



Mérida tardoantica: l'apoteosi di una città cristiana

di Pablo C. Díaz

Quando alla fine del VII secolo l'anonimo autore della *Vita Fructuosi* si riferisce a Mérida, la chiama ancora «eximia urbs»¹. Probabilmente l'appellativo rispondeva a una realtà: Mérida, capoluogo della provincia della Lusitania, antica sede del vicario dell'Ispania² e diocesi metropolitana, non solo era riuscita a superare intatta le vicissitudini del V secolo, ma in età visigota il suo prestigio era perfino aumentato³, superata forse solo da Toledo, e la sua fisionomia cambiò e si arricchì probabilmente più di quella di ogni altra città iberica contemporanea⁴. Nel VI secolo il processo di ristrutturazione urbana culminerà con la costruzione di molte chiese ed edifici religiosi, che altereranno sostanzialmente la sua topografia⁵. Sia all'interno della cinta muraria sia, specialmente, nei sobborghi, è molto probabile che questi complessi inizialmente extraurbani fossero cinti da mura, come sembra dedursi dalla Regola

¹ *Vita Fructuosi* 11. Ed. M. C. Díaz y Díaz, *Vita Sancti Fructuosi*, Bracara 1974.

² J. Arce, *Los gobernadores de la 'Diocesis Hispaniarum' (ss. IV-V d.C.) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la Península Ibérica*, in «Antiquité tardive», 7 (1999), pp. 73-83.

³ Si veda I. Velázquez, *Mérida: transformación de una ciudad hispanorromana*, in *Ciudades del mundo antiguo*, a cura di V. Cristóbal, J. de la Villa, Madrid 1997, pp. 159-186; P. Mateos, *Augusta Emerita, de capital de la Diócesis Hispaniarum a sede temporal visigoda*, in *Sedes regiae (ann. 400-800)*, a cura di G. Ripoll, J.M. Gurt, Barcelona 2000, pp. 491-520.

⁴ R. Collins, *Mérida and Toledo: 550-585*, in *Visigothic Spain - New Approaches*, a cura di E. James, Oxford 1980, pp. 189-219.

⁵ Si veda X. Barral, *Transformacions de la topografia urbana a l'Hispania cristiana durant l'antiguitat tardana*, in *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica* (Montserrat, 2-5 novembre 1978), Barcelona 1982, pp. 105-132; J.M. Gurt, G. Ripoll, C. Godoy, *Topografía de la antigüedad tardía hispánica, reflexiones para una propuesta de trabajo*, in «Antiquité tardive», 2 (1994), pp. 161-180; J.M. Gurt, *Arqueología de las ciudades episcopales*, in *Estudios de arqueología dedicados a la profesora Ana María Muñoz Amilibia*, a cura di S.F. Ramallo Asensio, Murcia 2003, pp. 121-140; J.M. Gurt, I. Sánchez Ramos, *Topografía cristiana en Hispania durante los siglos V y VI*, in J. Morín de Pablos, J. López Quiroga y A. Martínez Tejera (eds.), *El tiempo de los "bárbaros". Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI D. C.)* [Zona Arqueológica, 11], Alcalá de Henares 2010, pp. 320-345.

di Isidoro⁶, il che li avrebbe assimilati sotto il profilo visivo e difensivo alla stessa città, disintegrata adesso in unità sempre più isolate.

Il testo essenziale che ci fornisce informazioni sulla Mérida della seconda metà del VI secolo e dei primi anni del VII è una fonte agiografica ben nota, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁷ (d'ora in poi *VPE*), un testo il cui obiettivo principale è essenzialmente far conoscere i fatti memorabili di cui furono protagonisti i vescovi che si succedettero alla guida della diocesi. Nonostante questo quasi univoco interesse, il testo consente di intravedere anche la realtà quotidiana di una città tardoantica. Possiamo così avvicinarci ai molteplici aspetti che componevano la sua storia quotidiana, al comportamento pubblico degli abitanti della città e di quanti vi transitavano, al modo di vivere la religiosità quotidiana, in cui il tempio e il sepolcro di Eulalia occupano una posizione centrale⁸. Il testo ci rivela, ovviamente, i rapporti che si instaurano tra la martire e il potere, perché, in qualche modo, anche se abbiamo detto che l'autore si preoccupa essenzialmente dei titolari della sede episcopale, Eulalia è presentat come *deus ex machina* di tutta la città. E indirettamente il testo ci informa della vita politica e della condizione di Mérida come centro economico⁹.

Per capire questo, dobbiamo valutare i cambiamenti che Mérida ha vissuto dal passato pagano al presente cristiano. Le modificazioni nella morfologia urbana sono il riflesso di una trasformazione delle funzioni legata a nuovi schemi sociali, economici, politici, ecc., tutti aspetti che condizionano i rapporti della vita quotidiana. C'è però un fattore che è stato essenziale: la cristianizzazione. Una città cristiana implicava non solo nuovi elementi urbanistici, ma soprattutto nuovi riti di passaggio¹⁰, concezioni diverse nell'uso del tempo, altri cicli sacri, festività e celebrazioni. Il ciclo festivo influenzava il funzionamento dei tribunali civili¹¹ e, in generale, ogni attività lavorativa espressamente proibita, riservando i giorni festivi al riposo e alla religione¹²: «Non si aggioghino i buoi, a meno che non si presenti la necessità di cam-

⁶ *Regula Sancti Isidori Hispalensis Episcopi* 1. Ed. J. Campos, I. Roca, *Santos Padres españoles II*, Madrid 1971.

⁷ Ed. A. Maya Sánchez, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, CC sl 116, Turnhout 1983, traduzione di I. Velázquez, *Vidas de los santos padres de Mérida. Introducción traducción y notas*, Madrid 2008.

⁸ P. Mateos, *La basílica de santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid 1999, pp. 179-195.

⁹ Si veda L. García Iglesias, *Aspectos económico-sociales de la Mérida visigótica*, Badajoz 1974; P. C. Díaz, *Propiedad y poder: la iglesia lusitana en el siglo VII*, in *Los últimos romanos en Lusitania*, a cura di A. Velázquez, E. Cerrillo, P. Mateos, Mérida 1995 (Cuadernos emeritenses, 5), pp. 51-72.

¹⁰ Si veda I. Sastre de Diego, *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos*. Caelum in terra, Mérida 2010, pp. 77-97.

¹¹ *Leges Visigothorum* 2, 1. Ed. K. Zeumer, *Monumenta Germaniae Historica, Leges I* [1894], Hannover 1902.

¹² Isidorus, *De natura rerum* I, 4. Ed. G. Becker, *Isidori Hispalensis De natura rerum liber* [1857], Amsterdam 1967. Si veda J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma 1955, pp. 344-391.

biare luogo»¹³, ricorda un concilio celebrato a Narbona nel 589. Questi riti avevano dei luoghi specifici per la loro celebrazione, tuttavia esplicavano il proprio carattere pubblico e universale nelle vie cittadine, lo spazio pubblico per antonomasia.

L'immagine fornita dalle *VPE*, che fa dal vescovo della città l'asse intorno al quale ruota la vita quotidiana, contiene una parte di verità. Gli atti che il biografo assegna ai vescovi, così come le virtù che attribuisce loro, assomigliano in molti casi più a quelli di un monarca che a quelli di un prelado. Questo può essere dovuto a motivazioni ideologiche o di propaganda, ma senza dubbio ha una corrispondenza con il ruolo che il vescovo occupa nella sfera politica della città¹⁴. Il vescovo è il massimo benefattore della popolazione cittadina, il principale promotore dell'attività edilizia, soprattutto ecclesiastica, ma probabilmente anche pubblica, come ci viene ricordato nei casi di Fedele¹⁵ e Masona¹⁶. Il vescovo partecipa anche alle lotte politiche che hanno per teatro la città¹⁷. Ne risulta una visione della città incentrata sulla vita dei vescovi: ma questi sono talmente integrati nell'attività pubblica che, probabilmente, la prospettiva trasmessa è abbastanza attendibile.

Gli avvenimenti narrati dall'autore delle *VPE* si svolgono essenzialmente a Mérida, fuori porta e nei suoi sobborghi. Il testo ci consente di riprodurre la geografia religiosa e il deambulare dell'attività sacra. Il palazzo episcopale (*atrium, episcopium*) è il luogo entro le mura più volte citato nel testo¹⁸; doveva essere situato nel centro della città, forse nell'antico foro, l'area in cui si concentravano i principali edifici pubblici e simbolici (e vicino al palazzo si trovava la residenza del *dux* Claudio¹⁹). La chiesa episcopale, con la cappella di San Juan e il battistero, sorgeva nelle vicinanze, formando un insieme funzionale con il palazzo, come si evince dal testo. Il terzo edificio protagonista dell'attività religiosa a Mérida è la basilica di Santa Eulalia; situata fuori le mura, manteneva un rapporto privilegiato con il vescovo, al quale apportava prestigio e protezione. Il vescovo, come vedremo più dettagliatamente e come risulta da molteplici passi del testo, sfrutta a suo vantaggio la figura della martire e il suo santuario²⁰. La vita a Mérida, come ci viene presentata

¹³ *Conc. Narb., a. 589, c. 4* Ed. C. de Clercq, *Concilia Galliae. II. A. 511 - A. 695*, CC 148a, Turnhout 1963. Si veda *LV* 12, 3, 6.

¹⁴ Si veda R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica: l'«Italia Annonaria» nel IV-V secolo d.C.*, Como 1989, pp. 179-187.

¹⁵ *VPE* IV, 6, 24-32.

¹⁶ *VPE* V, 3, 10-14.

¹⁷ S. Castellanos, *La hagiografía visigoda. Dominio social proyección cultural*, Logroño 2004, pp. 199-217.

¹⁸ A.M. Martínez Tejera, *De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispánicos (ss. IV-X): atrio y pórtico*, in «Boletín de arqueología medieval», 7 (1993), pp. 163-215. C. Godoy, F. Tusset, *El atrium en las Vitas SS. Patrum Emeretensium. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura del poder?*, in «Archivo Español de Arqueología», 67 (1994), pp. 209-221.

¹⁹ *VPE* V, 10, 34-35.

²⁰ Si veda A.M. Orselli, *Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna 1976, pp.

dalle VPE, è un *continuum* tra la parte intramuranea e i sobborghi. In effetti, la cristianizzazione segnò fino a un certo punto una conquista di quelle aree esterne, dove, nel caso di Mérida, sorgevano alcune delle basiliche più notevoli, come quella di Santa Eulalia. Tuttavia, le mura appaiono ripetutamente citate e l'interno e l'esterno non sono estranei alla vita quotidiana: le mura segnano ancora un elemento di identificazione della *civitas*, nonché un fattore di sicurezza, dal momento che le porte si chiudono ogni notte²¹. In qualche modo Eulalia conquista lo spazio esterno e dal sobborgo protegge la città.

A parte le cerimonie liturgiche, che si celebravano all'interno dei templi, la strada era lo scenario fondamentale delle espressioni religiose. Il testo allude alla celebrazione dell'ufficio della domenica, che includeva una processione che univa il palazzo episcopale e la chiesa:

Una domenica, dopo aver aspettato nel palazzo com'era solito fare con molti dei suoi figli, arrivò dalla chiesa l'arcidiacono e tutto il clero con paramenti bianchi e si fermarono dinanzi a lui. Poi egli si alzò e si avviò verso la chiesa con tutti i presenti, preceduto dai diaconi che erano per norma coloro che portavano i turiboli, al fine di celebrare con l'aiuto di Dio il sacrificio della messa²².

La processione del vescovo dal palazzo alla chiesa è ricordata di nuovo nell'ufficio dei vesperi. Non sappiamo quanti fedeli partecipassero a queste cerimonie, ma il testo sembra implicare un atto affollato (non dimentichiamo che a questo punto l'assimilazione tra il corpo cittadino e la comunità cristiana deve essere quasi completa). Una presenza assai nutrita è ricordata in relazione alla celebrazione della Pasqua, senza dubbio il rito più importante del calendario cristiano. In questa occasione si svolgeva una processione dalla chiesa principale a quella di Santa Eulalia: il clero e il vescovo avanzavano cantando salmi, «iuxta quod mos est», accompagnati dal popolo cattolico in massa²³. La folla, che si riuniva per l'occasione doveva essere tale che, quando gli ariani complottarono contro Masona, dopo la conversione di Recaredo, pensarono di approfittare della confusione e della moltitudine degli astanti alla cerimonia per ucciderlo quando fosse giunto alla porta della città. Masona e i suoi fedeli celebravano «esultanti le solennità della Pasqua, secondo l'antica tradizione (*more priscorum*), rallegrandosi con lo strepito delle strade e delle piazze (*platearum fragore magno iubilantes*), mentre innalzavano lodi al Signore»²⁴. Sembra non vi siano dubbi sul fatto che la celebrazione della Resurrezione di Cristo assumesse gioiosamente il carattere di una manifestazione di massa, che occupava tutto lo spazio pubblico tra il palazzo del vescovo e la chiesa di Eulalia, in quella che era una chiara manifestazione del-

85-104; S. Castellanos, *The significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen*, in «Journal of Early Christian Studies», 11 (2003), 3, pp. 387-419.

²¹ VPE IV, 7, 11-13 e 32.

²² VPE IV, 6, 4-9.

²³ VPE V, 11, 12-13.

²⁴ VPE V, 12, 29-31.

la dualità che entrambi rappresentavano nella maggiore solennità dell'anno, che commemorava il sacrificio di Cristo e la sua resurrezione salvatrice.

Senza dubbio le chiese di Mérida celebravano le commemorazioni dei loro rispettivi martiri, dando così occasione per reiterate manifestazioni che, nel caso di Eulalia, implicavano certamente celebrazioni di massa. Il Concilio di Toledo dell'anno 589 legifera così: «Si deve estirpare radicalmente l'abitudine irreligiosa che è solito manifestare il popolo durante le feste dei santi, quando la gente che deve accorrere agli uffici divini si abbandona a danze e canzoni indecenti. E in questo modo, non solo fa del male a se stessa, ma disturba anche la celebrazione degli uffici dei religiosi»²⁵. Possiamo qui cogliere il carattere popolare e itinerante di queste commemorazioni, particolarmente rilevante nel caso di santa Eulalia, in consonanza con la protezione che la «patrona» esercitava sulla città di Mérida. Il canone attribuiva ai vescovi e ai giudici la responsabilità del rispetto di questa limitazione nell'esteriorizzazione del fervore dei fedeli, responsabilità che tuttavia non pare fosse pienamente avvertita²⁶.

Evidentemente i vescovi riuniti in concilio pretendevano che si evitassero eccessi nell'esteriorizzazione delle manifestazioni di devozione e che non si confondesse il vescovo col santo titolare. Ma, nella pratica, il provvedimento ci sta dimostrando che ciò era effettivamente quanto accadeva: il potere del vescovo nella città si associa alla sua *amicitia* con il santo protettore della stessa, come risulta perfettamente espresso nelle parole che la stessa martire Eulalia rivolge in un'apparizione a Masona, quando questi si trova in esilio: «È arrivato il momento, ritornando alla tua città, di prestarmi di nuovo i passati servizi»²⁷. Un simile rapporto di potere è simbolizzato dal possesso stesso della martire, rappresentato dalle sue reliquie²⁸ (perfettamente esemplificato nel manto di Eulalia).

Lo spostarsi in processione da una chiesa all'altra sembra nel testo una pratica abituale. Sono ricordate inoltre visioni in cui il vescovo, in questo caso Fedele, appare vicino a «santi» defunti, mentre visita le diverse basiliche dei martiri. L'autore del testo ricorda come in caso di siccità il vescovo Innocenzo, successore di Masona, si recava con i fedeli alle basiliche dei santi²⁹. Si tratta di una manifestazione occasionale, come lo è la processione di ringraziamento di Masona, il quale, per celebrare il trionfo definitivo sui nemici della fede cattolica, si dirige, «cum omne plebe sua», verso la basilica di Santa Eulalia

²⁵ *Conc. III Tolet., a. 589, c. 23*. Ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez, *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid 1992.

²⁶ Si veda P.C. Díaz, *El peregrino en la ciudad. Expresionismo religioso en la Hispania tardo-antigua*, in «Iberia», 3 (2000), pp. 151-166.

²⁷ *VPE V*, 8, 6-9.

²⁸ Si veda C. Godoy, *Poder i prestigi episcopal em relació amb el culte de les reliques dels martyrs*, in *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona 1993 (Estudis Universitaris Catalans, 29), pp. 889-899.

²⁹ *VPE V*, 14, 7-9.

tra gli applausi degli abitanti della città, innalzando salmi e lodi al Signore³⁰. Forse in nessun'altra occasione come in questa la gioia dei fedeli è così evidente nel testo. L'attività religiosa per strada poteva impegnare gli spettatori in un modo più attivo o più passivo, ma implicava una sacralizzazione (cristianizzazione) di tutto lo spazio civico, un orientamento nuovo del movimento umano, che aveva i suoi punti fondamentali nel palazzo episcopale e nelle chiese della città, specialmente in quella dedicata a Eulalia.

Analogamente, le processioni, con le preghiere e le salmodie che le accompagnavano, implicavano l'introduzione di rumori, per cui le chiamate alla preghiera, agli uffici religiosi quotidiani, avrebbero seguito il ritmo dell'attività urbana: fedele che ha avuto una visione si reca di corsa in chiesa perché si è svegliato credendo di sentire la chiamata alle *laudes*³¹. Molto probabilmente tutti gli uffici religiosi avevano le loro convocazioni. Dal *Liber ordinum*³² sappiamo che dopo la morte del vescovo dovevano suonare le campane della cattedrale e, dopo, tutte quelle situate nel raggio di due miglia; in maggiore o minore misura questo suono di campane avrebbe accompagnato tutte le esequie, il che implica un'assoluta quotidianità. Il riferimento a funzioni funebri è molto scarso nelle fonti visigote, ma probabilmente esse erano occasione di grandi manifestazioni pubbliche e poterono perfino essere usate come elemento di autoaffermazione e propaganda in momenti di lotta dottrinale; sappiamo, per esempio, che nell'Africa del secolo precedente il re vandalo Genserico impose che le cerimonie funerarie cattoliche si svolgessero in silenzio, ritenendo che si usassero come una manifestazione propagandistica. Questi elementi di religiosità per strada coinvolgevano sicuramente gli abitanti della città, indipendentemente dalla loro volontarietà.

Le manifestazioni che abbiamo analizzato finora implicavano un uso religioso cosciente dello spazio pubblico. Tuttavia, l'attività della chiesa di Mérida, la presenza del clero, la proiezione sociale dell'attività episcopale, pur non comportando un uso sacralizzato di quello spazio, implica una presenza costante del "religioso" nella vita della città³³. Il testo delle *VPE* fa capire che gli spostamenti del vescovo non passavano inosservati: Eleuterio, che Masona aveva designato come suo successore, percorreva a cavallo le strade di Mérida accompagnato da uno stuolo di servienti: «cum magnu comitatu puerorum»³⁴. Masona chiede di essere trasportato su una sedia³⁵. È probabile che la sola presenza del vescovo, per la sua condizione di protettore dei pove-

³⁰ *VPE* V, 12, 25-29.

³¹ *VPE* IV, 9, 1-3.

³² *Liber Ordinum* 139-141. Ed. M. Ferotin, *Le 'Liber Ordinum' en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du V^e aux XI^e siècles*, Paris 1904 (Monumenta Ecclesiae Liturgica, 5).

³³ P.C. Díaz, *La rue à Mérida au VI^e siècle: usage sacré et usage profane*, in *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue*, Actes du colloque de Rouen (16-19 novembre 1994), Rouen 1997, pp. 331-340.

³⁴ *VPE* V, 13, 14-16.

³⁵ *VPE* V, 13, 43.

ri e per la santità associata alla sua figura, provocasse al suo passaggio una gran confusione di persone, che cercavano il contatto fisico, l'intervento miracoloso o la distribuzione di elemosine. Quando Fedele, sentendosi vecchio e malato, si ritira ad aspettare la morte nella basilica di Santa Eulalia, continua da lì a occuparsi dei bisognosi, distribuendo elemosine e cancellando debiti. Sono talmente numerosi i fedeli che si recano dal vescovo, che una donna, che tenta di avvicinarsi per ottenere la remissione di un debito, prova a farlo inutilmente giorno dopo giorno senza riuscirvi, poiché era circondato dalla folla³⁶ («turbe densitate»).

Due episodi associati alla vita di Masona mostrano che le faccende religiose e le questioni legate all'attività episcopale andavano oltre l'ambito privato, per trasformarsi in elementi della vita pubblica³⁷. Il primo ha a che vedere con la contesa tra Masona e il vescovo ariano Sunna, che Leovigildo aveva imposto alla città. Quando Sunna arrivò da Mérída, si impadronì di alcune basiliche³⁸, pretendendo di appropriarsi anche di quella di Santa Eulalia: Masona oppose resistenza³⁹ – recita il testo – con l'appoggio del popolo. Il re Leovigildo sentenziò che «da giudici che avrebbero stabilito i loro tribunali nell'atrio della chiesa fossero citati l'uno e l'altro vescovo, affinché in pubblico dibattito esponessero le proprie difese»⁴⁰. Arrivato il momento della discussione, il vescovo ariano si presentò circondato «catervis populi»⁴¹; alla fine Masona impose la sua superiorità dialettica, ottenendo il riconoscimento dei giudici; i fedeli cattolici proruppero in lodi e si diressero in processione fino alla basilica di Santa Eulalia, tra grida di giubilo e lodi a Dio⁴². Queste manifestazioni ci interessano qui perché mettono in risalto quel carattere pubblico, quel risolvere per strada le dispute che, partendo da un'origine religiosa, acquisiscono nella loro proiezione sociale, nella loro manifestazione itinerante una portata numericamente assai rilevante, una dimostrazione di appoggio e sostegno, il cui carattere religioso risulta già molto diluito.

Lo stesso succede con le dimostrazioni di appoggio che Masona ricevette quando fu mandato in esilio dal re: «Si alzò la voce di tutti i cittadini di Mérída, tra enormi lamenti e incontenibile pianto (...) e proclamavano con immensa angoscia e profondi gemiti che veniva loro strappata la consolazione

³⁶ VPE V, 10, 7-10.

³⁷ Si veda J.F. Baldovin, *The urban character of Christian worship. The origins, development and meaning of stational liturgy*, Roma 1987; V. Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain. L'exemple de Rome dans l'antiquité et haut moyen âge*, in *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, vol. II, Roma 1989, pp. 918-1033; P. Saint-Roch, *L'utilisation liturgique de l'espace urbain et suburbain. L'exemple de quatre villes de France*, in *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, vol. II, Roma 1989, pp. 1103-1115.

³⁸ VPE V, 4, 21-22.

³⁹ VPE V, 5, 36-37.

⁴⁰ VPE V, 5, 42-46.

⁴¹ VPE V, 5, 48-106.

⁴² VPE V, 5, 33-34.

di un così buon pastore»⁴³. Anche il ritorno di Masona dopo tre anni di esilio fu segnato da un'altra grande manifestazione pubblica. Si reca a Mérida «cum maximu comitatu»⁴⁴, accompagnato «cum infinita multitudine»⁴⁵, e con essa entra nella città fra la contentezza di tutti. La ragione di tanta gioia è riassunta dal seguente testo: «La presenza del sant'uomo (...) avrebbe posto fine alle miserie di tante calamità, alle frequenti stragi della peste e all'incessante sovversione in tutta la città: tutto ciò, non essendo presente il pastore, si era senza dubbio aggravato a causa della sua assenza»⁴⁶. E la ragione non sarebbe stata solo la sua mediazione come uomo santo, ma anche la sua autorità politica.

Tale carattere politico è più evidente, se possibile, nei fatti che avvennero subito dopo. Di fronte al fallimento di un primo attentato contro Masona, nella sua stessa residenza, i congiurati decidono di ucciderlo approfittando della processione del giorno di Pasqua:

Questo è il loro piano: poiché per abitudine celebrate la messa nella chiesa maggiore e dopo la messa, sempre per abitudine, andate in processione fino alla basilica di Santa Eulalia, cantando salmi con il tutto il popolo cattolico, i seguaci di quelli aspetteranno alle porte della città con molti carri carichi, con dissimulata astuzia, di spade e forconi. E quando voi andrete in processione, tranquilli e inermi, tutti loro si scaglieranno all'improvviso su di voi e armandosi di spade e bastoni daranno morte crudele a tutti senza distinzione, uomini e donne, anziani e bambini⁴⁷.

Il piano della congiura contro Masona, rivelato da uno dei nobili goti coinvolti, il futuro re Witerico, fu preparato per il giorno previsto. Il *dux* Claudio intervenne, mandò all'aria il piano e subito dopo arrestò il principale istigatore del conflitto, il vescovo ariano Sunna, di nuovo in mezzo alla «ingenti multitudine»⁴⁸, che celebrava la Pasqua. Per capire le circostanze di questa congiura politica dobbiamo ricordare che nella città sembra risiedessero, forse temporaneamente, nobili goti, proprietari di grandi fortune, che occupavano cariche politiche perfino in altre città dei dintorni; pare vi abitassero alcuni grandi proprietari lusitani o, per lo meno, la città rappresentava ancora per loro un riferimento importante, come sembra rivelare il capitolo sul ricco senatore che si rivolge al vescovo Paolo in cerca di aiuto medico per la moglie⁴⁹.

Il popolo di Mérida, evocato semplicemente come «multitudo» o «catervae populi», compare così molte volte nelle *VPE*. Evidentemente la vita per strada nella Mérida visigota presenta delle componenti quotidiane che non appaiono con immediatezza nelle *VPE* e che possiamo appena dedurre dalla loro lettura.

⁴³ *VPE* V, 6, 21-27.

⁴⁴ *VPE* V, 8, 42.

⁴⁵ *VPE* V, 8, 59-60.

⁴⁶ *VPE* V, 8, 85-89.

⁴⁷ *VPE* V, 11, 10-19.

⁴⁸ *VPE* V, 11, 43-44.

⁴⁹ Si veda P.C. Díaz, *Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua*, in *Les campagnes de Lusitanie romaine. Occupation du sol et habitats*, a cura di J.-G. Gorges, M. Salinas, Madrid 1994 (Collection de la Casa de Velázquez, 47), pp. 297-309.

Il rumorio della folla era sicuramente più accentuato nei pressi degli edifici sacri dove si attuava la distribuzione di elemosine o si manifestava la sollecitudine verso i più bisognosi. I poveri, i malati, i disabili erano parte essenziale del paesaggio urbano nella tarda antichità. Mérida non fa eccezione; la figura del vescovo come benefattore dei poveri è un *topos* agiografico presente nel testo. Il palazzo episcopale si sarebbe così trasformato in luogo essenziale della concentrazione di questi bisognosi che, come ricorda l'autore, vi si recano sia dalla stessa città sia dalla campagna circostante. Questo compito era svolto simultaneamente dalle chiese e dai monasteri della città e da quelli dei sobborghi. Riguardo la basilica di Santa Eulalia sappiamo che fu dotata dallo stesso Masona di un fondo di 2000 monete d'oro⁵⁰, per concedere dei prestiti a chi li chiedesse. Quest'attività assistenziale si completò con la fondazione, ancora da parte di Masona, di un ospizio (*xenodochium*) per accudire malati e pellegrini, dove erano ammessi servi e liberi, cristiani ed ebrei⁵¹. Di questa struttura facevano parte medici che percorrevano di continuo la città, raccogliendo tutti i malati che trovavano⁵².

Il riferimento ai pellegrini che abbiamo appena ricordato non dev'essere. Per loro, come per i poveri e i malati, Masona costruisce lo *xenodochium*. Dalle fonti dell'epoca questi pellegrini sono normalmente associati agli indigenti: essi sono coloro che erano genericamente in viaggio. Tuttavia, la loro presenza a Mérida può rendere necessaria una spiegazione. Se accettiamo l'ubicazione dello *xenodochium* fuori le mura della città, ma vicino all'entrata nord della stessa, accanto alla strada romana e soprattutto nelle vicinanze della basilica di Santa Eulalia⁵³, forse la figura di questi pellegrini comincia ad assumere un altro significato: i pellegrini che arrivano a Mérida non la considerano la tappa d'un girovagare senza meta, ma si dirigono a visitare la tomba di santa Eulalia, la cui fama è già ricordata da Prudenzio nel IV secolo e non ha mai smesso di crescere⁵⁴. Lì cercano un incontro intimo con il sacro, una «terapia della distanza»⁵⁵, e lo fanno così numerosi che è necessaria una struttura per accoglierli. Lo stesso Paolo, medico greco che raggiunse la dignità episcopale nella città, era arrivato a Mérida come *peregrinus*⁵⁶; probabilmente non fu la fama di santa Eulalia quella che lo portò nella penisola iberica, ma fu forse quella fama che lo condusse a Mérida. Cosa che invece si afferma espli-

⁵⁰ VPE V, 3, 38.

⁵¹ VPE V, 3, 13-17.

⁵² VPE V, 3, 16.

⁵³ P. Mateos Cruz, *Identificación del Xenodochium fundado por Masona en Mérida*, in *Actas IV reunión de arqueología cristiana hispánica*, Barcelona 1995, pp. 309-316; P. Mateos, *Xenodochium. Mérida*, in *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura. Época tardo-antigua y altomedieval*, a cura di P. Mateos, L. Caballero, Mérida 2003, pp. 89-94.

⁵⁴ Si veda J. Arce, *Eulalia y Prudencio*, in *Actas del ciclo de conferencias sobre la figura de Eulalia*. Extremadura arqueológica III, Mérida 1992, pp. 9-14; J. San Bernardino, *Eulalia emeritam suam amore colit: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano* (PE. 3.186-215), in «Habis», 27 (1996), pp. 205-223.

⁵⁵ Si veda E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian culture*, New York 1978, p. 15.

⁵⁶ VPE IV, 2, 74.

citamente riguardo all'abate Nancto che, arrivato dall'Africa, si diresse per devozione alla basilica della Santa martire Eulalia⁵⁷. Fruttuoso di Braga fu un altro illustre pellegrino che arrivò fino a Mérida «per devozione alla Santa vergine Eulalia – per combinare lì i sacri voti del suo spirito con i santissimi affetti del suo cuore»⁵⁸. Questi pellegrini sono esempi illustri, parte infima della gran massa di individui, che doveva costituire un apporto sostanzioso e peculiare al paesaggio umano della città.

Le *VPE* hanno rivolto la loro attenzione essenzialmente a Mérida, ai suoi vescovi e ai suoi cittadini. Il testo elogia e fa propaganda della città e, non sappiamo se consapevolmente, ignora i pellegrini, eccetto alcuni personaggi molto significativi. Tuttavia i pellegrini di Eulalia sono qualcosa di essenziale per capire Mérida nel contesto della tarda antichità ispanica⁵⁹. La nuova religiosità generò i propri miti. I grandi santuari urbani si legarono, certamente, a Cristo alla Vergine e agli apostoli, ma soprattutto - in modo più ravvicinato e incisivo - ai propri “eroi eponimi” particolari, ai martiri e confessori cittadini, con cui avevano o pretendevano di avere, una speciale familiarità. Il miracolo, anelato o effettuato in un santuario tramite una reliquia, ha bisogno di attesa e di spettatori, ha bisogno del rumorio della massa di credenti, che si concentrano nell'attesa di ricevere il favore divino o di assistervi per convincersi della possibilità obiettiva di poterlo ottenere anche loro. Quella presenza, che dà senso alla catarsi della celebrazione, si identifica di solito con la figura del pellegrino, soggetto attivo senza il quale la reliquia e il luogo sacro, e perfino il miracolo prodigioso, non avrebbero senso.

L'affluenza dei credenti alle basiliche che custodivano delle reliquie sarebbe stata un fenomeno di tutto rilievo già nella seconda metà del IV secolo. Come attesta Prudenzio, visitare i santuari di qualunque città in cui si giungesse rientrava nell'ideologia religiosa dell'epoca. Sappiamo che, in generale, la maggior parte dei pellegrini proveniva dai dintorni, dalla stessa provincia, e forse per questo l'autore delle *VPE* ne ricorda solo pochi che arrivavano da molto lontano.

L'agiografia e gli elogi delle città sono due generi complementari nella tarda antichità, arrivando in più di un'occasione a fondersi. Questo sarebbe il caso delle *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Eulalia è citata ventinove volte nel testo e l'associazione tra la martire, la città e i suoi vescovi è l'asse argomentativo del suo sviluppo. Il possesso di un martire della propria città, o semplicemente di reliquie di martiri, fu presto un luogo comune negli elogi rivolti a qualunque città. L'obiettivo è evidente in entrambi i casi: la ricerca di pellegrini e la promozione del luogo. Santificata dalle reliquie del martire, la

⁵⁷ *VPE* III, 4, 8. Si veda A. Chavarría, *Monasterios, campesinos y “villae” en la Hispania visigoda: la trágica historia del abad Nancto*, in *Mélanges d'Antiquité Tardive*, II, *De Infima Antiquitate Studiola in Honorem Noël Duval*, Turnhout 2004, pp. 113-125.

⁵⁸ *Vita Fructuosi* 11.

⁵⁹ Si veda P.C. Díaz, *Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua*, in «Historia: Questões e debates», 33 (2001), pp. 41-75.

città si sente importante e sicura; protetta dal male è capace di dare protezione; l'affluenza di fedeli devoti, di pellegrini, è una prova della sua condizione di luogo privilegiato. Eulalia difese la sua città, Mérída, dai nemici che la minacciavano: nel 429 lo svevo Eremigario morì annegato nell'Ana dopo aver ingiuriato la martire; nel 456 il goto Teodorico fu dissuaso dai prodigi della santa, quando si disponeva a saccheggiare la città. Leovigildo tentò inutilmente di strappare al vescovo Masona il manto della santa, con l'intenzione di trasferirlo a Toledo e ottenere così la sua protezione per la capitale⁶⁰.

Mérída, sin da un'epoca molto precoce, costruì la sua identità come città cristiana sotto la protezione della figura di Eulalia: i versi di Prudenzio sembrano alludere alla rapida costruzione di un lussuoso altare in suo onore⁶¹. La figura del martire quasi-divinizzato è essenziale per capire la configurazione della topografia delle città iberiche della tarda antichità. I luoghi sacralizzati dalla presenza di reliquie e l'affluenza di pellegrini diventeranno i punti di riferimento essenziali nella geografia tardoantica, e intorno a essi si riordinerà tutta una cartografia sacra, con una nuova concezione dello spazio e delle distanze. Presto vescovi, nobili e re faranno a gara per proteggere ed essere protetti, per raggiungere uno speciale rapporto col luogo, un'associazione che renda più evidente il loro potere dinanzi ai loro sudditi e di fronte ai competitori di pari grado.

Il rapporto tra il vescovo e il santo è simboleggiato dal possesso del martire, delle sue reliquie e del suo santuario. Questo si rileva più volte nel testo delle *VPE* e in particolare in due occasioni: la prima, già ricordata, quando Masona nasconde per sé il manto di Eulalia, che Leovigildo pretende di strappargli per portarlo a Toledo⁶²; la seconda durante la disputa per la basilica della martire, che il vescovo ariano Sunna vuole togliere al cattolico Masona⁶³, consapevole del fatto che il suo controllo implica il potere sulla città come *patronus* indiscusso. L'associazione tra il vescovo e la santa sono per l'autore la causa ultima della prosperità non solo della città di Mérída ma di tutta la provincia:

Nella sua epoca, per le sue suppliche e per i meriti della santa vergine Eulalia, Dio scacciò e allontanò dalla città di Mérída e da tutta la Lusitania la peste e la fame; e concesse tale benessere ed abbondanza di godimenti al suo gregge, che a nessuno, pur essendo povero, mancò niente né subì alcuna privazione; al contrario, ricchi e bisognosi ricevettero abbondantemente ogni genere di beni e tutto il popolo, per i meriti di un così grande pontefice, godette sulla terra di una sorta di celestiale felicità⁶⁴.

⁶⁰ *VPE* V, 6, 46-98.

⁶¹ Prudentius, *Peristeph.* 3, 186-215. Si veda A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, pp. 147-174; J. Petruccione, *The portrait of St. Eulalia of Mérída in Prudentius' Peristephanon 3*, in «Analecta Bollandiana», 108 (1990), pp. 81-104.

⁶² *VPE* V, 6, 46-62.

⁶³ *VPE* V, 5, 7-26.

⁶⁴ *VPE* V, 2, 12-20.

L'autore delle *VPE*, alla fine della narrazione, arriva persino a considerare i corpi dei suoi vescovi («sanctorum corpora») alla stregua delle reliquie di Santa Eulalia, con cui condividono la capacità di fare miracoli e di attrarre pellegrini:

I corpi di questi santi riposano, seppelliti con i maggiori onori, nella stessa cripta, non lontana dall'altare della santa vergine Eulalia⁶⁵. Vicino ai loro venerati sepolcri, Cristo concede ogni giorno la grazia della sua copiosa pietà in tale abbondanza che, qualunque sia il male da cui uno è angosciato o la malattia che lo deprime, ogni volta che lì di tutto cuore supplica la divina bontà, sente che i suoi dolori scompaiono e che i suoi mali vengono allontanati da lui in modo sovranaturale; e ottiene sano e contento, per il favore di Dio, l'anelata salute⁶⁶.

La preghiera rivolta a Dio è solo una delle sollecitazioni che muovono i dei pellegrini: molti di essi inoltre, probabilmente la maggioranza, cercavano in primo luogo un aiuto per il corpo. I racconti agiografici offrono dunque consolazione per l'anima, ma molto spesso sembra che innanzi tutto vogliano liberare il pellegrino dall'angoscia della malattia. La passione di Santa Eulalia di Mérida ricorda che «al suo sepolcro arrivano posseduti e vengono guariti»⁶⁷. Nei giorni della sua commemorazione il pellegrino partecipava sicuramente alle offerte rituali e alle processioni che si tenevano nei dintorni della basilica della martire; quando si svolgevano entro le mura, le processioni si dovevano adattare alle esigenze della città.

È chiaro che, arrivato a destinazione, il pellegrino si ritrova immerso in un insieme di rituali e pratiche che superano la sua personale iniziativa. Si lascia coinvolgere da processioni e da balli che talora, come abbiamo visto, meritano la riprovazione della gerarchia per la loro esuberanza festaiola. Secondo il suo livello sociale, il pellegrino assiste o partecipa a esibizioni di ricchezza, siano esse di potenti famiglie laiche o della stessa gerarchia ecclesiastica, a conflitti d'interesse tra coloro che vogliono mettere in risalto una maggiore prossimità o intimità con il santo; ma rafforzerà anche le sue convinzioni religiose, ed educerà la sua fede nella partecipazione collettiva, in una socialità cristiana che ha i propri ritmi e le proprie chiavi interpretative. Il pellegrino, che per definizione affronta la solitudine e l'incertezza della strada, anche se i ricchi potevano essere accompagnati da un ampio seguito, nel luogo della sua devozione deve sentirsi partecipe di una solidarietà, di far parte di una collettività spirituale, in cui il pellegrino si trasforma in un cliente sotto la protezione del suo santo patrono.

I pellegrini che arrivavano a Mérida ricevevano, senza dubbio, consolazione fisica, e di ciò si occupava lo *xenodochium*, fondato da Masona; presso il

⁶⁵ Si veda A. Bejarano Osorio, *Tipología de las sepulturas en las necrópolis tardorromanas-cristianas de Mérida: Evolución de los espacios funerarios*, in *Mérida: Excavaciones Arqueológicas 1996*, Mérida 1998, pp. 341-359.

⁶⁶ *VPE V*, 15, 1-9.

⁶⁷ *Pass. Eulalie Emer.* 19. Si veda P. Riesco Chueca, *Pasionario hispánico (Introducción, edición crítica y traducción)*, Sevilla 1995.

sepolcro di Eulalia, trovavano consolazione spirituale, e forse una guarigione miracolosa. Tutti i pellegrini si univano al rumore della città e, partecipando ai suoi festeggiamenti, cantavano lodi alla martire. Così facevano propaganda del suo potere che, in qualche modo, era quello della città e quello del suo vescovo. La gloria di Mérída nell'antichità cristiana è inseparabile dal prestigio della sua martire: Eulalia è l'unica martire ispana rappresentata con la palma del martirio nel corteo dei Santi, che si dirigono verso il paradiso nella rappresentazione di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna⁶⁸.

La trasformazione che la vita quotidiana subì nella città tardoantica, in implicito paragone col mondo classico, si può definire con il termine "cristianizzazione". Questo non riguardava specifici atti della vita quotidiana, l'attività produttiva, commerciale o militare, le forme in cui si manifestava la protesta urbana, ma riorientò in modo tale i comportamenti religiosi, i rituali civici, la cadenza delle celebrazioni "culturali", la gerarchia dei valori e delle autorità, perfino l'aspetto fisico delle città, che l'ambiente e l'uso della strada, che in passato si collocava quasi per definizione nell'ambito del profano, diventarono cristiani. Non solo perché furono assunti a sede di manifestazioni religiose, ma perché gli edifici religiosi, lo spazio attorno a essi e tra essi, il ritmo del calendario e delle ore del giorno in funzione del santorale e degli uffici divini divennero lo scenario privilegiato della convivenza cittadina e dei suoi ritmi. In quello schema i santi protettori assunsero il ruolo di patroni indiscussi della città; a essi si sottomise la nuova nozione del potere locale, in cui i vescovi occupavano un posto centrale, in loro si riposero tutte le aspettative del popolo. Riteniamo che la Mérída della seconda metà del VI secolo sia un esempio paradigmatico di tale processo.

Pablo C. Díaz
 Università di Salamanca
 pcdiaz@usal.es

⁶⁸ Si veda V. Navarro, *Santa Eulalia di Mérída. La sua Vita, il martirio e il culto attraverso la moderna critica storica e le recenti scoperte archeologiche*, Roma 1993.