

INUENTIO Y DESARROLLO DEL CULTO DE SAN JORGE PRE-MILITAR Y CABALLERO EN GALATIA

Margarita Vallejo Girvés
Universidad de Alcalá

Presentar a Galatia y por extensión lógica al ámbito regional que constituye la Anatolia occidental y central de los siglos VI y VII d. C., período y lugar en el que se desarrollan las acciones de Teodoro de Siceon¹, un monje con frustrada vocación de asceta² es hablar de una sociedad en plena transformación en lo que se refiere a las creencias religiosas por cuanto el cristianismo no fue una religión profundamente asimilada por las gentes del área hasta mediados del siglo V³, pero es en definitiva una sociedad totalmente partícipe de la ideología

¹ Cuya figura conocemos gracias a que uno de sus discípulos relata su vida; utilizaremos la edición de A. J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykeön* (*Subsidia Hagiographica* 48), Bruselas 1970 (dos vols.), a partir de ahora citada *VTh*. Vid. F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (cit. *BHG*) II, Bruselas 1957³, 276-277, sub «Theodorus hegum Syceota».

² Teodoro se integra en el proceso que desde el siglo VI está reconciliando al «santo asceta» con la comunidad, viviendo en ella y no alejándose a parajes desiertos o agrestes; vid. sobre ello S. A. Harvey, *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Live of the Eastern Saints*, Berkeley-Los Angeles, 1990, XIV; H. Saradi, «Constantinople and their Saints (IVth.-VIth.). The image of the City and Social Consideration», *Abstracts. XXIth Annual Byzantine Studies Conference*, Nueva York 1995, 81.

³ F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization. c. 370-529*, II, Leiden 1995, 118-119.

cristiana del Imperio Bizantino de aquellos siglos y en particular de aquellos aspectos que caracterizan el culto a los santos, entendido aquí en su sentido más amplio. En este ambiente es donde se localiza la vida y hechos de Teodoro de Siceon, quien a través de sus acciones, de su cercanía física a la comunidad, etc... se convertirá, según su hagiógrafo, en una figura venerada primero a nivel local y casi inmediatamente a nivel regional, desarrollándose en torno suyo una serie de prácticas religiosas *quasi* ceremoniales que pueden ser interpretadas como indicios de culto⁴. Como se comprende del prólogo de la *Vita*, la verdadera intención del hagiógrafo es presentar a Teodoro como un héroe, como un santo taumaturgo⁵, para así consolidar entre la población gálata el recuerdo de este *confessor* y lograr el mantenimiento económico de las comunidades fundadas por Teodoro, dedicadas la mayoría al mártir San Jorge. Sin embargo, una lectura detenida y contextualizada de la *Vida de Teodoro de Siceon* deja ver en nuestra opinión cómo todas las acciones «milagrosas» de Teodoro son también pasos necesarios de un plan preestablecido con un objetivo muy concreto: convertir a la zona siceota en un importante ámbito de culto de la región gálata⁶; rivalizando para ello con las dos áreas de aquella región de más antigua tradición cultural: Ancyra, centro de veneración del mártir local por excelencia, Platón, y especialmente Germia, en el suroeste de Galatia, articulado en torno al culto al Arcángel San Miguel. Que estos dos santuarios eran los de mayor fama se comprende no sólo por aspectos internos de la obra que centra esta exposición sino también por otros testimonios literarios y epigráficos que referiremos más adelante.

Como ocurre en otros casos hagiográficos, ya desde los primeros momentos de su concepción, Teodoro es presentado como un hombre que ha de alcanzar

⁴ Cf. para el estudio general de este proceso en el mundo bizantino el interesante artículo de E. Patlagean, «Agiografía bizantina e storia sociale», S. Boesch Gajano ed, *Agiografía altomedioevale*, Bolonia 1976, 192-194.

⁵ *VTh* 1-2; vid. D. Krueger, «Theories of Religious Narrative in the Prefaces of Early Byzantine Saint's Lives», *Abstracts. XXIth. Annual Byzantine Studies Conference*, Nueva York 1995, 29.

⁶ Siceon era una localidad gálata situada en la confluencia del *Siberis* y del *Sangaris*, *mansio* del *cursus publicum* que desde *Constantinopla* se dirigía a *Ancyra*, en la misma frontera entre Galatia y Bitinia; cf. C. Foss, «Late Antique and Byzantine Ankara», *DOP* 31, 1977, 56 y especialmente M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe. au XI siècle: propriété et exploitation du sol*, París 1992, 127-128.

gran gloria espiritual⁷, y desde sus primeros años de adolescencia el protagonista de nuestra historia se revelará como un consumado especialista en vencer al diablo expulsando a los demonios que habitaban cuerpos humanos y animales, casas, campos, etc..., como hacedor de milagros controlando los fenómenos atmosféricos, como sanador de enfermedades corporales⁸. Todas estas actividades previas, auspiciadas siempre por San Jorge y tan beneficiosas para el pueblo, son las que habrían originado la veneración que muestra la población hacia su persona, hasta el punto de que algunas de las acciones llevadas a cabo por las gentes anatolias relacionadas con Teodoro merecen el calificativo de «prácticas culturales»⁹. Entre ellas podemos referir no sólo las acciones de gracias llevadas a cabo por la población por haber permitido que la comunidad gálata se viera honrada con este santo sanador de enfermedades físicas y espirituales, sino el que las zonas donde Teodoro ha realizado milagros adquieran cualidades salutíferas y sanadoras¹⁰, que los ámbitos culturales o monasteriales por él fundados reciban numerosas visitas que sin duda pueden considerarse peregrinajes¹¹,

⁷ VTh 2-4.

⁸ Cf. sobre las enfermedades y su curación por los santos y no por los que ejercían la medicina W. A. Fitzgerald, «Medical Men: Canonized Saints», *Bulletin of History of the Medicine* 22, 1948, 6345-641; G. Dagron, «Le saint, le savant, l'astrologue. Études de Thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de «Question et Réponses» des Ve.-VIIe. siècles», *Hagiographie, Cultures et Sociétés. IVe-XIIe. siècles*, París 1981, 143-156, especialmente 144-146; B. Lançon, «La guérison miraculeuse dans l'hagiographie de l'Antiquité Tardive (IVe.-VIIe. siècle)», *Centre Jean-Palmerne. Lettre d'Information* 21, 1992, 5-16.

⁹ R. Cormack, *Writing in Gold*, Nueva York 1985, 17-20 y 40. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia 1984, 747; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire. AD 312-460*, Oxford 1982, 50.

¹⁰ VTh 26a-27; vid. P. Horden, «Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: the case of Theodore of Sykeon», W. J. Shiels ed., *The Church and Healing*, Oxford 1982, 1-13 y cf. H. J. Mogoulias, «The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries», *ByzZ* 57, 1964, 130-143, pues está centrado en nuestro protagonista.

¹¹ P. Maraval, *Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient*, París 1985, 50 y M. Kaplan, «Le saint, le village et la cité», C. Jolivet-Levy, M. Kaplan y J. P. Sodini eds., *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, Images et Monuments*, París 1993, 85-86, poniendo de manifiesto la relación entre el monasterio de Teodoro y las procesiones que a él se dirigen desde las poblaciones vecinas. Para casos similares remitimos a J. Simón Palmer,

que estén continuamente recibiendo ofrendas y donativos¹², el que pueblos enteros dejen sus ocupaciones y acudan a verle cuando atraviesa sus tierras¹³, y especialmente dos hechos concretos que confirman nuestra opinión de que en esta hagiografía se observa cómo Teodoro es reverenciado aún en vida: el primero es ilustrativo ya que una caja que el santo había construido para recluirse y meditar durante un tiempo es retenida por la comunidad en la que la había instalado argumentando que deseaban quedarse con ella para disponer de un «*talismán que les recordaría su santidad*»¹⁴; el segundo es igualmente determinante ya que se le solicita que bendiga una pintura en la que se reflejara su imagen para tenerla siempre presente: «*Todos los monjes del monasterio de los Romanos, que tenían gran fe en el santo, deseaban ardientemente tener su retrato para colgarlo en el monasterio a fin de tenerlo continuamente presente y así recibir su bendición... Desean que el propio Teodoro bendiga su retrato y aunque él, presionando, lo hace, no deja de mostrar su modestia*»¹⁵.

En el primer caso, la caja aparece como una reliquia de contacto, en el segundo estamos hablando a nuestro modo de ver de un icono utilizado en la cristiandad oriental sobre todo desde el siglo VI como una prolongación de los poderes y virtudes de la persona representada y por tanto como un objeto en torno al cual se debía desarrollar culto¹⁶; ambos, reliquia e icono, son elementos característicos del culto a los santos en la Antigüedad Tardía y Bizantina, así pues creemos que el hagiógrafo nos está definiendo esencialmente como «culto» la veneración que la población sentía por Teodoro.

En esta *Vita* se encuentran varias referencias que confirman que los cultos locales constituían una parte muy importante del ambiente cristiano anatólico.

El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco, Madrid 1993, 325-326. Aunque las visitas que recibe Teodoro proceden del entorno provincial, existen también algunas visitas de gentes más lejanas, e incluso ilustres, como es el caso de Mauricio, Heraclio y otros altos funcionarios de la Corte (*vid. infra*).

¹² *VTh* 52-53 por ejemplo.

¹³ *VTh* 64, 66, 130 y 156.

¹⁴ *VTh* 27.

¹⁵ *VTh* 130; cf. J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton 1989, 307-308.

¹⁶ E. Kitzinger, «The Cult of Images before Iconoclasm», *DOP* 8, 1954, 116; como es sabido, la exagerada veneración a los iconos provocará la reacción iconoclasta, que aunque se materializa en el siglo VIII, ya existía, aunque larvadamente, en el siglo VII en su segunda mitad.

El propio protagonista, como todos sus conciudadanos de Galatia, Bitinia, etc... venera a mártires cristianos, fundamentalmente de la época de las grandes persecuciones, cuyo culto apenas es conocido más allá de los límites de este ámbito regional anatolio: es el caso de los santos mártires Platón, Gemelo, Crístóbal, Antimio, Autónomo, Antíoco o Heraclio, que son explícitamente citados por el hagiógrafo; un apartado especial merece el culto al Arcángel San Miguel, fundamentalmente de desarrollo regional y ajeno al carácter martirial que define a los arriba consignados. Se advierte también en la narración hagiográfica sobre Teodoro de Siceon otro nivel de culto cristiano que se desarrolla en la Anatolia de estos siglos; se trata del que puede denominarse «culto institucional» ya que los que reciben la atención del pueblo y de las jerarquías eclesiásticas son objeto de culto prácticamente en toda la Cristiandad oriental: es el caso de la *Theotokos*, la Madre de Dios, del culto a San Juan Bautista e incluso del desarrollado en torno a los «santos sanadores» Cosme y Damián. Así pues según la *Vida de Teodoro de Siceon* en la Anatolia de los siglos VI y VII se practicaban las dos modalidades de culto conocidas en los primeros siglos de la cristiandad: el *culto institucional* y el *culto martirial de carácter fundamentalmente local*¹⁷ al que hay que añadir aquí, como característica de estos siglos, el culto que según el autor de esta *Vita* se daba aún en vida a ese santomonje que es Teodoro.

Teodoro, que es uno de los máximos sustentadores tanto del culto institucional como de ese culto local-regional de carácter martirial, aparece especialmente afecto a un mártir, San Jorge¹⁸; quién era este mártir, qué culto tenía en la zona gálata antes de la labor realizada en torno a su figura por Teodoro y por qué lo escoge como patrón son los aspectos de este tema que analizaremos a continuación.

Los testimonios más antiguos conocidos sobre el culto a un mártir llamado Jorge refieren que su origen y supuesto lugar de martirio habría que ubicarlo en Lydda (Dióspolis, Palestina), donde ya desde finales del siglo IV existía un

¹⁷ P. Maraval, *Lieux Saints...*, 368-370, enumerando los escasos lugares de culto conocidos para Galatia, a excepción de los tres de los que nos ocuparemos.

¹⁸ Estamos ante un San Jorge en las fases muy iniciales de la conformación de su carácter, ya que aún no presenta prácticamente ninguno de los atributos de «santo militar y caballero» con el que universalmente será conocido desde el siglo X y XI (*ODByz* II, págs. 834-835, *sub* «George», y pág. 1374, *sub* «Military Saints»).

martyrium sobre lo que se consideraba su tumba¹⁹, y porque se incluía entre los lugares que en el siglo VI los peregrinos *ad loca sancta* visitaban²⁰. El culto a San Jorge en la zona anatolia no parece primigenio y aunque ciertamente disponemos de testimonios sobre su existencia en provincias cercanas aunque no estrictamente limítrofes con Galatia²¹, en esta provincia no hay prácticamente referencias al mismo anteriores a las que encontramos en esta *Vita* del siglo VII. Estas circunstancias, es decir, que San Jorge fuera un santo de escasa tradición cultural en la zona —aunque, y es un dato importante a tener en cuenta, no totalmente desconocido— y que no tuviera un santuario de referencia que le pudiera molestar a la hora de potenciar tanto su figura como un área para su culto, concretamente Siceon, debieron ser los motivos verdaderos por los que Teodoro convirtió a este mártir en su patrón. La primera potenciación del poder de San Jorge habría consistido en demostrar ampliamente sus cualidades espirituales, dándole una publicidad tal que le permitiera rivalizar con garantías con los grandes centros de peregrinaje preferidos entonces por la población gálata, Ancyra y Germia; estos pasos se concretan reproduciendo pormenorizadamente la ayuda física y espiritual que San Jorge presta a Teodoro desde su adolescencia e indicando cómo el santo-monje siempre se encomienda a este mártir a la hora de realizar acciones extraordinarias de evidente carácter milagroso. Otros pasos destinados a consolidar la legitimidad del culto en torno a Siceon y el poder extraordinario de San Jorge se dirigirán a conseguir sus reliquias y a

¹⁹ H. Delehayé, *Légendes grecques des saints militaires*, París 1909, 45-76; cf. Id.: *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1955⁴, 104-105 y 179-180 y brevemente *ODByz II*, sub «George, saint», 834-835. Su *passio*, totalmente legendaria, en F. Halkin, *BHG*, 670-691.

²⁰ *De Situ Terrae Sanctae V*, 139, 4: «*De Emmau usque in Diospolim milia XII, ubi sanctus Georgius martyrizatus est; ibi et corpus eius est et multa mirabilia fiunt*» (en *Itineraria et Alia Geographica. CC (SL) CLXXV*, Turnholt, 1965); *Itinerarium Antonini Placentini* 25. 4: «*...Diaspoli civitatem, quae antiquitatibus dicebatur Azotus, in qua requiescit sanctus Georgius martyr*» (C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milán 1977); la ciudad pasará pocos decenios más tarde a llamarse *Georgioupolis* (vid. P. Maraval, *Lieux Saints...*, 298-299).

²¹ Por ejemplo la *Vida de San Nicolás de Sión* 80, archimandrita del monasterio licio de Myra, nos habla para el siglo V de un pequeño oratorio dedicado a San Jorge (P. Maraval, *Lieux Saints...*, 387); también Prokop., *De Aed.* II, 4, 13, habla de una iglesia dedicada por Justiniano a San Jorge en Armenia; igualmente en Paflagonia, aunque es un testimonio muy tardío (P. Maraval, *Lieux Saints...*, 368 y n. 48-49).

demostrar públicamente la superioridad del poder del binomio Jorge-Teodoro en las mismísimas sedes de sus dos máximos rivales, el Arcángel San Miguel y el mártir Platón. Ambas acciones, junto con el ceremonial funerario en torno al cuerpo de Teodoro, son los puntos culminantes de esta obra y claves para interpretar su verdadero significado intrínseco.

A los ojos de Teodoro el poseer reliquias de San Jorge constituía sin duda un requisito *sine qua non* para conseguir un mayor favor de la comunidad hacia el área nuclear del culto a San Jorge, Siceon, ya que según el hagiógrafo una de sus máximas preocupaciones era conseguir las reliquias de su santo patrón y protector²², en honor del cual había edificado una magnífica Iglesia y al que públicamente hacía partícipe de sus milagros²³. Siguiendo el método típico para el descubrimiento o invención de reliquias, vemos en episodios sucesivos cómo Teodoro desconoce por supuesto dónde se encontraban las reliquias de su patrón siendo el mismo santo el que le indica que se encontraban, curiosamente, en Germia y el que se aparece en sueños al obispo de este último lugar exhortándole a que entregue las reliquias a Teodoro para que fueran depositadas en su iglesia siceota²⁴; aunque el texto no lo indica expresamente, el que Teodoro

²² Cf. E. D. Hunt «The Traffic in Relics. Some Late Roman Evidence», S. Hankel ed., *The Byzantine Saint, XIV Symposium in Byzantine Studies*, Londres 1981, 172.

²³ La más bella iglesia, según el hagiógrafo, que tendría como punto de partida el primitivo oratorio dedicado a San Jorge (*VTh* 55); *vid.* M. Kaplan, «Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn», C. Jolivet-Levy, M. Kaplan y J. P. Sodini eds., *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, Images et Monuments*, Paris 1993 *passim*. Cf. J. Simón Palmer, *El monacato oriental...*, 324, pues en esta época se tenía la creencia de que el poder del santo residía sobre todo en la iglesia principal a él dedicada, en sus reliquias e iconos.

²⁴ *VTh* 100-101a. Que desconocía su existencia queda perfectamente de manifiesto en un pasaje anterior, *VTh* 71, cuando Teodoro acude a Germia y reza en la iglesia del Arcángel San Miguel, y no se hace ninguna referencia a las reliquias de San Jorge. Por otra parte, este «descubrimiento» de las reliquias de San Jorge sigue los pasos típicos de la «invención de reliquias a través de sueños y visiones» absolutamente documentado en la hagiografía oriental y que ha sido estudiado por P. Maraval, «Songes et visions comme mode d'invention des reliquies», *XVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Sogni, Visioni e Profezie nell'antico Cristianesimo*, Roma 1987 (1988), 583-599, y especialmente 591-592, por lo que hace referencia a la repetición del sueño en varios personajes para confirmar la veracidad del hallazgo, etc..., que es el caso protagonizado por Teodoro y el obispo de Germia.

desconozca la cercanía de las reliquias y que sea necesario que San Jorge revele su ubicación a él mismo y al obispo de Germia indica a nuestro entender que en este lugar, sede del culto al Arcángel San Miguel, no se prestaba atención a este «tesoro martirial» y justifica el que en esa zona no se de culto a San Jorge.

Hechos como que Germia, población de importantes y antiquísimas tradiciones culturales en el conjunto anatolio, sea precisamente la comunidad que prescinde de estas reliquias nos reafirma en la idea de que para Teodoro este lugar era uno de los rivales a vencer en su objetivo de convertir a Siceon, la iglesia dedicada a San Jorge y los ámbitos culturales y monásticos circundantes, auspiciados todos ellos por Teodoro, en un poderoso foco de atracción para la población gálata. Vamos pues ahora a detenernos brevemente en la historia y circunstancias que rodearon a Germia para continuar nuestra exposición.

Germia²⁵ constituía un foco de atracción especial para los cristianos de Anatolia, aunque también de Tracia, gracias al santuario dedicado al Arcángel San Miguel y a las aguas sagradas que en él manaban²⁶, fuente de numerosos milagros, objeto de peregrinaciones²⁷, la más publicitada la llevada a cabo por Justiniano en 563²⁸ y de notables donaciones como es el caso de la realizada por el Prefecto del Pretorio del 532, Focas, quien legó un donativo de 80 *solidi*²⁹. Germia

²⁵ Sobre la discutida localización e identificación de este santuario en el actual territorio turco remitimos a M. Waelkens, «Germa, Germokoloneia et Germia», *Byzantion* 49, 1979, 447-464, K. Belke, «Germia und Eudoxias», *Byzantios. Festschrift J. Hunger*, Viena 1984, 1-11 y siguiendo a este último C. Mango, «The pilgrimage centre of St. Michael at Germia», *JÖByz* 36, 1986, 117.

²⁶ C. Mango: «The pilgrimage centre...», 117.

²⁷ Varias inscripciones funerarias, datables en este período y halladas en el entorno de Germia, aludirían según C. Mango: «The pilgrimage centre...», 126 y ss. a gentes fallecidas en peregrinaje a Germia; por cierto que son testimonio tanto de gentes del común del pueblo como altos funcionarios imperiales (inscripción 1 del repertorio de Mango, págs. 126-127, referida a un tal Soterichos).

²⁸ Teoph., *Chron.* a. M. 6056 (563/564).

²⁹ Juan de Lido, *De Mag.* III, 74; *vid.* C. Mango, «The pilgrimage centre», 28, inscripción 2 (fragmentos de un edicto) e *Ibid.*, «Germia. A Postscript», *JÖByz* 41, 1991, 297, quien lo relaciona con el interés de Focas hacia Germia. Sobre Focas, *PLRE* II, *sub* «Phocas 5», pág. 881-882, y para este episodio desde el punto de vista religioso *vid.* F. R. Trombley, *Hellenic Religion II*, 115 y desde el político M. Maas, *John Lydus and the Roman Past. Antiquarism and Politics in the Age of Justinian*, Londres 1992, 81.

contaba con una evidente ventaja frente a Siceon a la hora de atraer peregrinos y donativos: había sido desde antiguo un santuario pagano consagrado a la divinidad ctónica Attis, cuya fama procedía de una fuente que manaba aguas subterráneas milagrosas, de altos poderes curativos. En opinión de C. Mango y de R. Trombley, el culto primigenio en Germia a Attis, considerada como divinidad protectora del mundo subterráneo —de ahí su relación con las aguas subterráneas— sobrevivió durante el Cristianismo en toda Anatolia bajo el culto al Arcángel San Miguel, al que se tenía especial aprecio por ser el dispensador y protector de las aguas subterráneas³⁰, habiéndose materializado en este caso el sinoicismo helénico-cristiano en las aguas o manantiales sagrados³¹; es precisamente un ejemplo demostrativo de ello la donación de Focas a la Iglesia del Arcángel en Germia a la que antes hemos aludido ya que este Prefecto del Pretorio fue posteriormente perseguido por Justiniano por su reconocida condición de pagano³².

La extendida y consolidada fama de milagroso del santuario de Germia sería a todas luces la razón por la cual Teodoro observaría con «envidia» el ascendente que este santuario tendría entre la población, circunstancia que desde luego era perjudicial para el futuro de sus actividades en torno a San Jorge en Siceon; por ello es por lo que pensamos que en la hagiografía se indica que el mayor milagro de los realizados por el binomio San Jorge-Teodoro se produce precisamente en la sede de uno de sus rivales, en Germia.

Ante su incapacidad para acabar con una «enorme plaga de demonios» que estaba afectando a toda la población de Germia —concretamente por haber

³⁰ Esta característica del Arcángel San Miguel se debería a que se le identificaba con el ángel que hizo agitarse el agua de la piscina milagrosa de Betesda y cuyo relato encontramos en Juan 5, 4; *cf.* sobre ello W. Lueken, *Michael*, Göttingen 1898, 54, y sobre la peregrinación cristiana a este tipo de santuarios dedicados al Arcángel y a sus aguas, M. Simon, «Les Pèlerinages dans l'Antiquité Chrétienne», *Les Pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*, Paris 1973, 107 y ss.

³¹ Sobre este sincretismo, C. Mango, «S. Michael and Attis», *Delticion tés Christianikés Archaialogikés Etaireias* 4, 12, 1984-1986, 39-62; J. O. Rosenquist, «Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia», L. Ryden y J. O. Rosenquist eds., *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Estocolmo 1993, 153-154; R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization. c. 370-529*, I, Leiden 1993, 147-156 y II, 115 n. 214; 119 y sobre todo 130.

³² Pseud-Dion., *Chron.* III, 76-77; *vid.* C. Mango, «Germia...», 297.

abierto accidentalmente unas tumbas en las obras de construcción de una cisterna³³—, el obispo y los presbíteros de esta población recurrirán a Teodoro para que lleve a cabo el exorcismo y acabe con esa posesión diabólica en masa³⁴. Tras ese episodio, el poder de San Jorge, materializado en torno a Teodoro, será inapelable ya que ha triunfado donde su máximo rival se mostró ineficaz, en su propia sede; tales derrota y victoria están perfectamente consignadas en el relato puesto que el autor de su *Vita* nos cuenta que antes de recurrir a Teodoro todos los poseídos habían acudido a buscar ayuda y curación a la venerable Iglesia del Arcángel San Miguel de Germia y que nada habían conseguido, que los que querían lograr la curación se negaban a ir a rezar a esa iglesia, que confiaban más en que fuera el propio monje-santo el que los liberara o por último que la «liberación de los posesos» de Germia la materialice Teodoro curiosamente invocando primero a Cristo, a la Virgen, al Arcángel y a San Jorge pero que en los momentos decisivos recurra solamente a la Virgen y a San Jorge. Quedaba desde este momento igualado el poder de San Jorge con el del Arcángel; es más, incluso lo superaba ya que la fuerza de San Miguel no habría sido suficiente para vencer a los demonios introducidos en su propio santuario. Puesto que el que ha logrado esa «hazaña» ha sido San Jorge, por supuesto utilizando a Teodoro como instrumento, no nos cabe duda de que con este tipo de acciones —consignadas pormenorizadamente en el relato— se buscaba lograr que el poder espiritual de San Jorge no fuera en ningún momento puesto en duda y acto seguido que las zonas siceotas de Teodoro, dedicadas a San Jorge, adquirieran la misma fama de milagrosas que la Iglesia que hasta ese momento tenía más prestigio en la región, que era destino de peregrinos, que había sido visitada por el emperador Justiniano y que se beneficiaba de considerables donaciones. De hecho, el autor de la *Vita*, cuya narración se encuentra en sus fases finales, presenta esta acción en Germia de Teodoro como «el milagro más grande» de los realizados por el santo-monje e indica

³³ Sobre la creencia en la Antigüedad de que las tumbas estaban habitadas por espíritus impuros y sobre la actuación de estos santos como vencedores de estos diablos *vid.* M. Vallejo Girvés, «Magia, diablo y monacato en la vida de San Teodoro de Sykeôn: La Anatolia Central del Fin de la Antigüedad», M. Morfakidis e I. García Gálvez eds., *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica. II. Historia, Literatura y Tradición*, Granada 1998, 47-62, con la bibliografía citada al respecto.

³⁴ *VTh* 161.

que a causa de ello recibió «la admiración de una gran cantidad de gentes, creyentes y no creyentes».

Restaba aún otro foco de culto gálata al que los ámbitos monástico-eclésiásticos establecidos por Teodoro debían igualar y superar en prestigio; se trata del *martyrium* de San Platón en Ancyra, martirizado en esa ciudad bajo el gobierno de Maximiano y desde el siglo V su patrono³⁵. Aunque su poder no era tan grande como el que gozaba el de Germia ni contaba con la ventaja de la «tradición pagana», este *martyrium* de Platón congregaba a numerosos fieles, incluso de otras áreas del Imperio ya que en el *Itinerario de Teodosio a Tierra Santa* aparece como la «atracción» de la ciudad³⁶, y además poseía cierta proyección externa puesto que en Constantinopla existía un oratorio a él dedicado en época de Justiniano³⁷; todo ello unido y a pesar de que este *martyrium* no tenía fama de milagroso, debió hacer que Teodoro también lo considerara un rival a la hora de lograr el afecto de los gálatas para su San Jorge. Que Teodoro tendría esta idea *in mente* nos parece claro cuando vemos que al igual que ocurrió en el caso de Germia, se nos dice que es requerido por la comunidad de Ancyra –que veneraba a Platón y no a Jorge– para que acabara con la peste que la estaba diezmando. Teodoro, el brazo ejecutor de San Jorge y en última instancia de Dios, será por supuesto el vencedor de la enfermedad en la misma sede de otro de sus rivales en el culto de la población gálata, y al igual que ha ocurrido con Germia, el autor de la *Vita* concluye este episodio hablando de Teodoro como «un santo digno de ser recordado»³⁸.

Otras actividades de Teodoro abundan en nuestra opinión de que su verdadera intención era convertir el culto a San Jorge en uno de los dominantes de la región y a Siceon en el santuario por excelencia de Galatia si bien al mismo tiempo suponen un reconocimiento implícito de la inmensa «popularidad» de otros santos, como el Arcángel, en la región³⁹. Dos de ellos vuelven a estar en

³⁵ Gracias a Nilo de Ancyra, *Epist.* II, 178 (PG 79, 291A) sabemos que existía ya en el siglo V; por cierto que entre los dieciséis edificios religiosos conocidos en esa ciudad para estos siglos no existe ninguno dedicado a San Jorge y sí uno al Arcángel (C. Foss, «Late Antique...», 61).

³⁶ *De Situ Terrae Sanctae* V, 144, 15: «*Ciuitas Anquirana, quae est in provincia Galatiae, ubi est sanctus Platon martyr*».

³⁷ Prokop., *De Aed.* I, 4, 27; *vid.* C. Foss, «Late Antique...», 55.

³⁸ *VTh* 45.

³⁹ Cf. M. Kaplan «Les sanctuaires...», 63 y 73.

relación con el Arcángel y con Platón pues aunque entre los edificios que construye, el más amplio y rico es el dedicado a San Jorge, consagra también una notable iglesia al Arcángel San Miguel y un oratorio al mártir Platón⁴⁰, consciente de la atracción de esos cultos entre la población. Si al santuario de San Jorge unía dos ámbitos culturales dedicados al Arcángel –del que expresamente se dice que tenía como función «acoger a los visitantes»⁴¹– y a Platón, las posibilidades de que el área siceota organizada en torno al culto a San Jorge se convirtiera en un poderoso foco de atracción para la feligresía gálata e incluso anatolia serían, no nos cabe duda, mayores ya que en un mismo lugar existirían centros consagrados a los tres santos más admirados por los gálatas.

Estas dos últimas acciones aparecen relacionadas con la articulación cultural en torno a Siceon, pero la última que queremos mencionar destaca fundamentalmente por la potenciación en el más alto nivel político de la figura de San Jorge ya que al relatar la visita a Teodoro del futuro emperador Mauricio, el monje le aconseja que se encomiende a San Jorge para salir triunfador de sus empresas y alcanzar la gloria –en este caso vaticinada, como es sabido, como gloria imperial–⁴².

La mayoría de todos estos cultos locales en torno a monjes-santos vinculados generalmente a un santo-mártir son básicamente inspirados y sostenidos por los propios monasterios que han fundado; el difundir la fama y hazañas espirituales llevadas a cabo por su fundador y por el mártir o confesor que las había inspirado debería ser suficiente para asegurar el mantenimiento económico de estos establecimientos⁴³. En el caso concreto que nos ha ocupado existía un problema añadido que habría que superar: la existencia de dos poderosos santuarios en la región, Ancyra y Germia, de gran fama y objeto además de múltiples peregrinajes y donaciones, incluso imperiales. Para conseguir superar este problema era necesario cubrir ante todo una serie de fases: la primera, demostrar la calidad humana especial de Teodoro a través de su larga e íntima

⁴⁰ *VTh* 40 y 55 respectivamente.

⁴¹ *VTh* 40.

⁴² *VTh* 54.

⁴³ G. Dagron, «L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe. siècle», *DOP* 46, 1992, 59-60, sobre la hagiografía bizantina como instrumento de poderosos intereses económicos de numerosas comunidades de monjes en los siglos VI y VII, ilustrando su comentario con las acciones, dirigidas en este sentido, de las comunidades dedicadas a Santa Tecla y a los Santos Cosme y Damián.

relación con un santo, en este caso San Jorge –no totalmente desconocido entre la población anatolia–; la segunda, demostrar la santidad de Teodoro a lo largo de toda la amplia región al realizar esas curaciones espirituales, físicas y controlar esos fenómenos atmosféricos que hemos enumerado más arriba; la tercera, consignar el aprecio de la población al querer contar con «reliquias» de Teodoro o con su icono; la cuarta, recibir la visita de importantes personajes de la corte imperial, incluyendo dos emperadores Mauricio y Heraclio; la quinta, última y determinante: demostrar y confirmar las elevadas virtudes sanadoras de San Jorge y de Teodoro en los mismísimos santuarios de sus rivales ya que la población de Ancyra, ante la supuesta ineficacia de Platón, acudía a Teodoro-San Jorge mientras que el Arcángel habría sido superado por los diablos que habían entrado incluso en la misma iglesia. Con ello se pretendería ante todo transmitir que Teodoro y San Jorge poseían importantes cualidades sanadoras, lo que haría más fácil que la feligresía, que hasta entonces había enriquecido Germia y Ancyra con sus visitas, incluyera entre los lugares de culto y peregrinación gálata a los ámbitos que Teodoro había dedicado a San Jorge en las cercanías de Siceon.

Toda esta actividad de Teodoro tuvo frutos duraderos y consistentes pero paradójicamente no en el ámbito monástico creado y desarrollado por nuestro protagonista sino en Constantinopla donde, gracias a testimonios tardíos en todo caso no anteriores al siglo IX, sabemos que por orden del emperador Heraclio fueron trasladados sus restos junto con las reliquias de San Jorge y depositadas en un santuario dedicado al santo militar⁴⁴. Del ámbito cultural-monástico de Siceon nunca más se supo; sin duda, la carencia de las reliquias del santo-mártir y del santo-monje sobre las que se había fundamentado la fama de Siceon debió ser el elemento causante de la «desaparición» de Siceon como ámbito peregrinatorio en los siglos venideros⁴⁵.

⁴⁴ Del que aún habla Ana Comneno, *Alex. II*, 12, 1, llamándole «*gran mártir Jorge Siceotas*».

⁴⁵ M. Kaplan, «Les sanctuaires...», 65 y 75-79.