

INVENTIONES RELIQUIARVM EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA: ANÁLISIS DE SUS ACTORES*

Pedro Castillo Maldonado
Universidad de Jaén

Inuentio reliquiarum es una locución que designa un hecho histórico como es el hallazgo de unos restos, normalmente corporales, tenidos por reliquias. Deben concurrir en el mismo dos requisitos: un ocultamiento previo y un encuentro de carácter extraordinario, que sancione la intervención de la divinidad o de los santos. Estos descubrimientos de reliquias, que podemos definir como inspirados, afectan tanto a mártires y santos conocidos del pasado como a otros hasta ahora ignorados. La autenticidad de las reliquias y, en el caso de titulares desconocidos, su santidad, será reconocida por signos inequívocos, entre ellos el propio carácter extraordinario del hallazgo. Como tales, las *inventiones* fueron puestas en boga en Occidente desde que las llevara a cabo Ambrosio en Italia, pudiendo tener noticias de ellas en documentación de muy diversa índole (historiográfica, hagiográfica, epigráfica...)¹.

* El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación BHA2003-08652 (D.G.I.), *Libertad e intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua*.

¹ El fenómeno se originó en Oriente dando lugar, junto a lugares señalados por la tradición comunitaria, a toda una geografía de la santidad. Elenco de *inventiones* orientales de los siglos IV y primera mitad del V, en P. Maraval, "Songes et visions comme mode d'invention des reliques", *Augustinianum* 29, 1989, 584-588; reco-

Por extensión, y en íntima conexión con su significado primigenio, da nombre a una categoría específica de narración hagiográfica, es decir, define una obra literaria inspirada en un descubrimiento de reliquias considerado *inuentio*. Sus protagonistas serán los *corpora sanctorum*, previamente ocultos y ahora prodigiosamente encontrados. Estas narraciones tienen entidad propia, de modo que pueden ser calificadas como un verdadero subgénero hagiográfico, equiparables a las *passiones*, *uitae*, *libelli miraculorum* y *translationes*. Sin embargo, en el caso hispano, es más frecuente su inserción en el seno de estos otros subgéneros, a modo de episodios narrativos. Independientemente de la forma que presenten, como tales documentos hagiográficos son el producto de las devociones de sus redactores e, inevitablemente, de sus afanes. En este último sentido, su finalidad es dar publicidad a lo acontecido, garantizándose así el pedigrí y la posesión de unos restos sagrados y, en consecuencia, la legitimación de determinados *loca sanctorum*. Por esto se podría afirmar que una *inuentio reliquiarum*, su narración, sanciona un establecimiento religioso, de modo que la misma existencia del relato sería de interés para los *custodes* de dichos lugares, especialmente allí donde pudiera haber lagunas en el devenir histórico de los restos santos que albergaban. No obstante, los objetivos pueden ser otros, como prestigiar a los sujetos que llevaran a cabo el hallazgo, lo que aquí denominamos “actores”, sobre todo cuando este es un hecho muy conocido, acaecido normalmente en un pasado más o menos reciente².

Con estas acepciones y particularidades, *inuentiones* en la Antigüedad tardía hispana no faltan. Su estudio adquiere un interés histórico evidente,

giendo las más célebres tanto de Oriente como de Occidente, H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933, 88-109. Para una síntesis sobre el conjunto reliquia - lugar santo - milagro, cf. S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari 1999, 19-30, y juicio sobre los paralelos con el mundo pagano en H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas ⁴1955 (reimpr. anast. 1973), 156-157.

² En general, para la literatura hagiográfica específica, cf. R. Aigrain, *L'agiographie, Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruselas ²2000, 186-192; M. Heinzelmänn, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979; J. Dubois, J.-L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, París 1993, 280-286; G. Phlippart, “Introduction”, *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 I*, Turnhout 1994, 11-15; P. Castillo, *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid 2002, 171-187.

pudiendo ser abordado desde distintas perspectivas, tales como la identificación de las reliquias encontradas, los emplazamientos santos a que dieron lugar, etc. Aquí lo haremos centrándonos en el estudio de sus actores.

Si hay una narración hagiográfica hispana que pueda ser calificada en propiedad como *inuentio reliquiarum*, es sin lugar a dudas la *Inuentio et translatio S. Zoili Cordubensis*. Ya desde su prefacio se deja claro este aspecto³: “*Inuentio corporis beatissimi martiris Zoili, quod inuentum uel translatum est ab Agapio Cordubensis sedis episcopo*”. Permite en primer lugar constatar un hecho histórico, o que se tenía por tal, como es el hallazgo de los restos del mártir Zoilo por un obispo cordubense, Agapio. Una segunda consecuencia, sobre la que se tratará más adelante, es que eventualmente la narración pudiera ser o no una “obra de encargo”, escrita a instancias del propio Agapio.

Aunque la presencia de un doble prefacio o título induce a pensar que se tratase de la nueva redacción de una narración martirial anterior, a la que ahora se añadiría la *inuentio*, a decir del mismo hagiógrafo (en el prólogo) se está ante un relato *ex novo*, sólo basado en la tradición oral mantenida en Córdoba⁴. Por tanto cabe rechazar fuente alguna que no fuese la propia memoria colectiva. De hecho, el redactor se muestra muy comedido en lo que de relato martirial tiene la composición, limitándose a una referencia genéri-

³ *Zoil*. 1: “*Inuentio corporis beatissimi martiris Zoili, quod inuentum uel translatum est ab Agapio Cordubensis sedis episcopo, die II nonas nouembres. Deo gratias. Passio beatissimi martiris Zoili, qui passus est Cordoba in ciuitate, die V kalendas iulias. Deo gratias*” (para los relatos martiriales, ed. P. Riesco, *Pasionario Hispánico (Introducción, edición crítica y traducción)*, Sevilla 1995). Sólo otra narración hispana es definida como *inuentio* en su título, la *Inuentio corporis s. Cucuphatis a. 1079 (B.H.L. 2000)*, pero excede nuestro marco cronológico.

⁴ *Zoil*. 2: “*Et quia succedentibus sibi per incertum uite tempus plebs etates tradere inuicem memorie mutue tantummodo quam mandare litteris maluerunt, ideo nunc necesse est eadem fidelibus scripta in tempora post futura transmitti, ne ea, que adhuc recordatione uel opinione rerum ut sunt gesta referuntur, palleo silentii optecta, mundo ueterescente, accipientium uel tradentium fides fabulosa uerba credatur*”. No obstante, existe una *Passio Zoili (B.H.L. 9022, ed. en apéndice IV de M. Risco, España Sagrada X, Madrid 1753, 491-493)*, calificada como obra atenta y cuidada de un escritor de oficio (Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* 1/1, Madrid 1929, 277), es decir, de redacción muy tardía y carente de todo valor de la óptica de la historicidad.

ca a los *t tormenta*, las *iniuriae* y el *martyrium* recibido⁵; pese a conocer la técnica de composición de las *passiones* como se advierte en la alusión a estos tres elementos narrativos, muestra una reluctancia innegable a desarrollarlos con la imaginación. Sin duda algunos de los hiperbólicos relatos contemporáneos eran ya tenidos por una pura fábula (“*fabulosa uerba*”), algo que quiere evitar el autor⁶. Esta consideración se muestra acorde con el tono general de la obra, alejada del gusto más efectista y popular. Efectivamente, la redacción tiene un cierto gusto por los ambientes aristocráticos. Zoilo no sólo es “*beatissimus et preclarus sanctissimus*”, epítetos propios de todo mártir, sino, al fin, de ilustre familia, nada menos que “*beneratissimorum et clarissimorum uirorum indolis*”. A este alto linaje se añadían sus méritos morales, cristiano desde su infancia (“*in adulescenti aetate se ab infantia christianum Deo confiteretur*”)⁷.

Centrándose en el hallazgo, se hace ver la ausencia de enterramiento señalado, cumpliéndose así el primero de los requisitos de toda *inuentio*, de

⁵ Zoil. 3: “...per multa dierum spatia tam sermonibus quam uerberibus esset flagellatus, christianum se profitens a pessimo iudice capite ut plecteretur est damnatus...”.

⁶ La incredulidad no se limitaba a los relatos martiriales, sino que en *Africa* afecta a determinadas *memoriae martyrum* a decir del concilio de Cartago de 401 (*Regist. Eccl. Carthag. Excerpta*, c. 83: “Ut nulla memoria martyrum acceptetur nisi ubi corpus aut reliquiam aut origo alicuis habitationis fideliter traditur”; ed. Ch. Munier, *Concilia Africae. Cura et Studio*, Turnhout 1974) y en *Hispania* a las reliquias depositadas en las iglesias arrianas, siendo sometidas a la prueba del fuego (*Conc. II Caesaug.*, c. 2: “...ut reliquiae in quibuscumque locis de Arrianam haerese inuentae fuerint prolate a sacerdotibus, in quorum ecclesias repperiuntur pontificibus praesentatae igne probentur...”; ed. J. Vives et al., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963). Por otra parte, en el extremo de las suspicacias, a fines del siglo VI una milagrosa reliquia se frustró por la intervención del metropolitano Liciniano de Cartagena frente a Vicente de Ibiza, quien pretendía tener una carta de Cristo caída del cielo (*Lic., Ep. III*); ¿pero qué hubiese pasado de no contener doctrina judaizante este escrito? Sobre el episodio balear, cf. S. Castellanos, “Liciniano de Cartagena y la acumulación episcopal de reliquias en el Occidente tardoantiguo”, *V Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona 2000, 601-603 y R. González Salinero, “Ut nos iudizare compellat. La responsabilidad episcopal de Liciniano de Cartagena ante las influencias judaizantes”, *ibidem*, 605-608.

⁷ Zoil. 3: “Igitur beatissimus et preclarus sanctissimus martyr Zoilus Cordobensis ciuitatis, beneratissimorum et clarissimorum uirorum indolis, dum in adulescenti etate se ab infantia christianum deo confiteretur...”.

modo que el mártir había sido sepultado en el cementerio cordobés “*uuliter*”, sin decoro alguno, junto a los *peregrini*, es decir, alejado del mejor de los emplazamientos posibles en el teatro de las vanidades que suponía un cementerio romano tipo *Gräbestraßen*, al que por su *origo* hubiese tenido acceso. Allí permanecería oculto hasta el fin del arrianismo (“*deficiente suppressionis insania, euanescente idolatrie secta*”). El hagiógrafo, católico, se apropia así del mártir, que sólo podría manifestarse y ser encontrado como deferencia a los de su fe cristiana, una vez restituida la ortodoxia, y concretamente en tiempos de Sisebuto⁸.

Según advertíamos, el actor del hallazgo es el obispo Agapio. Por razones cronológicas, ha sido identificado como uno de los destinatarios de las directrices del rey Sisebuto⁹, y el antiguo obispo de Córdoba del que se tratara en

⁸ *Ibidem* 3-4: “...in cimiterio ciuitatis cum peregrinorum corporibus uuliter est sepultus. Sed quia thesaurum domini, si quis uelle fraudare conatur, quanto ipsius sepulcrum... manifestare non distulit ueridicis obsequela, quousque uera fide tempore christiani et orthodoxi Siseuuti regis pax Ecclesie catholice in cunctam Spaniam est adreddita et sinodicis conuenticulis cunctus populus est instructus”.

⁹ *L.V.*, XII, 2, 13: “De mancipiis christianis, que a Iudeis aut uendita aut libertati tradita esse noscuntur. Sanctissimis ac beatissimis Agapio, Cicilio, item Agapio epsicopis siue iudicibus ibidem institutis, similiter et reliquis sacerdotibus uel iudicibus in territoria Barbi, Aurgi, Sturgi, Iliturgi, Viatia, Tuia, Tutugi, Egabro et Epagro consistentibus” (ed. K. Zeumer, *Leges Nationum Germanicorum I. Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig 1902). Esta constitución no hacía sino encomendar el cumplimiento de la normativa a determinados cargos religiosos y civiles del área meridional hispana, según el principio presente también en la ley general *L.V.* XII, 2, 14: “...nulli Hebreo ab anno regni nostri feliciter primo christianum liberum uel seruum mancipium in patrocinio uel seruitio suo habere...”. Cf. política antijudía de Sisebuto (iniciada con estas dos normas de a. 612) en R. González Salinero, *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, Roma 2000, 25-38. Uno de los beatísimos presentes en *L.V.* XII, 2, 13, era Agapio, el obispo cordubense, siendo de *Tucci* el otro prelado homónimo. Más complicada es la identificación de nuestro obispo con el destinatario de las cartas del conde Bulgar y del monje Mauricio (*Ep. Visig.* XIII, XVI y XVII, ed. J. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972). De ello se muestra partidario J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, Madrid 1992, 93-95. De ser así, parece difícil pensar en Agapio como un obispo impuesto por Witerico (*uide infra*), aunque sabemos de partidarios de este rey que después cambiarían de posición. En general, para la actuación política de este rey, cf. L.A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, Madrid 1989, 144-145.

el concilio II de Sevilla (a. 619)¹⁰. Como verdadero protagonista del relato, precisaba de una caracterización biográfica: “uir nobilis ex Visegotorum propagine, cla rus genere”¹¹. Es un aristócrata visigodo al frente de la catedral episcopal; esto en una ciudad de clara tradición hispanorromana católica, y coincidiendo con un periodo en el que la sede de la siempre rebelde ciudad de Córdoba no sólo carece de la primacía metropolitana, sino que se muestra como una subsidiaria eclipsada por el brillo de la vecina diócesis de *Hispania*¹². Pero el hagiógrafo añade otro dato biográfico especialmente interesante: desde el laicado, pasando por el monasterio y los grados eclesiásticos, accedió a ser elegido obispo¹³. La condición de laico ha sido argumentada para explicar las deficiencias canónicas en el proceder de Agapio, documentadas en el concilio II de Sevilla. En este sínodo se le reprobaban determinadas acciones argumentando su ignorancia en materia eclesiástica, a consecuencia de que había accedido al sacerdocio directamente, desde su condición de militar¹⁴. Es muy importante esta última afirmación, pues contradice la condición de monje presente en la narración hagiográfica. O los padres conciliares desconocían la profesión monástica de Agapio, algo difícil de creer, o no la tenían en cuenta por ser algo forzado y breve cara a “cubrir el expediente”

¹⁰ Idem, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, 102-103, nº 201; F. Salvador, *Prosopografía de la Hispania meridional. III-Antigüedad tardía (300-711)*, Granada 1998, 28-29, nº 16.

¹¹ *Zoil. 4*: “Eius interuentu quidam uir nobilis ex Visegotorum propagine, cla rus genere, Agapius nomine...”.

¹² Cf. F. Salvador, *Hispania Meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*, Granada 1990, 186-189; M. Sotomayor, “Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en Andalucía”, *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada 2002, 468 y 474.

¹³ *Zoil. 4*: “...ex laicali gradu uitam appetitus est monasticam atque per gradus eclesiasticos ad summum sacerdotium est preelectus”.

¹⁴ *Conc. II Hisp.*, c. 7: “Septimo examine relatum est nobis uenerantissimum quondam Agapium Cordobensis sedis episcopum frequenter presbyteres destinasse, qui absente pontifice altaria erigerent, basilicas consecrarent: quod quidem non est mirum id praecepisse uirum ecclesiasticis disciplinis ignarum et statim a seculari militia in sacerdotale ministerium delegatum”. En el año 653 se trazó un “cuadro de mínimos” para la formación de los eclesiásticos (*Conc. VIII Tolet.*, c. 8), consistente básicamente en los contenidos propios del *Libellus officialis* según J. Orlandis, *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid 1991, 70-71.

antes de su elección como obispo¹⁵, o simplemente el hagiógrafo falta a la verdad, como parece lo más probable. En cualquier caso su consignación en el relato hagiográfico responde a un interés por alabar a Agapio, mostrando su excelencia como hombre de iglesia.

El protagonismo alcanzado por Agapio, llegando a eclipsar al propio mártir, pudiera hacer pensar en una narración realizada a instancia suya. Sin embargo, del análisis documental se deduce que no es de su época, sino más tardía, entre mediados del siglo VII y comienzos del IX según B. de Gaiffier, del XI a decir de A. Fábrega y, al fin, también de este siglo para M.C. Díaz y Díaz¹⁶. Efectivamente, a mi parecer hay que descartar una redacción anterior al año del sínodo hispalense (a. 619), pues una crítica tan acendrada a un ya célebre descubridor de los restos martiriales de Zoilo habría sido cuanto menos muy embarazosa. Sólo si se admite una repercusión limitada, de carácter local, respecto de la participación del obispo en un hallazgo de reliquias martiriales, es posible un enjuiciamiento como el presente en la decisión conciliar. ¿Excluye esto a la *Inuentio sancti Zoili* como “literatura de encargo”? En mi opinión, no. La redacción es a todas luces cordobesa. Dado que a decir del propio relato Agapio construyó un monasterio adjunto a la basílica dedicada al mártir¹⁷, cabe sospechar que el hagiógrafo fuese uno de sus

¹⁵ En el año 599 se establece un tiempo prefijado para acceder al obispado, incluso cuando se alcanzara por designio del rey, “*per sacra regalia*” (*Conc. II Barchin.*, c. 3).

¹⁶ B. de Gaiffier, “L’Inventio et Translatio de S. Zoïle de Cordoue”, *Analecta Bollandiana* 56, 1938, 369; A. Fábrega, *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)* I, Madrid-Barcelona 1953, 272; M.C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii Aevi hispanorum*, Madrid 1959, n° 450. La *Inuentio Zoili* no pertenecía en propiedad al Pasionario Hispánico (introducida a fines del siglo X o comienzos del XI, a decir de M.C. Díaz y Díaz, “Correcciones y conjeturas al Pasionario Hispánico”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 63, 1957, 463).

¹⁷ *Zoil*. 8: “...cenobium centum monacorum uel patrum in hoc loco, in quo corpus beatum reconditum est, contituit, ut diurnis hac nocturnis oris Domino omnipotenti, cui seruiunt, persolbant grata libamina et ut gloriam tanti martyris crescentem in secula eterna ueneretur”. Como es conocido, la atracción ejercida por los emplazamientos martiriales fue un elemento transformador de primer orden en las ciudades de la Antigüedad tardía, generando, entre otras modificaciones, barrios periféricos o *suburbia*, en los cuales un elemento de primer orden sería el *monasterium*. En general, para el caso hispano, cf. C. Godoy, “Las ciudades de Hispania bajo la protección de los mártires. Transformaciones en el concepto urbanístico religioso entre la Anti-

monjes, moradores del santo lugar y encargado de la administración del mismo. Sería por tanto la obra literaria de un *custos* del santuario de Zoilo, dedicada a mayor prestigio del *conditor* de su monasterio, Agapio, explicándose así también que hiciera del obispo lo que en realidad no había sido con anterioridad: monje. Una vez operada su “conversión monástica”, el hagiógrafo no dudará en atribuirle todos aquellos rasgos propios de tal estado, que habrían de repercutir en el prestigio del fundador pretérito de su monasterio. Por amor a Dios el “obispo-monje” habría renunciado al mundo y sus riquezas, practicando la ascesis corporal¹⁸.

Será en estas condiciones de “santidad” cuando se vea privilegiado el “*seruus Dei uel illus temporis antestis*” con el hallazgo de las reliquias. Por la noche tendrá una revelación. Es la segunda de las condiciones necesarias de una *inuentio* tipo: “*in reuelatione*”. Es la divinidad, “*Eius interuentu*”, la que procura el hallazgo. No se trata por tanto de una búsqueda intencional, sino del fruto de un contacto místico. Realmente es Dios quien señala el lugar de las reliquias (“*locum quod ei Dominus demonstraberat*”). Se podría llegar a decir que la divinidad habla por boca del obispo, lo que confiere un carácter sagrado a nuestro protagonista. Convocando a los monjes, “*fratribus*”, y al resto del clero y pueblo, les da a conocer su sueño, “*somni sui*”. Incluso cuando pase a la acción recibirá la ayuda celestial, pues al cavar con una azada da con los restos martiriales “*Deo inspirante*”¹⁹.

Su proceder, en todo momento inspirado por Dios y rodeado de toda la comunidad ciudadana, es una translación de su posición como obispo. Si el santo temor se apodera de los conciudadanos al descubrir los restos sagrados, será Agapio en su papel de *caput ciuitatis* quien tome la iniciativa. Sin embargo, la *uirtus* es tal que habría de sufrirla el propio prelado. A decir de la

güedad y la Edad Media”, *VI Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica. València, maig 2003* (en prensa); G. Ripoll, “La dinámica funeraria de los suburbia en las ciudades hispánicas (el levante de la Tarraconense, siglos IV-VIII)”, *ibidem* (en prensa).

¹⁸ *Zoil. 5*: “...pro cuius amore seculum et eius diuitias abrenuntiarat, dum corpus fessum ieiuniis maceratum lecticulo esset, cilicio et uili stramine opertum...”.

¹⁹ Sobre el valor de sueños y revelaciones, en particular en las *inuentiones*, cf. R. González Salinero, “Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía”, *Codex Aquilarensis 18. Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar de Campoo 2001, 97-113. En relación a la imagen del obispo cavando con una azada, inspirada en los antecedentes históricos, ha pasado a ser un auténtico icono de toda *inuentio reliquiarum*.

narración, creyéndose indigno de tocar las reliquias se limita a besarlas, pero “*subito*” (la fuerza prodigiosa no se difiere) perdería los incisivos. De esta manera quedan autenticados los restos martiriales, únicos portadores de semejante poder. El hagiógrafo añade que estas piezas dentales fueron arrojadas al mismo sepulcro del mártir, “*in ipso sarcofago*”, lo que puede ser una mera invención del redactor o por el contrario recoger una tradición local. En cualquier caso, en adelante unas muestras corporales de Agapio han pasado a formar parte de las reliquias, con las que tienen el mayor contacto posible, y por tanto están sin duda impregnadas de *uirtus*.

También el resto de su proceder estará inspirado. De nuevo en la noche será objeto de una visita celestial, en este caso del propio mártir. Al dirigirse al obispo se refiere a su intercesión, “*a me tibi intercedi*”²⁰, lo que supone tanto como advertir de unas relaciones privilegiadas o personales. Este fenómeno señalaba al obispo como el más apropiado para mover la voluntad del mártir, con quien obviamente tiene un estrecho contacto, casi podríamos decir una *amicitia*. A partir de este momento se asiste al habitual programa edilicio: las reliquias fueron trasladadas a una *memoria* consagrada a Félix (“*basilicam parbolam*”, “*uilis ecclesia*”) que después sería agrandada arquitectónicamente “*a betissimo Agapio antestite*”²¹. Por último, según se ha advertido, se le adjuntó un monasterio.

Lo aquí narrado, junto con las referencias del concilio de II de Sevilla y las circunstancias generales de la Bética, han llevado a L.A. García Moreno a proponer la hipótesis de una actuación eminentemente política del obispo Agapio²². En los años iniciales del siglo el rey Witerico (de quien sabemos

²⁰ *Zoil*. 7: “Peracto et cosummato inuentionis obsequio, sequenti nocte se ei per uisum ostendens, ita eum affatus est dicens: Cur me sepius osculare uoluisti cum iam ob ea, que a me tibi intercedi poposcebas, Domino Iesu Christo impetrare non distulit?”.

²¹ *Ibidem* 9-10: “Et uigilans quietem, corpus beatissimi martyris Zoili ad hanc basilicam parbolam, que in nomine sancti Felicis martyris antiquitus fuerat fabricata, adlatum est, digne adque honorifice est sepultum. Et dum uilis ecclesia esset in hoc loco fundata, maior a beatissimo Agapio antestite arte arcetectorica est instructa”. Nótese que realiza su actividad evergética únicamente en calidad de *antistes*.

²² L.A. García Moreno, “Élites e Iglesias hispanas en la transición del Imperio romano a Reino visigodo”, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, 251-252; Idem, “La Andalucía de San Isidoro”, *Historia Antigua. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba, 1991*, Córdoba 1994, 572 (proponiendo a Witerico como quien nombrara obispo de Córdoba a Agapio).

de veleidades arrianas en su juventud²³) llevaría a cabo una política de contrapeso con la importante diócesis de Sevilla, para lo cual nombraría obispo de Córdoba a uno de los *fideles regis*: Agapio. Este obispo procedería a desempolvar un antiguo mártir semiolvidado, previamente cantado por Prudencio²⁴, y dotarle de una basílica significativamente ubicada en el extremo opuesto a la de Acisclo²⁵.

²³ V.S.P.E. V, X, 21-24: "...unus ex illis cui Wittericus nomem erat, qui etiam rex Gotorum fuit, excepto gladio ita beatissimum uirum uno hictu transuerberaret, ut secundo opus non esset" (ed. A. Maya, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Turnhout 1992). Sin embargo, Witerico conservó en todo momento la línea nicena inaugurada por Recaredo, aunque con una política claramente cesaropapista que no habría de ser del agrado de los obispos béticos de tradición hispanorromana.

²⁴ Prud., *Perist.* IV, 19-20: "Corduba Acisculum dabit et Zoëllum / tresque coronas" (ed. A. Ortega et al., *Obras Completas de Aurelio Prudencio*, Madrid 1981).

²⁵ Tras advertir de la ausencia de la firma de Agapio en el polémico *Decretum Gundemari*, L.A. García Moreno hace notar que la basílica de Acisclo sería el último baluarte de la nobleza independista cordobesa, claramente identificada con el catolicismo, y por tanto su emblema (de acuerdo con el acontecimiento protagonizado por Agila, relatado en *Is. Hist. Goth.* 45). J. Rodríguez Neila, *Historia de Córdoba. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba 1988, 549, nota al pie nº 508, propone a modo de hipótesis una ubicación del centro cultural de Acisclo en la zona de Vista Alegre-Camino Viejo de Almodóvar (al suroeste de la ciudad); M. Sotomayor, "Andalucía. Romanidad y cristianismo en la época tardoantigua", *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba 1991*, Córdoba 1994, 551, habla de la necrópolis de la Huerta de S. Rafael (zona noroeste) como el hipotético emplazamiento de esta basílica de Acisclo, de donde procedería el sarcófago 3.3 del Museo Arqueológico. A partir del conocimiento del yacimiento arqueológico bajo imperial de Cercadilla (zona noroeste) en 1992, la discusión se ha centrado en torno a la reutilización cristiana del mismo y, lo que más interesa aquí, su posible titularidad. Así, R. Hidalgo, "Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla", *3º Congreso de Arqueología Peninsular VI*, Oporto 2000, 741-754 e Idem, "La imagen urbana de Corduba durante la Antigüedad Tardía", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. València, maig 2003* (en prensa), identifica la reutilización que sufriera Cercadilla, y en concreto el aula triabsiada norte, con el centro de culto del mártir Acisclo; siguiendo al anterior, para M. Nieto, "La diócesis durante las invasiones y el reino visigodo", *Historia de las diócesis españolas 8. Historia de las diócesis de Córdoba y Jaén*, Madrid-Córdoba 2003, 41, esta aula triconque sería una segunda localización, tras la destrucción originada por Agila, pudiendo estar el emplazamiento original en alguna de las otras aulas basilicales de Cercadilla; por el contrario, para P. Marfil, "La sede episcopal cordobesa en

A mi parecer, es una hipótesis plausible. Desde la toma definitiva de Córdoba por los visigodos en el año 584²⁶, hasta la conversión católica de la monarquía en el concilio III de Toledo (a. 589), la paz de la ciudad se vería turbada por la presencia del arrianismo, a lo que se alude en la narración de Zoilo, formando heridas sociales y religiosas que no habían de ser fáciles de curar. Córdoba, como ciudad “rebelde”, pagó un alto precio por su toma de partido autonomista. Sólo unas décadas más tarde un noble visigodo era ascendido desde su profesión militar a la de obispo. Es evidente que la situación en Córdoba se habría de enrarecer; incluso en el seno de la iglesia: el presbítero Fragitano fue depuesto y exiliado injustamente a decir del concilio II de Sevilla²⁷, probablemente por Agapio²⁸. En estas circunstancias, se hace difícil no sospechar en el proceder de Agapio una instrumentalización política del sentir religioso comunitario.

Fuese o no así, pues escrutar en las intenciones íntimas del obispo no deja de ser una conjetura, lo cierto es que la *inuentio* protagonizada por Agapio podría despertar el fervor popular, aglutinando en torno suyo a la ciudadanía,

época Bizantina: evidencia arqueológica”, *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona 2000, 157-160, la basílica de Acisclo estaría al Oeste de la ciudad y la de Félix, y en consecuencia la posterior de Zoilo, en Cercadilla. A decir del Calendario de Recemundo (s. X), la basílica de Zoilo estaría en el Barrio de los Bordadores o *Vicus Tiraciorum* (*Kal. Cordub.*: “...sepulcrum ipsius in ecclesia uici Tiraciorum <in Corduba>”; ed. Ch. Pellat, *Le calendaire de Cordoue publié par R. Dozy*, Leiden 1961), mientras que la de Acisclo se situaría en el Barrio de los Pergamineros (*Kal. Cordub.*: “... festum eius est in ecclesia facientium pergamina in Corduba...”). Para la compleja referencia a la iglesia de Zoilo en el Calendario de Recemundo, cf. R. Puertas, *Iglesias Hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid 1975, 42-44.

²⁶ Córdoba había sido objeto de una primera toma en 572, pero el definitivo sometimiento de la ciudad tiene lugar en 584, con motivo de la rebelión de Hermegildo. Leovigildo acuñará ahora moneda con la leyenda “*Cordoba bis optimuit*” (G.C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leowigild to Achila II*, New York 1952, 190-191; M.J. Chaves, R. Chaces, *Acuñaciones previsigodas y visigodas en Hispania. Desde Honorio a Achila II*, Madrid 1984, 57).

²⁷ *Conc. II Hisp.*, c. 6: “Sexta actione conperimus Fragitanum, Cordobensis ecclesiae presbyterem, a pontifice suo iniuste olim deiectum et innocentem exilio condemnatum...”. Nótese que *Fragitanus* es un nombre de raíz visigoda, lo que previene de simplificaciones respecto de compactos grupos político-religiosos según su origen étnico.

²⁸ J.F. Rodríguez Neila, *op. cit.*, 541.

y que un tiempo más tarde un monje del monasterio adjunto a la basílica del mártir Zoilo emprendía una campaña de exaltación de su fundador, revistiéndolo de todos los signos de excelencia.

Por la *Passio S. Vincentii Caesaraugustani* sabemos del destino del cuerpo del mártir, y de sus *translationes*. Los mismos movimientos que sufriera son índice de la monumentalización de su sepultura, en un primer lugar en la costa, “*litoris*”, después en una pequeña iglesia, “*ad basilicam*”, y por último en la catedral de Valencia, “*eclesiam mater*”²⁹. Estos avatares, y posiblemente la obtención de reliquias con motivo de ellos, propiciaron la expansión del culto, como bien advierte el propio hagiógrafo³⁰. Asimismo, conocemos de una posible rivalidad con la ciudad de Zaragoza³¹. En consecuencia, era de especial interés dar publicidad a la tenencia del cuerpo santo, a la par que explicar la multiplicidad de *sanctuaría* que pudieran tener reliquias de Vicente; de todo esto se ocupará la *passio*.

La narración no deja lapso temporal alguno entre la muerte del mártir, el ocultamiento de sus restos sagrados y la *inuentio* de los mismos. Esta última es asumida en primera instancia por un hombre “*in extasy*”, a instancias del propio Vicente. La señalización de las reliquias no es un hecho fortuito, sino fruto de la misma *uirtus* del santo, materializada en una aparición. Pero lo más significativo es que el narrador se apresura en suponer a este anónimo descubridor un status análogo al de *confessor*, pues sólo alguien especial podía tener tal honor: “*credo, quem fide probaberat*”³². No obstante, la verdadera *inuentio* será protagonizada por una mujer, cuyo nombre asimismo

²⁹ Para la instalación martirial de Vicente en Valencia, véase A. Ribera, “Origen i desenvolupament del núcli episcopal de València”, *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. València, maig 2003* (en prensa).

³⁰ *Vinc. 27*: “Ita quod in plurimis locis refectio eius corporis fuit, hoc ad celebranda ipsius ampliora pertinet uota”. Sobre la veneración de Vicente, la más extendida de los mártires hispanos, cf. C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y Visigoda*, Madrid 1966, 257-278; V. Saxer, *Saint Vincent diacre et martyr. Culte et légendes avant l'An Mil*, Bruselas 2002.

³¹ P. Castillo, “¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?”, *Florentia Iliberritana* 10, 1999, 30-33.

³² *Vinc. 25*: “Nam quendam uirum, credo, quem fide probaberat, in extasy sanctus eius spiritus comonet se deportatum ad litus, indicans locum in quo iacebat litoris”.

caerá en el anonimato³³. La duplicidad de agentes se resuelve de forma ingeniosa, pues el primero “*trepidus uel lentior uenit*”. En consecuencia, el hallazgo es capitalizado por el segundo actor, la mujer, en este caso una *uiuda* advertida por una revelación, “*uera signa accepit*”. Su categoría socio-eclésiástica queda remarcada tanto por la edad como por su carácter moral: “*etate et sanctitate plenissima*”³⁴; de tal manera que, sin decirse expresamente, se hace de ella un miembro del *ordo uiudarum*, de las viudas consagradas, análogo al de las *uirgenes*, pues no en balde el IV concilio de Toledo calificaba a este sector de las viudas como “*sanctimoniales*”³⁵. Es esta condición la que le permitirá recibir “*certa... signa*”, una posibilidad que no hubiese estado al alcance de una mujer cualquiera. Aunque todo ello tiene lugar por los propios méritos de Vicente, y destinado a procurar la *quies*³⁶, sólo con esta categoría una mujer puede ser la encargada de señalar los restos sagrados³⁷, de modo que de alguna forma el hallazgo se lleva a cabo por sus méritos. En suma, se está reconociendo la excelencia de una viuda.

³³ La multiplicación de agentes, como la participación de personajes destacados, servía para garantizar la autenticidad de la *inuentio*, y muy especialmente la revelación que precedía al hallazgo de las reliquias (P. Maraval, *op. cit.*, 591-592). Obviamente, estos avales eran innecesarios cuando el actor era un obispo.

³⁴ *Vinc.* 25: “*Qui dum trepidus uel lentior uenit, comonita in somnis uidua quedam, etate et sanctitate plenissima, uera signa accepit, quiescentis ubi corpus reciprocatur lenior fluctus iam molli harena tumulauerat et elementi ipsius prolabente congerie ad honorem famulatus lambendo seruierat sepulture*”.

³⁵ *Conc. IV Tolet.*, c. 56: “*...sanctimoniales sunt quae iam mutato habitu seculari sub religioso cultu in conspectu sacerdotis uel ecclesiae apparuerint*”. La consideración socio-eclésiástica positiva estaba restringida a estas viudas que renunciaban a un segundo matrimonio, a todo trato carnal, y que por tanto eran en cierto modo equiparables a las vírgenes-monjas. Excediendo a este grupo, sobre la penosa condición genérica de viuda, cf. A. Pardo, “La condición de viuda en el mundo visigodo a través de las actas conciliares”, *Antigüedad y Cristianismo III. Los visigodos. Historia y Civilización*, Murcia 1986, 209-219.

³⁶ *Vinc.* 26: “*Vincentius sanctus, qui inueniri ad honorificentiam sepulture dignus fuerat, inuentus est ad quietem*”.

³⁷ *Ibidem*: “*Demonstrat ergo multis unus illa locum litoris et quasi relegens certa oculis signa, uestigiis in curuo errore litorum expedita dirigitur*”.

También en la *Passio ss. Aciscli et Victoriae*, una narración unánimemente calificada de fantasiosa o fabulosa³⁸, el tratamiento dispensado a los restos martiriales es protagonizado por una mujer, Miniciana. Recogiendo “*cum honore*” los cuerpos de los santos, procede a darles sepultura ejerciendo de *fossor*, es decir, Miniciana se limita a procurar a los cuerpos la debida *cura mortuorum*. Concretamente, enterrará los *corpora sanctorum* en su casa, el de Acisclo, y junto al puerto, el de Victoria. Este es un acto que deriva en evergetismo, aportando *munera* a la ciudad, de modo que los milagros se multiplicarían en adelante en los *loca sanctorum*³⁹.

Aunque la ausencia de hecho portentoso alguno impide calificar al episodio de *inuentio*, creo justificada su inclusión en estas páginas por el retrato que presenta de esta mujer, muy elocuente de la ideología de su redactor. Era cristiana desde su infancia, a decir de la narración. Tal afirmación, “*ab initio Deum dilexit*”, está reforzada por el apelativo “*femine christianissima*” que, no llegando a hacer de ella una monja, sí la libera sutilmente de la categoría de *matrona*, vocablo empleado explícitamente en la propia *passio* para definir a quienes visitaron a la mártir en la cárcel para ejercer los debidos *auxilia*⁴⁰.

Al igual que ocurriera en la *Passio Vincentii*, no se trata de una mujer cualquiera, sino de una categoría femenina especial, merecedora del honor de dar sepultura al santo. Puesto que la *passio* de Vicente data del siglo IV, frente a la de Acisclo y Victoria que es en todo caso una creación muy tar-

³⁸ J. Vives, “Santos Acisclo y Victoria de Córdoba”, *Revista Portuguesa de História* 6, 1964, 257; A. Fábrega, *op. cit.*, 63.

³⁹ *Ac. et Vict.* 17: “*ueniens quedam femina christianissima, nomine Miniciana, que et ipsa ab initio Deum dilexit, collegit cum honore corpora sanctorum et sancto Acisclo fecit sepulturam in domum suam, sancte Victorie uero iuxta portum fluminis; et ita conlocauit corpora sanctorum Aciscli atque Victorie cum pacis honore, ubi fiunt multa mirabilia ad laudem nominis Christi*”. Sobre el emplazamiento topográfico de la basilica de Acisclo, *uide supra*, en nota al pie nº 25. De una supuesta mártir Victoria, nada se sabía en la Córdoba tardoantigua, por lo que lógicamente carecía de lugar santo alguno.

⁴⁰ *Ac. et Vict.* 14: “*...uenerunt omnes matrone ad eam, audientes penas quas sustinuit, afferentes multa de bonis suis ad consolandam eam... Illas uero audientes admirabantur sufferentiam eius, ita ut crederent de ipsis matronis in nomine Domini nostri Iesu Christi numero septem*”.

día⁴¹, se advierte una extraordinaria continuidad histórica en la consideración social de la mujer, restringida la valoración positiva a determinados tipos que se alejan de la simple matrona⁴².

Por otro lado, es cierto que nuestras protagonistas femeninas se asemejan a las *uirgenes*, pero no llegan a serlo ¿Por qué esta ausencia? Tal vez los hagiógrafos preservaron este tipo socio-eclesiástico para las protagonistas últimas del género literario: las vírgenes y mártires.

Tampoco es estrictamente una *inuentio reliquiarum* la *Passio ss. Vincentii Sabinae et Christetae*, pero contiene elementos narrativos propios de las *inventiones*. Según el relato, será un judío innominado el encargado de proporcionar sepultura a los santos abulenses. Aunque no hay ocultamiento previo de los *corpora sanctorum*, el episodio se encuentra transido de hechos maravillosos que asimilan lo narrado con una *inuentio*, en este caso con la intervención de una serpiente⁴³. No en balde la actuación del judío, frente al inicial móvil de la curiosidad, y en concreto sus palabras, estarán ahora regidas por la inspiración divina, “*Deo inspirante*”⁴⁴. Una vez discurridos los

⁴¹ Creación *ex nouo* del siglo X a decir de J. Vives, *op. cit.*, 257-264. Sólo podríamos conceder al relato valor para la Antigüedad tardía hispana si admitimos una fuente en la tradición oral cordobesa, tal y como postulara J. Vives, concediendo historicidad a Miniciana. Sin embargo, B. de Gaiffier, “La source littéraire de la Passion des ss. Aciscle et Victoria”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 38, 205-209, demostró que la narración es un mero plagio de la *passio* de Sta. Cristina. Por último, A. Fábrega, *op. cit.*, 63, la relaciona con la pasión de Félix de Gerona.

⁴² Es una simplificación considerar que el cristianismo tardoantiguo relegaba socialmente a toda mujer. Frente a la marginalidad o exclusión de la mayoría, otras mujeres como vírgenes, monjas y viudas consagradas serían estimadas eclesiástica y socialmente, llegando incluso a protagonizar hagio-biografías.

⁴³ *Vinc., Sab. et Christ.* 11: “...ilico serpens ille scamea colla sublimans, facto impetu, uolubiliter circumdatum uinculis corporis sui adstringens uertici hominis; tantum caput supra eminebat eius stetitque unius fere hore spatio immobilis”. Para el sentido del mundo animal en la hagiografía, cf. R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano ²1996, 377-399.

⁴⁴ *Vinc. Sab. et Christ.* 11: “Ideum quendam, itinere comeantem, martyrum corpora inuisenda curiositas inpulit... Et, Deo inspirante, oculos sursum erigens hec uerba produxit: Christe, tuorum defensor seruorum, liuera me ab hac maligna bestia, ut in te credens signaculum accipiam tuum et corpora dominorum meorum, amicorum tuorum, honorifice sepeliam ac basilicam nomini eorum sumtu meo efficiam”.

prodigios, “*tantum mysterium*”, continúa la narración con el inevitable acto evergético-constructivo para los cuerpos de los mártires (“*corpora dominorum meorum, amicorum tuorum*” en oración dirigida a Dios)⁴⁵.

Hay que destacar que el bautismo de este judío, “*per fontis uterum renatus*”, es previo al enterramiento de los mártires, pues sólo con esta condición podría nuestro protagonista tener un contacto tan estrecho con las *reliquiae*⁴⁶. Es un episodio claramente relacionado con las disposiciones del siglo VII para la conversión de los judíos⁴⁷.

Pero si hay un relato propio de la apologética antijudaica en el *Pasionario Hispánico* es la *Passio s. Mantii*. Es uno de los documentos hagiográficos

⁴⁵ Aunque la discusión sobre la proyección topográfica de los distintos cultos promocionados por las *inventiones* no es objeto de este trabajo, para el eventual emplazamiento martirial en Ávila cf. E. Rodríguez Almeida, “La primitiva memoria martirial de los santos Vicente, Sabina y Cristeta (Ávila: España)”, *Acti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Roma 1965, 781-797 e Idem, *Ávila Romana*, Ávila 1981, 49-54; le sigue P. Barraca, “Ávila en la Antigüedad tardía”, *Acta Antiqua Complutensia I. Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 1999, 187-189. Desde una perspectiva estrictamente arqueológica, cf. J. Caballero Arribas, “La plaza de S. Vicente de Ávila: necrópolis parroquial y nivel romano”, *Numancia. Arqueología en Castilla y León 1993-1994*, 1996, 319.

⁴⁶ *Vinc. Sab. et Christ.* 12: “...cepit secum uolbere mirans tantum mysterium. Protinus urbem ingreditur, genibus obuolbitur sacerdotum postulans ut christianus effici mereretur nec ulla ad purificandum fieret mora, quo iam christianus mereretur corpora sepelire sanctorum”.

⁴⁷ A. Fábrega, *op. cit.*, 166 y M.C. Díaz y Díaz, “Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico”, *Miscelánea en memoria de Dom Mario Férotin (1914-1964)*, Madrid-Barcelona 1966, 525, nota al pie nº 26, sitúan este episodio ca. 681, con motivo de la renovación que hiciera Ervigio de la legislación de Recesvinto. Al contrario de lo que ocurre con la *Passio Mantii* (*uide infra*), en este relato martirial, a mi parecer, no se advierte aversión alguna hacia el judaísmo. A fines del siglo XVI, en Granada, unos hallazgos de reliquias supondrían un alivio momentáneo para otra población recientemente convertida, en este caso la morisca. Aun respetando las diferencias que imponen situaciones históricas tan distantes y dispares, ¿podría establecerse cierto paralelismo entre la Ávila tardoantigua y la Granada renacentista? En definitiva, ¿cabría entender esta *passio* de los mártires abulenses como una defensa de los conversos judíos de fines del siglo VII y redactada desde la simpatía por esta población, o al menos con un destinatario en estos conversos?

susceptible de más niveles de análisis histórico, y más rico en tipos sociales. Propio del siglo VIII para M.C. Díaz y Díaz, otros adelantan esta cronología. Concretamente, J.M^a Fernández Catón se inclina por una redacción inicial de fines del VII o comienzos del VIII, y R. Guerreiro por el siglo VII avanzado⁴⁸. Es posible advertir diversas partes en la narración, que acaso se correspondan con diferentes momentos redaccionales.

Por lo que a nuestros fines respecta, interesan los capítulos seis y siete, a los que precede el relato martirial propiamente dicho, y les sigue todo un programa edilicio mezclado con *miracula post mortem*⁴⁹. Estos capítulos intermedios son esencialmente un relato de hallazgo milagroso⁵⁰. Aunque el cuerpo no parece que estuviera especialmente oculto (“*admonet redeuntem corpus suum honoratius sepelire*”, “*sepulturam querit*”), primer requisito de una *inuentio*, el hagiógrafo declara que el mismo *martyrium* lo estaba, “*dissimulatio*” por la perfidia de los judíos. En este caso el taimado martirio llevado a cabo con Mancio hace las veces de cuerpo ocultado, de modo que lo que había sido escondido se pondría ahora al descubierto⁵¹. A decir del narrador, serían los méritos del santo, “*Merito huius*”, los que en última ins-

⁴⁸ M.C. Díaz y Díaz, “La Passio Mantii (BHL 5219). Unas consideraciones”, *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 333; J.M^a Fernández Catón, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León 1993, 187; R. Guerreiro, “La imagen del judío en los textos hagiográficos y patristicos. Siglos V al VII”, *Espacio, Tiempo y Forma, H^a Antigua* 6, 1993, 545.

⁴⁹ Sobre este programa edilicio y la topografía del santo, cf. J.M^a Fernández Catón, *op. cit.*, 173-183.

⁵⁰ *Mant.* 6: “Merito huius actum quod diu latere non poterat... Dumque tam famosissimum lateret admissum, pater familias quidam nobilis iter agebat in agere non longe a Elbora, qui pro patrimonio suo extra cogitationum exitiorumque dispendia fortunas suas expendisse uidebatur. Hic quum ibidem refecisset, quiescenti ei Mantius sanctus occurrit; dormientem pulsat, uigilare precepit, audire compellit, ita ut significatione uultus, abitudo corporis, status, etas et uestis martyris insipientibus oculis cerneretur. Nomen suum puplicat, notari iubet, monet, testatur completurum se esse promissa; omnem passionis sue ordinem prodit, martyrium loquitur, quod ex pristina supprestitionis iniquitate familie illius uirosa dissimulatio suppremebat... admonet redeuntem corpus suum honoratius sepelire. Surgens ergo non tantum e somno quantum ex uisione gloriosus, omnia in eadem possessionem signa perquirat; nomen, aetatem, uultus, membra, passionem, sepulturam querit. Designatur uocibus omnium comanentium”.

⁵¹ *Ibidem* 7: “Que suppressa fuerant adprobantur. Quasi martyrem Christi humana celare posset inuidia!”.

tancia le liberasen de una muerte oscura y de una sepultura indigna. Efectivamente, será el santo quien se dirija al actor de la *inuentio*, en esta ocasión un “*pater familias... nobilis*” que había gastado su patrimonio, parece ser que en asuntos judiciales⁵². Para ello aprovecha el sueño, en una visión de extraordinaria corporeidad: “*significatione uultus, abitudo corporis, status, etas et uestis martyris*”, llegando el santo a invitar a nuestro noble a que le observase⁵³. Se trata por tanto de una visión especialmente nítida, un contacto místico muy estrecho, subrayándose que el destinatario de tal experiencia “*Surgens... ex uisione gloriosus*”. El mártir le proporciona todas estas señales, de modo que posteriormente pueda reunir las (“*signa recoluntur*”) para llegar así a descubrir con seguridad el cuerpo de Mancio, que estará “*integerum*”, en garantía añadida de santidad⁵⁴.

Es posible deducir una *inuentio* de un documento epigráfico. Se trata del epitafio del abad Vicente (muerto el 11 de marzo de 630?) en la basílica del monasterio de S. Claudio en León, y numerado con el 285 del *corpus* de J. Vives⁵⁵. Conocido por un facsímil de fines del siglo XVIII realizado por M.

⁵² Mancio aparece especializado en asuntos judiciales, pues otro personaje de la *passio*, el noble Julián, también se desvelaba con querellas.

⁵³ Al hagiógrafo parece preocuparle extraordinariamente la identificación de los restos de Mancio, de modo que incluso nuestro *pater familias* contrastará su visión con las informaciones de los moradores de la zona (*Mant.* 6). Ya antes había mostrado su cuidado por otro aspecto: la propiedad y posesión de esta finca. Sobre este último aspecto, cf. R. González Salinero, “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*”, *Gerión* 16, 1998, 437-450.

⁵⁴ La incorrupción del cuerpo, como el buen olor, es un índice cierto de santidad. Así se advierte, por ejemplo, al abrir el sepulcro de un monje en las cercanías de Mérida, encontrándose el cuerpo “*integer et incorruptus*” y desprendiendo “*nectareus odor*” (*V.S.P.E.* II, 100-105). A este respecto, P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad., París 1996, 112-111, advierte con un ejemplo hispano de la evolución sufrida: mientras para el temprano Prudencio la integridad residía en un alma intacta, para el tardío redactor de la pasión de Eulalia el triunfo de la mártir se materializa, de modo que la integridad del alma se completa con un cuerpo también intacto.

⁵⁵ J. Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona 1942, nº 285: “haec tenet orna tu(u)m uenerand(um) corpus, Vicenti abb<a>, / set tua sacra tenet anima caeleste, sacerdos, / ³ regnum, mutasti in melius cum gaudia uite. / martiris exempla signat, cuod membra sacrata / demonstrante Do. uatis hic repperit

Risco⁵⁶, es un epitafio métrico de difícil lectura por la técnica empleada (especialmente los nexos), la redacción y su propia construcción; afortunadamente, ha sido objeto de un minucioso comentario por Y. Duval⁵⁷.

Comienza con el anuncio de la tumba de Vicente, “*haec... orna*”, calificado de “*abba(ti)*” y “*sacerdos*”. Esta última denominación pudiera deberse a su condición de obispo, lo que ampliaría la nómina de monjes-obispos ya de por sí extensa de la Antigüedad tardía hispana, cuyos más conocidos representantes tal vez sean los toledados, formados en el monasterio agaliense. Como bien hace ver Y. Duval, el calificativo de “*uenerandum(um)*” dado al cuerpo de Vicente no hace de él un mártir; pero bien puede indicar ciertos tributos rendidos en su tumba, como ocurriera por ejemplo con la sepultura del fundador del monasterio servitano⁵⁸. De ser así, sería un signo de veneración a la sepultura de este abad, tal vez obispo, que posiblemente fuese asimismo el fundador del propio monasterio. Hasta aquí nada extraño en la sepultura de un hombre de iglesia.

Sin embargo, en los versos 4-5 se anuncia una *inuentio*, “*martiris exempla signat, quod membra sacrata... hic repperit*”, ocurrida en el mismo lugar a decir del adverbio. Dos posibilidades se nos ofrecen. Una primera, por la que se inclina Y. Duval, sería el anuncio del descubrimiento por un obispo inominado, “*uatis*”, de unos restos, debiéndose este anonimato a una muestra de humildad ya que el verdadero hacedor del hallazgo sería la divinidad, “*demonstrante deo*”. Este anónimo descubridor sería obispo de León, por lo que emplea el vocablo “*hic*”, y su descubrimiento bien pudiera ser el cuerpo del

index. / ⁶ cuater decies cuinos et duos uixerat annos, / misterium Xpi. mente sincera minister. / raptus aetereas / subito sic uenit ad auras, / ⁹ sic simul officium finis uitamcuae remouit. / sps. adueniens Dni. cuo tempore scs. / in regionem piam uixit / animamcuae locabit. / ¹² omnibus hi's mox est de flammis / tollere flamamas / obbit in p. d. V id. Mart. era DCLXVIII.”. Reproduzco la lectura de J. Vives; no obstante, véanse las correcciones de Y. Duval en artículo citado *infra* (nota al pie nº 57).

⁵⁶ Reproducido en E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín 1871, nº 142.

⁵⁷ Y. Duval, “Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)”, *Antiquité Tardive* 1, 1993, 175-176.

⁵⁸ Ildeph., *Vir. Ill. IV*: “Donatus et professione et opere monachus... Hic in praesenti luce subsistens; et in crypta sepulchri quiescens, signis quibusdam proditur effulgere salutis; unde et monumentum eius honorabiliter colore perhibentur incolae regionis” (ed. C. Codoñer, *El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1972).

abad Vicente, que se entendería como émulo de mártir. La segunda de las posibilidades es identificar a este “*uatis*” como el mismo abad y obispo Vicente, descubridor de los “*membra sacrata*”, con toda probabilidad tenidos por los del mártir homónimo del titular del convento. Una vez hallados, procedería al habitual programa edilicio, siendo al fin enterrado nuestro obispo junto a las reliquias. C. García Rodríguez, relacionando esta inscripción con el *Martyrologium Hieronymianum*, los calendarios llamados mozárabes y con una noticia genérica de Valerio del Bierzo sobre el monje Bonelo, que prometía recluirse en una celda tan pequeña como su cuerpo junto al sepulcro de unos mártires (“*ad corpora sanctorum martyrum*”)⁵⁹, advierte que la noticia epigráfica de la *inuentio* bien pudiera referirse a Claudio, Lupercio y Victórico, mártires leoneses, y que su hallazgo pudiera asimismo ser incluso anterior a la época del abad Vicente⁶⁰.

Así pues, ¿de quién eran los restos? y de más interés para nuestros fines, ¿quién procedió a su hallazgo? Y. Duval propone para la inscripción dos momentos redaccionales en el caso de la primera posibilidad anteriormente comentada: un obispo leonés habría hallado el cuerpo del abad, y una vez fallecido en su sepultura figurarían, junto a los versos por él redactados alusivos a la *inuentio* (1 a 5), los de la tumba original de Vicente (6 a 13). Por el contrario, si optamos por dar un único sujeto, habría sólo un momento redaccional con motivo de la muerte del abad y obispo Vicente, quien había hallado unos restos martiriales (o se hacía eco de una *inuentio* precedente según la posibilidad expuesta por C. García Rodríguez).

En el siglo XII parece que no había tantas dudas al respecto, ya que se redacta una *Passio Vincentii abbatis s. Claudii Legionensis*, cuyo martirio ha-

⁵⁹ Val., *Bon. mon.*: “Hic ergo perrexit ad Legionem ciuitatem, retruxitque se iterum ad corpora sanctorum martyrum, et usque hodie ibidem perseuerat” (ed. M.C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la Edad Media*, Santiago de Compostela 1985). Sin embargo, para el editor de este *De Bonello monaco* (*ibidem*, 38) la noticia de Valerio posiblemente fuera una referencia al *martyrium* de Marialba. Según M. Sotomayor, “La iglesia en la España romana”, *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid 1979, 62, este establecimiento martirial, situado a 7 km. al sur de León y excavado por el Deutsches Archäologisches Institut de Madrid, tal vez originara *a posteriori* la leyenda hagiográfica de Marcelo y sus doce hijos (naturalmente tres de sus sobrevenidos hijos son Claudio, Lupercio y Victórico), y la de Ramiro y sus doce compañeros monjes (curiosamente, sobre este último aspecto, *uide infra* nota al pie nº 61).

⁶⁰ C. García Rodríguez, *op. cit.*, 242-245.

bría tenido lugar en tiempo de los suevos; en concreto a causa de un rey llamado Riciliano, que habría promovido concilios arrianos, entre ellos uno en las proximidades León al que se convocaría al abad Vicente, a lo que este respondería con decisión que odiaba tales reuniones, de modo que “*cum impiis non sedebo*”⁶¹. No obstante, Y. Duval advierte que nada señala en el epitafio a Vicente como mártir. Tal vez, de aceptar la inscripción como tar-doantigua, simplemente su lectura fuese ya difícil en época altomedieval, dando origen a una *passio* con un Vicente abad y mártir, campeón de la ortodoxia católica frente al arrianismo y muerto de un fuerte golpe “*in capite*”.

Sea como fuere, lo cierto es que a la luz del epitafio estamos ante una auténtica *inuentio reliquiarum*: “*membra sacrata... repperit*”, “*demonstrante Deo*”. Hubo un descubrimiento de las reliquias sagradas, por un obispo anónimo o por el abad-obispo Vicente, y realizado a instancias de Dios.

Para un último caso hispano no contamos con narración hagiográfica alguna, pero sí con una noticia biográfica. Los mártires Justo y Pastor eran conocidos en el cambio del siglo IV al V, estado documentados por Pruden-

⁶¹ *Acta sancti Vincentii Abbatis & Martyris*: “Per omnes ciuitates patriae suae concilia celebrare iussit... iussit autem Rex celebrare Concilium apud Legionensem urbem... Rex autem iussit uenire in concilium Beatum Vincentium... Odio habui congregationes malignantium, & cum impiis non sedebo” (*Ex Breuiario antiquo Legionensi*, ed. en apéndice VI de M. Risco, *España Sagrada* XXXIV, Madrid 1784, 417-420). M. Risco (*ibidem*, 360-372), que en todo momento entiende que el abad Vicente es mártir, advierte de la dificultad de conciliar el relato martirial (*B.H.L.* 8677) con el epígrafe (*I.C.E.R.V.* n° 285), y en concreto con la información sobre la *inuentio reliquiarum* y la fecha de 630 que aparecen en la inscripción. Efectivamente, según la narración, que contiene el texto del epígrafe, una lápida sería colocada de inmediato sobre el cuerpo del abad, la misma noche del martirio. Concluye este autor que la inscripción fue en realidad grabada mucho después de la muerte de Vicente, estando la era (a. 630) equivocada. E. Hübner, *op. cit.*, 45, también alude al martirio de Vicente, datado según la tradición en 554 (sigue en esto la fecha defendida por Yepes y Fray Gerónimo Román, frente a la data de 584 -reinado de Leovigildo- propuesta por Baronio y Mabillon; ambas son desmentidas por M. Risco, que a su vez aporta como cronología del martirio la primera mitad del siglo V, dando credibilidad así a un martirio “*sub Riciliano rege sueuorum*”, conforme a la narración del Breuiario Leonés). Por otra parte, el relato martirial concluye con una aparición *post mortem* de Vicente (ha sido puesta en relación con el martirio de Ramiro y doce monjes más, de época altomedieval).

cio, y con toda probabilidad por Paulino de Nola. El primero los nombra explícitamente en su *Peristephanon*, concretamente en uno de los poemas que dedicara a mártires hispanos⁶²; el segundo, si bien no da sus nombres⁶³, alude a ellos con motivo de los trescientos diez y seis dísticos elegíacos que compusiera para los desconsolados Pneumatico y Fidelis, padres del niño muerto Celso⁶⁴. Allí dice recordar que él mismo enterró a su pequeño hijo homónimo junto a una tumba martirial en *Complutum*, tal vez en los dominios de su esposa Terasia. Esto ocurriría con anterioridad a 393, cuando el matrimonio vende su patrimonio y emprende la vida ascética.

La siguiente nota del dossier hagiográfico de los mártires procede del *De Viris Illustribus* de Ildefonso de Toledo⁶⁵, en la noticia dedicada al obispo

⁶² Prud., *Perist.* IV, 41-44: “Sanguinem Iusti, cui Pastor haeret, / ferculum duplex geminumque donum / ferre Conplutum gremio iuuabit / membra duorum”. I. Lana, *Due capitoli prudenciani. La biografia. La cronologia delle opere. La poetica*, Roma 1962, 42-43, que aborda las cronologías ciertas de las obras prudencianas, no fecha los poemas dedicados a mártires hispanos, aunque de las aquí presentadas pudiera deducirse, a mi parecer, que en ubicarían en el periodo 402-404. J-L. Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, París 1982, 191-194, propone para este himno IV el año 401.

⁶³ A. Fábrega, *op. cit.*, 153, colige que los nombres de estos dos niños-mártires, de fuerte significación religiosa, serían una creación posterior a Paulino de Nola y anterior a Prudencio. M. Vallejo, “Complutum en las fuentes de la Antigüedad tardía”, *Acta Antiqua Complutensia I. Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 1999, 207-208, con buen criterio, descarta que sus nombres puedan ser invención o creación del poeta calagurritano.

⁶⁴ Paul. Nol., *Carm.* XXXI, vv. 605-610: “credimus aeternis illum tibi, Celse, uirectis / laetitiae et uitae ludere partipem, / quem Conplutensi mandauimus urbe propinquis / coniunctum tumuli foedere martyribus, / ut de uicino sanctorum sanguine ducat, / quo nostras illo spargat in igne animas” (ed. M. Simonetti et al., *Litteratura cristiana antica III. La separazione fra Oriente e Occidente (dal quinto al settimo secolo)*, Casale Monferrato, 1996). El poema se data entre 393 y 408, según P. Fabre, *Essai sur la chronologie de Paulin de Nole*, París 1958, 124. Cf. Y. Duval, *Auprès des saints. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, París 1988, 102-103.

⁶⁵ Es conocida la labor ensalzadora de la cátedra toledana llevada a cabo por Ildefonso en *De Viris Illustribus*. Este libro se abre con Asturio, y sin embargo era el noveno obispo de Toledo a decir del propio Ildefonso y del Códice Emilianense. ¿Podría estar este hecho relacionado con la *inuentio* de Justo y Pastor? De ser así, Ildefonso habría seleccionado de forma muy consciente para el arranque de su escrito

Asturio, que aparece como firmante del concilio de Toledo del año 400; es aquí donde se encuentran las informaciones precisas para afirmar que estamos ante una *inuentio*⁶⁶. Los restos se habían mantenidos ocultos, como dice poéticamente Ildefonso “*tellus aggeris et obliuio temporis*”. Según Ildefonso, se dice que advertido Asturio por una revelación divina, “*diuina... reuelatione*”, descubre el sepulcro de los dos mártires. No se trata por tanto de un encuentro casual, o por el contrario de una búsqueda “científica”, sino del hallazgo inspirado de unas reliquias previamente ocultadas y, pudiera ser, olvidadas en el tiempo.

Asturio es un “*uir egregior*” de vida ejemplar, que por la integridad de su obispado se hizo merecedor de este hecho portentoso (“*miraculo dignus*”). De nuevo el mérito lo ostenta el actor de la *inuentio*. A decir de Ildefonso la acción se desarrolla siendo ya obispo⁶⁷. Una vez realizada, va a renunciar a volver a la cátedra toledana, de modo que serviría a los santos hasta el fin de sus días, es decir, se hizo un siervo de los mártires, custodio de su sepultura⁶⁸. Según la *Passio ss. Iusti et Pastoris* los cuerpos fueron sepultados en una basílica⁶⁹. Sorprende que no consigne el relato martirial, posterior a los primeros lustros del siglo VII⁷⁰, quiénes construyeron la iglesia, aunque el

a un prelado espacialmente célebre o popular, en virtud del hallazgo de unos restos sagrados.

⁶⁶ Ildeph., *Vir. Ill.* I: “*Vir egregius adsignans opera uirtutum plus exemplo uiuendi quam calamo scribentis. Hic et sacerdotio beatus et miraculo dignus, quia quibus iungeretur in caelo, eorum terreno reperire membra meruit in sepulcro. Nam cum sedis suae sacerdotio fungeretur, diuina dicitur reuelatione commonitus, Complutensi sepultos municipio, quod ab urbe eius ferme sexagesimo miliario situm est, Dei martyres perscrutari*”.

⁶⁷ Hacia 391, según A. Fábrega, *op. cit.*, 152.

⁶⁸ M. Vallejo, *op. cit.*, 216, plantea la hipótesis de hacer a Asturio originario de *Complutum*, lo que explicaría que la *inuentio* no se lleve a cabo en la ciudad de la que era obispo titular (Toledo).

⁶⁹ *Iust. et Past.* 6-7: “*Quumque perducti fuissent in Campo Laudauili, nulla ob-sistente maceria, ibi ultionem dignam pro Christi nomine susceperunt... exuentes christiani, corpora eorum in eodem loco, quo passi sunt, honorifice sepelierunt et per singulorum corpora, una protegente basilica, in eorum titulis altaria ueneranda sacra-runt*”.

⁷⁰ A. Fábrega, *op. cit.*, 155.

hagiógrafo sin duda tiene muy presente la edificación “*in Campo Laudauili*” que albergaba los cuerpos de los niños complutenses: “*ita sanctum locum*”⁷¹.

Dada la cercanía cronológica al supuesto martirio de Justo y Pastor, no faltan quienes han visto en Asturio un mero evergeta que habría restaurado la primitiva basílica o los túmulos (“*aggeris*”, según la noticia biográfica), y no un real descubridor de los cuerpos santos. Aun si esto es así, lo importante es que a mediados del siglo VII se creía a Asturio el actor de un hallazgo milagroso: “*dicitur*”, en palabras de Ildefonso. Habría alcanzado tal honor por sus méritos, siendo obispo y concluyendo sus días dedicado al cuidado de los restos martiriales.

A modo de conclusión, podemos afirmar que allí donde aparece la actuación de una personalidad particular, con rasgos individuales claramente definidos, se está ante una realidad histórica cierta. Obispos como Agapio procedieron efectivamente al hallazgo de restos tenidos por reliquias. Aquí, al tiempo que la imaginación del hagiógrafo queda reducida a un eventual decoro literario, el actor adquiere un relieve tal que llega a eclipsar el protagonismo de las reliquias, debiendo entender la documentación como una “literatura de encargo”, destinada a dar publicidad del proceder de un sujeto determinado y, pudiera ser, realizada a instancias del mismo.

⁷¹ C. García Rodríguez, *op. cit.*, 257, propone una composición ajena a *Complutum*; aunque es una hipótesis que explicaría esta ausencia de Asturio en el relato martirial, otra posibilidad es que en un momento intermedio entre la redacción de la *Passio* y el *De Viris Illustribus* (ca. 657-667) se atribuyese la *inuentio reliquiarum* a Asturio, de quien también se decía que había sido nada menos que el primer obispo de *Complutum* (Ildeph., *Vir. Ill.* I: “*Inde, ut antiquitas fert, in Toletto sacerdos nonus et in Compluto agnoscitur primus*”). Según A. Méndez, S. Rascón, *Los visigodos en Alcalá de Henares*, Alcalá de Henares 1989, 179 y S. Rascón, *La ciudad Hispanorromana de Complutum*, Alcalá de Henares 1995, 180-182, el culto documentado por Paulino de Nola y Prudencio ca. 400, decaería hasta su revitalización coincidiendo con la creación de la sede episcopal ca. 600 (de la que Asturio sería una especie de fundador legendario). Sobre este *Campus Laudabilis*, cf. M. Vallejo, *op. cit.*, 211 y documentación arqueológica en A.L. Sánchez Montes, “La Antigüedad tardía en Complutum: la época hispanovisigoda”, *Acta Antiqua Complutensia I. Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 1999, 254-257. Cf. asimismo S. Rascón, A.L. Sánchez, “La ciudad hispanorromana de Complutum (Alcalá de Henares) en la Antigüedad tardía”, *VI Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica. València, maig 2003* (en prensa).

En otras ocasiones, allí donde no tenemos constancia de un actor dotado de una personalidad realmente singularizada, se advierten siempre alusiones genéricas a categorías sociales y eclesiásticas destacadas, tales como noble o viuda consagrada. La oscuridad sobre la historia de los venerados restos explica que sus *custodes* empleen toda su creatividad literaria para dar fe del hallazgo milagroso, al servicio apologético de las reliquias y por tanto de su actual ubicación, dando lugar a una narrativa de fuerte sabor monástico que se basaría en la imaginación tanto más cuanto mayor fuese la desinformación sobre la procedencia real de los restos, y por tanto mayores las eventuales dudas sobre su origen. En consecuencia, se generaría una literatura especialmente imaginativa cuando las noticias sobre el supuesto encuentro milagroso de las reliquias fueran remotas, escasas o sencillamente inexistentes.

En uno u otro caso, la exclusión de otros tipos sociales hace de los aquí presentes auténticos modelos de excelencia, una selección social reflejo del ideario eclesiástico y aristocrático que impregnó toda manifestación comunitaria en la Antigüedad tardía hispana. Efectivamente, de las *inventiones* hasta ahora comentadas cabe concluir que en todas ellas sus actores son, o así se les presenta en la documentación pertinente, personas señaladas social y eclesiásticamente, ya sean obispos, viudas consagradas, nobles o, cuando menos y enmarcado en la política religiosa del siglo VII, judíos previamente bautizados. Esta selección sirve para probar ante el común del público la veracidad de la reliquia, pero también contribuye a conformar una elite muy especial. Cada uno de estos, y sólo ellos, serán los medios de la divinidad, los que estén capacitados para operar la voluntad de Dios y de su cohorte de santos. La exaltación de tales personajes, aportándoles todo tipo de calificativos elogiosos y vidas modélicas, y el énfasis en la exposición de sus experiencias místicas, hace de estos actores auténticos agentes de Dios.

Esta imagen de agentes de la divinidad contribuiría a conformar una cumbre socio-eclesiástica indiscutible. Ellos, y no otros, habían tenido un contacto con la divinidad, habiéndose hecho merecedores, por sus propios méritos, de llevar a cabo los designios celestiales, que no eran otros que la revelación del destino último de los *membra sacra*. De esta manera habían proporcionado a su ciudad unos nuevos conciudadanos muy especiales, de cuyo poder y capacidad de protección hablaban elocuentemente la naturaleza extraordinaria del hallazgo y la propia *uirtus* de sus reliquias, operada en adelante en los *loca sanctorum*. Además, obviamente, la *inuentio* de las reliquias, de la que son protagonistas directos, suponía la manifestación de unas

relaciones privilegiadas con los mártires ahora actualizados, lo que era tanto como ejercer de agentes en el futuro de los más poderosos *patroni* de la ciudad, sentados a la derecha del Padre en el *concilium sanctorum*, pero con una “delegación” muy próxima, en la misma urbe a la santifican y a la que consagran sus cuidados.

Desde este momento, la preeminencia social de todos y cada uno de los actores, y con ellos de los tipos que representan, se verá apoyada por un lenguaje de la santidad, llegando a impregnar a sus personalidades, en una sociedad en donde lenguaje religioso y lenguaje del poder estaban perfectamente imbricados.

Resumen

Este artículo estudia las *inventiones reliquiarum* de la *Hispania* tardoantigua. Tras caracterizar la documentación, sus móviles y fines, se centra en el análisis de los actores que llevaron a cabo estos hallazgos inspirados, advirtiendo que el fenómeno fue protagonizado por personalidades destacadas en el orden social y eclesiástico. Independientemente de la historicidad de la casuística examinada, esta selección de tipos refleja una preeminencia real, a la vez que su exaltación en la literatura pertinente los conforma como auténticos modelos religiosos.

Résumé

Cet article étudie les *inventiones reliquiarum* de l'Antiquité tardive en *Hispania*. Après avoir fait la caractérisation de la documentation, ses motifs et ses objets, on aborde l'analyse des acteurs de ces trouvailles inspirées, en concluant que ce phénomène a été protagonisé par des personnalités remarquables, dans l'ordre social et ecclésiastique. À part de l'historicité de la casuistique qu'on a examiné, dans cette sélection des types on laisse voir une réelle primauté, à la fois que son exaltation littéraire fait d'eux des vrais modèles religieux.