrollo. Con carácter parcial nos hemos ocupado del tema en nuestro "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *SHHA* XII, 1994, 169-177; Id., "Problemas morales en la protección divina al hombre santo: Emiliano y Valerio", *XXIV Incontro di Studiosi dell' Antichità Christiana, L'Etica Cristiana nei secoli III e IV: Eredità e Confronti, Roma, 4-6 maggio 1995*, Roma 1996 en prensa). Véase también el trabajo de M. López Campuzano, "Obispo, comunidad y organización social: el caso de la *Vita Emiliani*", *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Ant&Crist.* VII, 1990, 519-530, en una línea interpretativa próxima a la nuestra. A nivel global de Hispania, consideramos que esta metodología se ha de emplear tomando como base el trabajo de documentación de C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966, que proporciona un buen fichero que debe ser aprovechado no tanto *per se* como a modo de punto de partida para avanzar nuevas hipótesis; ello puede hacerse a través de estudios parciales que nos acerquen a un análisis global de las implicaciones sociales del culto de los santos en Hispania durante la Antigüedad Tardía.

⁷ En este sentido, en un reciente ensayo G. Cavallo ha afirmado con rotundidad que el "público del libro" disminuye a partir del siglo V, tanto en lo que afecta a producción como a lectura, *cf.* su "Libros y público a fines de la Antigüedad", en G. Cavallo ed., *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*, Madrid 1995, 155.

⁸ Pelag. I, Ep. 20: "(Euticio episcopo constantinopolitano) *Vir illustris Theoctistus verbo dixit, fraternitatem tuam aliqua sanctorum a nobis beati Petri apostoli magnopere postulare; prout possibile fuit desiderio tuo nos satisfacisse*

limaturam de catenis y tunicam unam in interiori parte sepulchri de san Pedro. Como puede verse, esta referencia entra dentro de lo que podríamos denominar el "nivel máximo" de comunicación eclesiástica.

Dentro del ámbito hispano⁹, cabe señalar algunas noticias como la epístola del papa Vigilio a Profuturo de Braga, unos años anterior (a. 538) al documento antes mencionado. Este texto es de particular interés para aspectos como el priscilianismo y el bautismo, sobre el que Profuturo había planteado interrogantes a Vigilio: éste responde señalando la costumbre de bautizar *trina mersione*. Se trata de un documento que expresa el interés del episcopado hispano -en concreto del metropolitano galaico- por acercarse y aclarar términos de la liturgia romana.

En relación con el tema que aquí nos ocupa, Vigilio advierte a Profuturo que le remite reliquias *beatorum apostolorum vel martyrum* que éste le había solicitado (*sicut sperasti*)¹⁰. Podemos

signamus. Direximus siquidem tibi per praedictum illustrem virum, limaturam de catenis beati Petri, ut a re, iam ubi volueris inclusae, debita veneratione serventur. Sed et tunicam unam in interiori parte sepulchri beati Petri apostoli posuimus, et per continuum triduum ibi eam fecimus permanere et ad te pariter direximus, ut sive eam pro reliquiis vel pro benedictione habere volueris habeas, sive etiam sacrae actionis tempore, utpote tanti loci venerantia sacratam indui velis, habeas nihilominus potestatem, habiturus pariter et memoriam nominis nostri ad intercedendum semper pro nobis ad Dominum" (ed. P. M. Gasso, *Pelagii I Papae, Epistulae quae supersunt* (556-561), Abadía de Montserrat 1956, 62-63).

⁹ Para el resto de Occidente, junto a los trabajos mencionados en n. 6, entre los estudios que se han ocupado del problema concreto de las reliquias, cabe citar, entre otros, los de G. Zulli, *S. Ambrogio e il culti dei santi, el culto dei martiri e delle loro reliquie*, Roma 1945; A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, París 1946; N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, París 1975; J. M. McCulloh, "The cult of relics in the letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: A lexicographical study", *Traditio* 32, 1976, 145-184; A. Legner ed., *Reliquien. Verehrung und Erklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters in Schnüttgen-Museum*, Colonia 1989.

¹⁰ Vigil., *Ep. ad Profuturum episcopum* V: "*Significamus etiam beatorum apostolorum, vel martyrum, sicut sperasti, sanctas nos affectui tuo destinasse reliquias, praesumentes fidem vestram eorum deinceps plenius esse meritis adjuvandam*" (PL 84, col. 832).

imaginar el apoyo que estas reliquias - enviadas por el propio obispo de Roma- supondrían para el episcopado galaico, inmerso de lleno en la problemática priscilianista que, como se ha dicho, queda reflejada en el documento. Este tipo de comunicación entre el papado y los obispos para anotar el envío de reliquias es común en el Occidente tardoantiguo. Por citar otro ejemplo ilustrativo, en 580 Pelagio II escribe a Aunario, obispo de Auxerre y, entre otras cosas, le comunica que le envía las reliquias que éste le había pedido¹¹.

Claro está que este interés en difundir tanto la presencia de reliquias y su conocimiento como las reliquias mismas presenta algunos excesos. Es el caso, a finales del siglo VI, de la reprensión de Liciniano a Vicente, obispo de Ibiza. La carta que Liciniano envía a Vicente es durísima en cuanto a la acritud con que se emplea el obispo de Cartagena¹². La cuestión radica en una supuesta carta escrita por el propio Cristo, que Vicente había considerado como verdadera, y que había leído a sus fieles y ahora enviaba a Liciniano. La respuesta de éste es tajante: considera una farsa el asunto de la supuesta carta de Cristo y critica con vehemencia a Vicente por haberle prestado crédito y, más aún, por haberla leído ante la comunidad ibicenca¹³.

¹¹ Pelag. II, *Ep. Aunarium episcopum*: "*Sacras autem reliquias, quas et tua caritas et gloriosissimus filius noster petiit dirigendas, cum quoherenti sibi sanctificatione transmisimus*" (*MGH, Epistolarum* III, 449).

¹² Hay que recordar que la iglesia balear dependía de Cartagena hasta que en 610 Gundemaro fija en Toledo la sede metropolitana de la Cartaginense. Pese a que en 624 Suintila conquista Cartagena a los bizantinos, no se decide volver a la situación previa a 610, y queda Toledo como sede metropolitana de la Cartaginense. Sobre este asunto, *vid.* las consideraciones de A. Barbero, "Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII", en M. J. Hidalgo de la Vega, ed., *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989, 169-189, esp. 185-187. Para el contexto histórico de la *Spania* bizantina, véase el reciente estudio de M. Vallejo Girvés, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares 1993.

¹³ Liciniano, *Ep. III*, 1: "*Inter varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente caritate Christi, hec qualia cumque sunt, ad sanctitatem vestram verba dirigere, inisnuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos.*"

Desde luego, para Vicente el documento que tenía entre manos era una reliquia de primer orden. El obispo de Ibiza se apresta no sólo a leer la carta ante sus fieles, sino también a remitírsela a su metropolitano. Estamos ante un ejemplo más de difusión de la noticia *de reliquiis* que forma parte del proceso de implicación social del asunto. En función del esquema tripartito que hemos propuesto, el primer nivel (el de la difusión y la comunicación) va a permitir el desarrollo de los otros dos (la capitalización episcopal y la cohesión social), aun en casos de error y reprensión como el protagonizado por Vicente de Ibiza y Liciniano de Cartagena.

2/ El protagonismo de los obispos en la difusión de las reliquias, como se ha visto, resulta obvio a partir de las fuentes. Ello, por sí mismo, ya constituye un ejemplo de la capitalización episcopal de la presencia, difusión y control de las reliquias.

El ámbito episcopal suponía el principal foco de existencia de reliquias, lo cual no es de extrañar visto el interés que los obispos muestran en recibir reliquias, especialmente a través de Roma, como se ha señalado más arriba. Hasta tal punto podía llegar la acumulación de *sanctuaría* que surgían problemas de organización.

Es el caso que cuenta Braulio de Zaragoza en el siglo VII. El presbítero Yactato había solicitado a Braulio reliquias de ciertos santos. En su respuesta, Braulio le indica la imposibilidad de

Sed in id non minime constrictati sumus, quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperis, et de tribunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenas ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri" (ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Madrid 1948, 125-126). La desaparición de Liciniano puede relacionarse con las precauciones tomadas por Bizancio ante la conversión al catolicismo del estado visigodo y la posible conexión entre éste y un representante católico tan notable como el obispo de Cartagena, cf. M. Vallejo Girvés, *op. cit.*, 427.

identificar cada reliquia con el santo de origen, puesto que sus antecesores habían decidido retirar las etiquetas de identificación y colocar las reliquias en un lugar seguro, puesto que por caridad o por robo se iban perdiendo. Con todo, Braulio señala que quedan unas setenta entre las que, sin embargo, no se hallan las solicitadas por Yactato¹⁴.

La referencia proporciona una vívida imagen de la situación. Los obispados eran fuerzas de atracción de reliquias, que conservaban y acumulaban, en ocasiones -como en la Zaragoza del siglo VII-, de manera un tanto desorganizada. El grado de organización preocupaba a los propios obispos, al menos desde el punto de vista ritual y litúrgico, y de ahí la presencia de alguna disposición que recuerda la necesidad de nombrar ostiarios para iluminar las lámparas que jalonaban las propias reliquias¹⁵.

La estrecha relación entre reliquias y obispo (expresión material de la misma relación con el culto del santo, lo cual entronca en un proceso más amplio en el que no podemos entrar aquí), ya apuntada en las noticias sobre difusión de las mismas, encuentra en Hispania algún caso especialmente llamativo. Aparte de la acumulación de reliquias que llevan a cabo los obispos de Zaragoza (que sería algo común en buena parte del resto de las sedes episcopales), conocemos un ejemplo de especial relación entre reliquia y obispo. Se trata la que existe entre Masona de Mérida y la túnica de

¹⁴ Braul., *Ep.* IX, 25-32: "*De reliquiis uero reuerendorum Apostolorum, quas a nobis flagitastis uobis debere mitti, fideliter narro nullius martirum me ita habere, ut que cuius sint possim scire. Precessorum et domnorum meorum sententia fuit ut, quia passim aut furtim aut etiam inuito ipsi coacti multorum caritate ex his que abebant aut dare aut carere cogebantur, cunctorum notitie, ne ullius pateret indicium tituli, tollerentur et sub uno conclaui mitterentur. Reseruate sunt tamen admodum septuaginta, que in usu habentur, inter quas eas quas queritis minime repperiuntur*" (ed. L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla 1975, 78).

¹⁵ Concilio Toledo a. 597, c. 2: "*Certe, si minus est census, ostiarius a sacerdote sit electus, qui nitorem infra sinus ecclesiae faciat; qui sanctarum reliquiarum luminaria omni subsequente nocte accendat*", (J. Vives, *Concilios...*, 156-157).

santa Eulalia¹⁶. Cuando el poderoso obispo emeritense es llamado a Toledo para comparecer ante Leovigildo¹⁷, éste le exhorta a que le entregue la túnica de la mártir, a lo cual Masona replica en sentido negativo: no quiere entregársela, y aunque quisiera no puede puesto que la ha quemado y ha bebido sus cenizas, por lo que la reliquia se encuentra en su vientre. El monarca reacciona deportando a Masona, que en realidad lleva la túnica en el vientre... pero entera y escondida bajo su propio vestido¹⁸.

¹⁶ Sobre la Mérida tardoantigua *vid.* L. García Iglesias, "Aspectos económicos-sociales de la Mérida visigótica", *Revista de Estudios Extremeños* 30, 1974, 321-362; E. Sánchez Salor, "Mérida, metrópolis religiosa en época visigótica", *HAnt* V, 1975, 135-150; R. Collins, "Mérida and Toledo: 550-585", E. James ed., *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford 1980, 189-219; J. Arce, "Mérida tardorromana", *Homenaje a José María Álvarez Sáenz de Buruaga*, Badajoz 1982, 209-226; Id., "Mérida tardorromana (284-409)", *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid 1988, 190-210; L. A. García Moreno, "Mérida y el reino visigodo de Tolosa (418-507)", *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, 227-240; J. I. Alonso Campos, "Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo", *Los Visigodos. Historia y civilización, Ant. y Crist.* III, 1986, 151-157; P. C. Díaz, "Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua", *SHHA* X-XI, 1992-1993, 297-309; D. Pérez Sánchez, "Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda", *Ibidem*, 311-318.

¹⁷ Puede encontrarse una síntesis sobre la política religiosa de Leovigildo en K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin 1967, 137 y ss., esp. 157 y ss.

¹⁸ *VPE* V. VI. 46-110. [...] *Hec profanus tyrannus audiens in furore uesanie uersus festinanter celeriterque ad Emeretensem urbem misit, qui ubique ipsam sanctam tunicam sollicite requirerent et tam in thesaurum ecclesie sancte Eolalie quam etiam in thesaurum ecclesie senioris, que uocatur sancta Iherusalem, sagaciter scrutantes eousque perquirerent. quousque repperant ad eum deferrent [...]* "Aut presenta mihi ipsam tunicam quam fraudulenter surripuisti aut, si non presentaueris, diuersis supplicis te tam diu uicari membra tua". Cui miles Dei ita inperterritus respondit: "Iam dixi tibi semel et iterum quia minas tuas non formidabo. Sed quidquid ualet mens tua pericula amplius aduersum me excogitet. Ego tamen nec te pertimesco nec metu territus id quod requiris presentabo. Sed hoc scito, quia tunicam ipsam igne combussit, pulueresque ex ea feci et in licorem aque permixtos bibi". Et tactu manus sue conrectans stomachum suum [...] (ed. A. Maya Sánchez, CC, 116,

Este episodio, que ha de ser valorado teniendo en cuenta el especial carácter de la fuente, revela con todo una unión simbólica. El estrecho vínculo que existe entre reliquia y obispo no es sino la proyección material de la íntima unión que presenta el culto de los santos y el obispado, proceso más amplio que el esbozado en este trabajo¹⁹. La interrelación en la categoría mental (religiosa en este caso) no agota los planos. Se ha de señalar que el vínculo proporciona al obispo un apoyo fundamental en la consolidación del *status* social que adquiere a partir del siglo IV²⁰. Las siguientes centurias terminan por definir al obispo como el verdadero adalid de la comunidad. Otro proceso que excede los propósitos temáticos de este estudio. En el caso de Mazona, el episodio tiene una lectura desde la óptica política²¹, puesto que refleja el grado de poder que adquiere lo local (aquí, lo urbano y su *territorium*) en la dinámica histórica de Hispania a partir del siglo V.

Esta capitalización episcopal de las reliquias y el culto generado en torno a ellas sufría errores y abusos, como habíamos observado en el nivel de difusión, poniendo como ejemplo la reprensión de Liciniano de Cartagena a Vicente de Ibiza por el asunto de la supuesta carta de Cristo. En el plano de la estrecha relación entre reliquias y obispo y la capitalización de aquéllas por éste se cometían abusos que los propios obispos tratan de corregir. Así, el concilio III de Braga (675) condena la *detestanda praesumptio* según la cual algunos obispos, en las festividades de los mártires, se colocaban

Turnhout 1992, 65-69).

¹⁹ Nos hemos ocupado del tema en nuestro "La capitalización episcopal". Sobre el mismo asunto, *vid.* también el trabajo de M. López Campuzano, "Obispo...".

²⁰ La dimensión social de dicho *status* es evidente en algunos ambientes concretos, como en la propia marginalidad y la caridad dispuesta frente a ella; para Hispania véase el estudio de P. C. Díaz, "Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda", F. J. Lomas y F. Devis eds., *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz 1992, 159-177.

²¹ Vista ya por R. Collins, *op. cit.*, 199; el proceso camina junto al desarrollo de unas estructuras sociales y económicas determinadas, *cf.* P. C. Díaz, "Propiedad".

las reliquias al cuello y se hacían portar en silla. El concilio condena esta práctica y recuerda que la *sollemnis consuetudo* señalaba que fueran los diáconos los que portaran las reliquias, por supuesto encerradas en arcas. Con todo, se contempla que si el obispo está especialmente motivado puede ser él quien lleve las reliquias, pero siempre a pie²².

3/ El tercer nivel de análisis corresponde a la cohesión social que las reliquias definen en torno a sí mismas y al control que sobre ellas se ejerce. En el primer caso, el espacio sagrado, el *locus*, es el principal protagonista. Y, en el *locus*, el altar suele ser un elemento imprescindible. De los versos de Prudencio en relación con el martirio de Vicente parece desprenderse la naturalidad de la relación entre *locus* y altar: cuando el cuerpo del mártir es devuelto por las aguas y sepultado en un cerro, los huesos del santo son custodiados en un altar²³.

En realidad, la Antigüedad tardía asiste a la conjunción entre

²² C. 5, [...] *Ut enim quorundam episcoporum detestanda praesumptio nostro se coetui intulit dirimenda agnovimus quosdam episcopos quod in sollemnitatibus martyrum ad ecclesiam progressuri reliquias collo suo inponant, et ut maioris fastus apud homines gloria intumescant, quasi ipsi sint reliquiarum arca levitae albis induti sellulis eos deportant. Quae detestanda praesumptio abrogari per omnia debet ne sub sanctitatis specie simulata vanitas sola praevaleat, si modum suum uniuscuiusque ordinis reverentia non agnoscant. Et ideo antiqua in hac parte et sollemnis consuetudo servetur, ut festis quibusque diebus arcam Domini cum reliquiis non episcopi sed levitae in humeris gestent, quibus et in vetere lege onus id et inpositum novimus et praeceptum. Quod si etiam episcopus reliquias per se deportare elegerit, non ipse a diaconibus in sellula vectabitur, sed potius pedisequa eo una cum populis progressionem procedente ad conventicula sanctarum ecclesiarum sanctae Dei reliquiae per eundem episcopum portabuntur. Iam vero qui haec instituta sciendo adimplere distulerit, quamdiu in hoc vitio fuerit a sacrificando cessabit* (Vives, 376).

²³ Prud., *Perist.*, V, 513-516, *Sed mox subactis hostibus/iam pace iustis reddita/altar quietem debitam/ praestat beatis ossibus* (ed. A. Ortega e I. Rodríguez, 586). Prudencio asocia *locus* sagrado de protección de los mártires no sólo con altar, sino también con baptisterio, en relación con el que se levantó en el lugar en el que según la tradición sufrieron martirio Emeterio y Celedonio, cf. *Perist.*, VIII.

reliquias, altar y liturgia²⁴. De ello tenemos testimonios, entre los que cabe destacar algunos. A nivel general, del papado, puede citarse una epístola del papa Pelagio I (mediados del siglo VI) en la que se desprende que el diácono Máximo, de la iglesia del obispo Eleuterio, había solicitado permiso al papa para dedicar un altar en el *fundus Pancellus* a la mártir Cantiana²⁵.

La trascendencia del *locus* como enclave especial en la vida cotidiana de buena parte de las masas populares adquiere una dimensión antropológica²⁶. Se ha de tener en cuenta que desde el siglo II se fragua la idea de *prósopon* y de la individualidad o, lo que es lo mismo, del intimismo, en el que lógicamente puede expanderse de una manera holgada tanto el culto a las reliquias como el culto a

²⁴ Las masas populares entran así en un ciclo de rituales un tanto complicados, por lo que la iglesia va a presentar a los santos como modelos de vida más cercanos al pueblo, cf. J. N. Hillgarth, "Popular Religion in Visigothic Spain", en E. James ed., *op. cit.*, 34. La hagiografía es una vía más del *sermo plebeia* que la iglesia emplea, más aún en espacios conflictivos. Así, baste recordar -por citar un caso concreto- el *Commonitorium* de Oriencio, escrito para un ambiente como el de la Wasconia nordpirenaica, en el que se emplean imágenes sencillas y frecuentemente alusivas a la producción y el ciclo vital agrario (*vid. esp. Comm. I*, 131-134, *Campus messe viret, vestitur palmite collis, /arbore diversa mitia poma metis, /et studium impediens fecundo providus horto, /utile quo libuit tempore sumis holus* (ed. C. A. Rasiparda, *Oriencio. Carme Esortativo (Commonitorium)*, Catania 1960, 6).

²⁵ Pelag. I, *Ep. 86 (Eleutherio episcopo), Maximus, diaconus ecclesiae dilectionis tuae, nobis suggestit, in fundo qui appellatur Pancellus oratorium se pro sua devotione fundasse, quod in honore beatae Cantianae martyris desiderat consecrari* (ed. P. M. Gasso, 209).

²⁶ Desde la perspectiva de la trascendencia del *locus* sagrado para las comunidades del entorno en función de determinados cultos se puede explicar la antigüedad de estos *loca sacra* que hoy presentan revestimientos arquitectónicos románicos, góticos y posteriores. En muchos de los casos se ha de suponer un origen tardoantiguo. Para la zona del valle del Ebro véanse las consideraciones metodológicas de A. González Blanco, "La arqueología tardoantigua en el valle medio del Ebro", XVII *CAN*, 1985, 51-59. A. S. Frischauer terminaba su trabajo clásico sobre arquitectura religiosa hispana con una reflexión muy sugerente acerca de "der zwiespältigen und synkretistischen Spätantike" (cf. *Altspanischer Kirchenbau*, Berlin-Leipzig 1930, 98), a la que, en definitiva, parece remontarse una buena proporción de los *loca sacra*.

los santos, puesto que suponen ambos -en realidad, el mismo proceso- un foco de atracción para la persona, que encuentra así más cercana la divinidad²⁷, no exento de un utilitarismo que poéticamente señala Prudencio cuando, en el transcurso de los tormentos que sufre Vicente, las gentes se acercan a él para colocar lienzos allí donde gotea la sangre para llevárselos a casa como protección segura para la familia²⁸.

La importancia del *locus* sagrado con presencia de reliquias se refleja en la misma liturgia fúnebre²⁹. Se exhorta por parte de los obispos a que las misas de difuntos no se lleven a cabo en los campos con tumbas y sí en basílicas que contengan reliquias³⁰. Ello tiene mucho que ver con la puerta que las reliquias abren a la ruptura de las cesuras entre cielo y tierra y, desde el punto de vista religioso, entre vida y muerte³¹. De hecho, el propio mártir es el símbolo del paso de la muerte a la vida, y en ese sentido adquiere divinidad (entra en el mundo supraterráneo) y, simultáneamente, cercanía a los fieles

²⁷ A nivel general, *vid.* P. Brown, *El mundo...*, 66 y ss.; S. Fernández Ardanaz, *El mito del 'hombre nuevo' en el siglo II. El diálogo cristianismo-helenismo*, Madrid 1991. En un plano más concreto, una de las principales aportaciones en la formación de la idea de *prósopon* es la de Clemente de Alejandría, *cf.* S. Fernández Ardanaz, *Génesis y Anagénesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria 1990.

²⁸ Prud., *Perist.* V, 341-344, *Plerique uestem linream/stillante tingunt sanguine,/tutamen ut sacrum suis/domi reseruent posteris* (ed. A. Ortega e I. Rodríguez, 576).

²⁹ Sobre el acoplamiento entre liturgia y culto de los mártires y santos, *vid.* J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, 368 y ss.

³⁰ Concilio II Braga (a. 572), c. 68, *Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre* (Vives, 102).

³¹ *Cf.* P. Brown, "El culto dei santi", 30; *Id.*, "Relics and Social Status", 225; R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge U. P., 1990, 93-94.

(puesto que es un hombre-que-muere)³². La preocupación y el interés por señalar públicamente estos *loca* es evidente en las numerosas inscripciones hispanas que se conservan en relación con deposición de reliquias³³.

Vista la trascendencia que adquieren los *loca sacra* donde se encuentran las reliquias, cabe preguntarse por las consecuencias de ello. Estas tienen que ver, en esencia, con la cohesión que la comunidad aglutina en torno a los *loca* que presenta. Sabida es la transformación que la topografía urbana sufre durante la Antigüedad tardía. Los antiguos espacios públicos han adquirido, en algunos casos, una función eminentemente religiosa. Es la cristianización de la topografía. Los *loca* situados extramuros van a ejercer una atracción notable, generándose auténticas *barriadas* y *vici* en torno a ellos. Los situados intramuros continúan su prestigio, si bien la propia iglesia tendrá al principio problemas para asentarse en espacio urbano intramuros, circunstancia que se irá solventando con la aportación de particulares y, en definitiva, con la progresiva formación del gran patrimonio eclesiástico que irá engrosándose con inmuebles propios del interior de las ciudades³⁴.

³² C. Leonardi, "Il modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo", *Atti dei Convegni Lincei*, 45, *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno* (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, 435-476.

³³ Vid. ICERV, nº 301-332.

³⁴ El caso de Hispania aún se encuentra en sus primeras fases de estudio y, en líneas generales, aún sigue siendo válida la aportación de J. M^a. Lacarra, "Panorama de la historia urbana en la Península Ibérica desde el siglo V al X", *La Città nell'Alto Medioevo*, VI *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959, 319-357; vid. además las indicaciones de P. de Palol, "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae* 13-14, (1977-78), 281-300; L. A. García Moreno, "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península durante la antigüedad tardía", *AEA* 50-51, 1978, 311-322; Id., "España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro", VV. AA., *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza 1981, 27-63, esp. 58 y ss.; X. Barral i Altet, "Transformacions de la topografia urbana a la Hispania cristiana durant l'antiguitat tardana", *II reunió d'arqueologia paleocristiana hispánica*, Barcelona 1982; en la actualidad historiográfica, encontramos una síntesis breve pero ilustrativa del problema en las Galias en S. T. Loseby, "Bishops and cathedrals:

A partir de ahora se va a generar un fenómeno de identidad comunitaria en torno a tres elementos: los *loca*, las murallas y el obispo, con los santos patronos y sus reliquias como eje del proceso. La comunidad se define, en buena medida, en función de este triángulo esencial³⁵. En Hispania, ejemplos como la Mérida de Masona y Eulalia³⁶ o la Calahorra cantada por Prudencio³⁷, entre

order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul", en J. Drinkwater y H. Elton eds., *Fifth-century gaul: a crisis of identity?*, Cambridge U. P. 1994, 144-155; con similar enfoque también aborda el problema para las Galias el trabajo de J. Harries, "Christianity and the city in Late Roman Gaul", en J. Rich ed., *The City in Late Antiquity*, London-New York 1992, 77-98. Una vía de investigación en la transformación topográfica de las ciudades hispanas durante la Antigüedad tardía se encuentra en el análisis de los textos litúrgicos, en especial los relacionados con procesiones, puesto que aportan informaciones de gran interés sobre los distintos *loca*. En este sentido, es de destacar el trabajo de C. Godoy y M. Gros i Pujol, "L'Oracional hispànic de Verona i la topografia cristiana de Tarraco a l'Antiguitat Tardana: possibilitats i límits", *Pyrenae* 25, 1994, 245-258, donde a través del *Oracional de Verona* se extraen conclusiones novedosas sobre los *loca sacra* de la Tarragona tardoantigua.

³⁵ Buena prueba de ello es, para el caso italiano, la documentación procedente de las descripciones poéticas de Verona y Milán, del siglo VIII, que expresan muy bien la idea a la que hacemos referencia, cf. D. A. Bullough, "Social and economic structure and topography in the Early Medieval City", *Topografia urbana e vita cittadina nell'Alto Medioevo in Occidente*, XXI *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1974, 351-399; J. C. Picard, "Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin Ier d'Italie", *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIe siècles*, París 1981, 455-469.

³⁶ Cf. *supra*, n. 16.

³⁷ En especial en su *Perist.*, I y VIII. Sobre la Calahorra tardoantigua, *vid.* U. Espinosa, *Calagurris Iulia*, Logroño 1984, 187 y ss. Se tratan aspectos concretos en M^a. V. Escribano Paño, "La iglesia calagurritana entre ca. 457 y 465. El caso del obispo Silvano", VV. AA., *Calahorra, bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid 1984, 265-272; A. González Blanco, "Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra", *Ibidem*, 231-245; K. Larrañaga Elorza, "En torno al caso del obispo Silvano de Calagurris: consideraciones sobre el estado de la iglesia del alto y medio Ebro a fines del imperio", *Veleia* 6, 1989, 171-191; S. M. Castellanos, "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d. C.: la *Vita Sancti Aemiliani*", *HAnt.* XIX, 1995, 385-394.

otros, engrosan la lista de un fenómeno que es común en todo el Occidente tardoantiguo. La relación entre reliquias y ciudad/obispo es íntima³⁸, y ello se proyecta en la propia defensa de la comunidad y la disuasión del enemigo. Cuando en 456 Teodorico proyecta saquear Mérida, decide no llevar a cabo el ataque en función de los prodigios de la mártir Eulalia³⁹; casi un siglo después, en 541-2, el asedio de los francos a Zaragoza termina en el momento en que los caesaraugustanos hacen efectiva la presencia de la túnica de san Vicente portándola mientras circunvalan la muralla de la ciudad. En este pasaje la sintonía entre reliquia y murallas es palpable⁴⁰. En un texto tardío, el *De laude Pampilone*, se hace mención a las "innumerables reliquias de mártires" que la ciudad posee, a la par que se recuerda una probable tradición local en relación con un *lumen angelicum* que protegería Pamplona⁴¹. Junto a ello, la *laus* hace

³⁸ Cf. A. M. Orselli, "Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII", S. Boesch Gajano ed., *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, 85-104; W. Liebeschuetz, "The end of ancient city", J. Rich ed., *op. cit.*, 18; J. Harries, *op. cit.*, 95.

³⁹ Hydat. 175 (=182 en Mommsen), *Theudericus Emeritam depredari moliens beatae Eulaliae martyris terretur ostentis* (ed. R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford 1993, 108).

⁴⁰ Greg. Tur., *HF*, III, 29, *Post haec Childebertus rex in Hispaniam abiit. Qua ingressus cum Chlothachario, Caesaraugustanam civitatem cum exercitu vallant atque obsident. At ille in tanta humilitate ad Deum conversi sunt, ut induti ciliciis abstinentis a cibis et poculis, cum tunica beati Vincenti martiris muros civitatis psallendo circuissent [...] Hii autem qui obsedebant, nescientes quid obsessi agerent, cum viderent sic murum circumire, putabant, eos aliquid agere malefitii [...] Quod illi timentes, se ab ea civitate removerunt* (ed. B. Krusch, W. Levison, *MGH SSM*, I, Hannover 1951, 125-126).

⁴¹ [...] *Quam Dominus pro sua misericordia innumeravillum martirum reliquiarum condidit artem. Quorum orationibus inter inimicas et barbaras gentes custoditur inlesam, ex quibus uigiles per multos martyrum titulos refulget lumen angelicum et antiquitus sicut per alegoriam dicitur [...]* (ed. J. M^a. Lacarra, "Textos navarros del Códice de Roda", *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* I, 1945, 269 y ss. La datación del texto presenta algunos problemas, si bien la reciente revisión de Larrañaga parece situarlo de manera razonada en época carolingia, cf. K. Larrañaga, "Glosa sobre un viejo texto referido a la historia de Pamplona: el 'De laude Pampilone'", *Príncipe de Viana* 201, 1994, 137-147.

especial hincapié en el amurallamiento de la ciudad, con lo que se refrenda aún más la conjunción entre reliquias y murallas en la concepción urbana. Estos episodios documentan en la Hispania tardoantigua la identidad entre ciudad/murallas y reliquias/santo patrono, incluso con fines defensivos. Una unión psicológica, antropológica y religiosa, pero que encuentra praxis militar y estratégica en sucesos como los citados.

Por tanto, en este tercer nivel se advierte un plano intimista y personal, favorecido por las categorías antropológicas y espirituales, que acercan a la persona a las reliquias. Y, junto a él, un plano comunitario. Las reliquias aglutinan a obispo y comunidad, no sólo en el aspecto religioso, sino también en el socioeconómico (consolidación del *status* y del patrimonio episcopal, ingresos por peregrinaciones) y en el defensivo (como hemos visto en los casos de Mérida y Zaragoza). Como ocurre con el proceso más amplio del culto de los santos, las reliquias, independientemente del obvio papel religioso que desempeñan, generan una serie de engranajes psicológicos, sociales y económicos que ayudan a explicar la sociedad hispana y occidental durante la Antigüedad tardía.

Resumen / Abstract

El estudio de la trascendencia social que poseen las reliquias durante la Antigüedad tardía permite acercarse al conocimiento de los engranajes que conforman la sociedad de Hispania durante esta época. Más allá del papel religioso que cumplen las reliquias, el historiador encuentra en el análisis global de este fenómeno una vía de investigación para explicar aspectos como la formación de la ciudad tardoantigua, la hegemonía episcopal y, en definitiva, la cohesión de la comunidad en torno a estos dos elementos.

The study of the social significance that relics have during Late Antiquity allows us to approach at the knowledge of the gears that constitute the society of Hispania during this period. Beyond the religious role that relics make, the investigator has in global analysis of this phenomenon a system of investigation to explain aspects as the formation of the late antique city, the episcopal hegemony and the cohesion of the community on these elements.