

Pablo C. Díaz

Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua

[A stampa in "Historia: Questões e debates", XXXIII (2001), pp. 41-75 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Resumen: El peregrino, olvidado a veces cuando valoramos la religiosidad del cristianismo tardoantiguo, debe ocupar un lugar central en cualquier reconstrucción de historia social o religiosa sobre ese periodo; sin su presencia el culto de los santos y de las reliquias pierde su factor dinámico. El peregrino no es sólo un sujeto del culto, un factor del drama en la representación pública de lo religioso, sino que se convierte en elemento central de un esquema económico de redistribución de bienes y en pieza importante del equilibrio social y la articulación ideológica de la sociedad.

Abstract: The pilgrim, sometimes forgotten when we come to value the religiosity of Christianity in Late Antiquity, must occupy a central part in any reconstruction of the social or religious history of that period. Without his presence, the cult of saints and relics loses its dynamic factor. The pilgrim is not only a subject of the cult, a part of the drama in the public performance of the religious fact, but he also becomes the central element of an economical scheme of redistribution of wealth and also an important part of both the social equilibrium and the ideological articulation of the society.

Lugares santos, reliquias y milagros son hitos fundamentales del paisaje espiritual tardoantiguo. Sin embargo, así presentados, espacios físicos imbuidos de la presencia divina, restos de santos u objetos que han participado de su proximidad, y prodigios realizados en esos lugares por su intervención, o en su nombre, pueden ser categorías vacías, silenciosas. El milagro, anhelado o realizado en un santuario por mediación de una reliquia, necesita expectación y espectadores, necesita del bullicio de la masa de creyentes que, especialmente en ocasiones señaladas, se concentran a la espera de recibir un favor divino, o de presenciarlo para convencerse de la posibilidad objetiva que ellos tienen de obtenerlo para sí en el futuro. Esa presencia que da sentido a la catarsis de la celebración se identifica habitualmente con la figura del peregrino, sujeto activo sin el cual la reliquia y el lugar santo, incluso el milagro prodigioso, no tendrían sentido. Por todo ello, es al peregrino y su destino, no al culto de los santos,¹ ni al de las reliquias,² ni al milagro esperado o realizado,³ a quien vamos a dedicar atención en las páginas siguientes.

¹ El estudio reciente del culto de los santos tiene un punto de inflexión fundamental en la obra de P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984 (traducción de *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981), cuya enorme expectación no significa unanimidad en cuanto a sus puntos de vista. Para una perspectiva alternativa se puede ver J. Fontaine, "Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown", *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 17-41; Ch. Pietri, "les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)", *Rivista di Archeologia Cristiana* 60, 1984, 293-319; *id.* "L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991, 15-36; R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990. Más recientemente W. Treadgold, "Taking sources on their own terms and ours: Peter Brown's Late Antiquity", *Antiquite Tardive* 2, 1994, 153-159. En cualquier caso dio pie a una amplísima producción sobre el tema que resulta inabarcable para nuestro propósito aquí; a título indicativo se puede recomendar: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991; M. Van Uytfaange, "L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert", *Cassiodorus* 2, 1996, 143-196. Entre las obras tradicionales sigue siendo sugerente H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927; *Id.*, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933. Para la Hispania antigua, en el aspecto descriptivo, sigue siendo útil C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966. Interpretaciones más recientes en S. Castellanos, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda: La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño 1998; P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada 1999.

² Con un carácter general A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vols., Paris 1946; N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975; M.

Ahora bien, el alcance que el fenómeno de la peregrinación tuvo en la antigüedad cristiana de *Hispania* es difícil de valorar.⁴ Las referencias directas, como veremos, son escasas y las indirectas no siempre fáciles de cuantificar. Además las mejor documentadas no siempre sirven para ilustrar el fenómeno de la peregrinación que tenía su destino dentro de la Península Ibérica. Es el caso de los viajes de Egeria e Hidacio, hacia Tierra Santa, en el siglo IV, incluso de Orosio a comienzos de la centuria siguiente, en este caso, presumiblemente, no a la búsqueda de milagros particulares sino de la proximidad a los lugares hollados por el Salvador y sus apóstoles, al santo sepulcro y demás parajes que podían evocar de una manera directa los capítulos esenciales del evangelio, la pasión y muerte de Cristo y la primera comunidad;⁵ una práctica que por sus costes estaba reservada a la aristocracia pudiente, o a un clero minoritario e inquieto.⁶ Se trata en este caso de la modalidad esencial, universal, no exclusiva del cristianismo, de peregrinación hacia aquellos lugares relacionados con divinidades que en algún momento se han manifestado a sus seguidores, y donde la peregrinación puede ser vista como un reencuentro.⁷ Peregrinaciones que de alguna manera iban a prefigurar aquellas que se generalizaron después en la tradición cristiana a la búsqueda de cualquier lugar donde se guardase un objeto relacionado con la divinidad o con alguno de sus santos, especialmente mártires, o donde estos hubiesen sufrido su martirio, o cuando no se trataba de mártires sino de hombres santos posteriores a las persecuciones, donde hubiesen desarrollado su actividad, fundación, o donde se encontrasen sus restos.

Esta proliferación de lugares santos dignos de ser visitados, y de convertirse en lugares de peregrinación, está estrechamente relacionada con la implantación del culto de los santos y con el culto a las reliquias. Si aceptamos el testimonio de Prudencio, la afluencia hacia los lugares hispanos que guardaban reliquias y recordaban a los mártires sería ya un fenómeno muy extendido en la segunda mitad del siglo IV. En el Himno primero de su *Peristephanon*, dedicado al recuerdo de los santos Emeterio y Celedonio, mártires de Calahorra, ciudad que pasa por ser la patria del escritor cristiano, Prudencio resume el significado de la peregrinación y lo que se espera del lugar sagrado al que se llega:

Una tierra ibera es dichosa en todo el orbe por esta corona, digno de guardar los huesos juzgó
Dios este lugar, que fuese honrado hospedaje de sus santos cuerpos.

Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979. Para referencias hispanas S. Castellano, "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en *Hispania* (ss. V-VII)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 8, 1996, 5-21; P. Castillo Maldonado, "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica", *Florentia Iliberritana* 8, 1997, 39-54.

³ La bibliografía sobre el milagro es igualmente abundante. De manera orientativa en relación con la perspectiva que aquí nos interesa se puede consultar R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952; L. Cracco Ruggini, "Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione", en *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles*. Actes du Colloque (Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, 161-204; M. Heinzelmann, "Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles", en *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles* (Actes du Colloque, Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, 235-259; G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Edinburgh 1983; W.D. McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.

⁴ Una aproximación en L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, I, 9-26; P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos*, 274-282 ("Peregrinaciones y procesiones"). Con un carácter general B. De Gaiffier, "Pellegrinagi e culto dei santi. Réflexions sur le thème du congrès", en *Pellegrinage e culto dei santi in Europa fino alla I Crociata*. Perugia, 8-11 ottobre 1961 (*Convegni del Centro Italiano di Studi sulla Spiritualità Medievale*, v. IV), Todi 1963, 11-35; J. Chélini, H. Banthome, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982; A. Morini (ed.), *Sacred Journeys: The Antropology of Pilgrimage*, Westport 1992.

⁵ P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, donde se analiza con detalle la reconstrucción de los "lugares de Cristo" y las actitudes que hacia los mismos adoptaron los autores cristianos del siglo IV, especialmente las actitudes de Eusebio de Cesaréa y Cirilo.

⁶ H. Leclercq, "Pelerinages", *Dictionnaire de Archéologie Chrétienne et de Liturgie* XIV, 1939, cols. 65-176. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982.

⁷ A. Dupront, "Pèlerinage et lieux sacres", *Mèlanges en l'Honneur de Fernand Braudel. 2. Methodologie de l'Histoire et des sciences humaines*, Toulouse 1973, 190-206.

Este lugar, teñido con el doble martirio, bebió las cálidas corrientes de sus venas; estas arenas rociadas con su santa sangre, visitan ahora sus compatriotas, presentándoles en oración sus súplicas, sus votos, sus dádivas.

También acude aquí el habitante de la tierra extranjera, pues su fama recorrió todas las tierras, descubriendo que aquí se hallan los patronos del mundo, a quienes pueden rodear suplicantes.

Nadie, implorando favores, prodigó aquí en vano santas plegarias; de aquí, enjugadas sus lágrimas, se volvió alegre el suplicante, sintiendo que todo lo justo que pidió le había sido concedido.

Tan grande preocupación tienen por nuestros peligros estos patronos, que no dejan que nadie presente aquí en vano el leve susurro de su plegaria; la oyen y al instante la llevan al oído del Rey eterno.

Por esta razón, desde la misma fuente de las dádivas desciende a la tierra el río de dones abundantes, que reparan las enfermedades de los orantes con los remedios suplicados: nada negó jamás Cristo bondadoso a sus testigos.⁸

El peregrino, ya proceda del mismo entorno del santuario o de una región lejana, se dirige al lugar sagrado convencido de que obtendrá respuesta a sus plegarias; es probable que a cambio ofrezca algo, una dádiva, una promesa para el futuro,⁹ pero el mismo hecho de caminar hacia el lugar santo se convierte en un acto válido en sí mismo; un acto de culto donde el viaje es una especie de penitencia, un acto de expiación, una experiencia mística que se exterioriza como una aventura esencial de la vida religiosa del creyente.¹⁰

Prudencio ha mencionado en primer lugar a los habitantes de la ciudad y de su entorno como devotos que se acercan al lugar sagrado donde reposan los restos de los mártires; sin embargo, asociamos la imagen del peregrino con un viaje, un desplazamiento largo y lleno de peligros e incertidumbres. Un viaje hacia tierras lejanas, hacia Palestina hemos dicho antes, o en el recuerdo medieval un largo camino, hacia Chartres, Canterbury, Roma o Santiago de Compostela. Sin embargo, probablemente el viajero que llega desde una tierra lejana es una excepción en la *Hispania* tardoantigua. Cuando Prudencio alude a la visita de extranjeros a la tumba de Emeterio y Celedonio, en Calahorra (*Peristephanon* I, 10), quizás se refiere a individuos no residentes en la ciudad, procedentes de los alrededores o de ciudades vecinas no muy lejanas.¹¹ Por desgracia disponemos de una información muy reducida, y la única descripción de una peregrinación larga dentro de *Hispania*, la protagonizada por Fructuoso de Braga, procede ya de mediados del siglo VII, y aun en este caso queda la duda de si visitar Mérida, que es uno de los destinos que se citan, era el objetivo inicial del viaje.

Fructuoso se dirige desde *Gallaecia* hacia Cádiz, donde fundará unos monasterios. El contexto de la *Vita Fructuosi*,¹² donde se narra este periplo, parece aludir más a un cometido religioso, un fundador que tiene por objetivo fundamental instalar monasterios de acuerdo a un criterio determinado. Ahora bien, tan largo camino está jalonado de lugares santos y Fructuoso probablemente ordena sus jornadas de acuerdo a esas estaciones piadosas que han sustituido las mansiones del viajero clásico:

Un día que iba con otros compañeros de viaje por la región próxima a Egitania y se dirigía a Mérida, la maravillosa capital de la provincia de Lusitania, por devoción de la santa virgen Eulalia -para allí combinar los sagrados votos de su espíritu con los sacratísimos afectos de su corazón- con el propósito final de llegar a la isla situada en territorio gaditano (...) Un día san

⁸ Prudencio, *Peristephanon* I, 4-21. Las referencias de Prudencio están tomadas de la edición de A. Ortega, I. Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio. Edición bilingüe*, Madrid 1981.

⁹ Prostrado ante el mártir lo único imprescindible para la comunicación con él es la oración sumisa. Cf. M.J. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor 1993, 20.

¹⁰ V. & E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford 1978, 7-8.

¹¹ Cf. A.M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, 265.

¹² M.C. Díaz y Díaz (ed.), *La vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga 1974.

Fructuoso para colmar su devoción, marchó en barca desde la ciudad de Sevilla a la basílica de San Geroncio (*Vita Fructuosi* 11 y 13).

Es probable que estas dos visitas no fuesen sus únicos desvíos o paradas devocionales en tan largo viaje, y si la visita a estos lugares santos no fue el primer objetivo de Fructuoso, ello no impide que su experiencia nos sirva para ilustrar el modelo del peregrino de la época: Fructuoso emprende un viaje incierto, y la incertidumbre del camino es una de las características del peregrinaje. Nuestro viajero se encuentra al menos con dos problemas que afectaban a cualquiera que en la época se aventuraba a abandonar las seguridades de su entorno habitual. Por un lado, las inclemencias del tiempo, que hacían difícil cualquier viaje. En una ocasión, pasando de Lusitania a la Bética, el biógrafo narra que las lluvias caídas hacían difícil vadear un río, hasta el punto que el caballo que transportaba los códices de Fructuoso, y el muchacho que lo guiaba, fueron arrastrados por la corriente (*Vita Fructuosi* 12). Por otro, la inseguridad, que podía venir en forma de bandidos o rústicos violentos, como los que describe Valerio del Bierzo,¹³ o aquellos que en la práctica impedían las comunicaciones entre Zaragoza y Valencia;¹⁴ o su reverso, el viajero podía ser confundido con un bandido o un fugitivo, que es lo que le ocurre a Fructuoso, cuando un campesino le llenó de injurias, llegando a golpearlo, al confundirlo por sus vestidos vulgares y sus pies descalzos (*Vita Fructuosi* 11).

No en vano, el peregrino y el pobre miserable necesitado de atención que se mueve sin destino fijo están equiparados en la documentación de la época, por ejemplo en Valerio del Bierzo: *peregrinantes atque egentes, de hoc saeculo migrare...*¹⁵ El peregrino abandona las seguridades de su entorno y se adentra en los caminos sin control, donde se convierte inmediatamente en un extranjero, abandona su tarea cotidiana, aquella que le proporciona su sustento, para adentrarse en lo desconocido¹⁶. Es verdad que lo hace buscando una recompensa, una purificación o un cambio sustancial en su salud física o en su integración con la divinidad, pero ese objetivo final no le libra de las incertidumbres del itinerario.

Hemos de suponer que no todo es abandono, el peregrino es un viajero con una finalidad sagrada, Jerónimo ha recordado a Nepociano que los clérigos deben invitar a su mesa a *pauperes et peregrini*,¹⁷ y las instituciones eclesiásticas establecieron mecanismos para atender a quienes se embarcan en el viaje. La institución esencial la constituyen los hospitales de peregrinos, los *xenodochia*;¹⁸ sin embargo, sólo una referencia a esta institución es recordada en las fuentes hispanas, aquélla de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (VPE)¹⁹ que recuerda la fundación llevada a cabo por Masona, quien dotó a su fundación, dice el texto, de un rico patrimonio, asignando a su servicio *ministris vel medicis* (VPE V, III, 14), y que parece ubicarse extramuros de la ciudad en las proximidades de la basílica de la santa mártir Eulalia.²⁰ Sin embargo, instituciones semejantes debieron existir a lo largo de la geografía sagrada hispana.

¹³ *Ordo Querimoniae* 9, 1-13; *Replicatio sermonum* 7, 16-21 y 14, 16-19.. C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the Late Visigothic period*, Washington 1949.

¹⁴ Braulio de Zaragoza, *Ep.* 24. L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla 1975.

¹⁵ *Ordo querimoniae* 5, 34-35. Las evidencias se multiplican para etapas posteriores, y especialmente en las relacionadas con las rutas hacia Santiago de Compostela. Cf. L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago* I, 535; C. López Alonso, *La pobreza en la España Medieval*, Madrid 1986, 59.

¹⁶ P. Zumthor, *La Mesure du Monde. Représentation de l'espace au Moyen Age*, Paris 1993, 184.

¹⁷ *Ep.* 52, 5. D. Ruíz Bueno (ed.), *Cartas de San Jerónimo*, 2 vols., Madrid 1962.

¹⁸ O. Hiltbrunner, "Xenodochium", *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE)* IX, A2, 1487-1503. Para los ejemplos mejor conocidos de la Galia T. Sternberg, *Orientalium more secutus. Räume und Institutionem der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster 1991.

¹⁹ A. Maya Sánchez (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium (Corpus Christianorum, series latina 116)*, Turnholti 1992, sin duda la mejor edición, con una excelente introducción y aparato crítico.

²⁰ P. Mateos, "Identificación del xenodochium fundado por Masona en Mérida", en *IV Reunió d'Archeologia Cristiana Hispànica* (28-30 setembre / 1-2 octubre de 1992), Barcelona 1995, 309-316.

Eugenio de Toledo²¹ recuerda que junto al monasterio de Totanes, fundado por Eterio y Teudesinda, unos 4 kilómetros al sur de Toledo, había una hospedería y un asilo para peregrinos enfermos. Mérida y Toledo eran dos ciudades paradigmáticas en la *Hispania* visigoda, pero no hay por qué dudar que ciudades con reliquias importantes dispusiesen de instituciones semejantes. Cuando esas instituciones específicas no fueron creadas, los monasterios suplirían las funciones de hospedaje para los peregrinos. Su atención está sin duda incorporada entre las normas de hospitalidad recogidas por la Regla de Isidoro, la cual dedica su capítulo 23 a *De hospitibus*, y por la de Fructuoso que en su capítulo 9 (*De hospitibus suscipiendibus*) reconoce la distinción *hospitibus uel peregrinis*. Más adelante, en el capítulo 20, al legislar sobre la admisión de los conversos, indica que éstos residirán durante un año en una celda exterior, fuera del recinto de la clausura, y entre sus funciones allí está la de transportar colchones para *hospitibus siue peregrinis*, y servir agua caliente para sus pies. Mientras que la Regla Común, que parece moverse en un medio físico mucho más apartado, destina una parte de sus ingresos a la atención de *hospites et peregrini*, a quienes invita a compartir mesa con el abad.²² Los monasterios que en las fuentes aparecen asociados a algunos de los santuarios martiriales más conocidos es probable que cumpliesen, como tarea prioritaria, la de atender a los peregrinos que se acercaban allí.²³ En este sentido se puede aportar el testimonio de la fórmula novena de las llamadas *Formulae Wisigothicae*,²⁴ donde se recoge el modelo de una oblación que, en provecho de su salud y la de los godos y buscando *omniumque martirum patrocinia*, hace un rey a un mártir construyendo una iglesia y estableciendo un monasterio en el lugar que descansa el tesoro de sus reliquias (*sacrosancti uestri corporis thesauri*). Tal iniciativa va acompañada de una donación a costa de su patrimonio, una heredad cuyo fruto se destinará a la reparación y mantenimiento de la iglesia y el oficio eclesiástico, al mantenimiento de clérigos y monjes y también *pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperorum*. El carácter del documento impide saber el momento o el lugar de esta fundación, que además por su carácter formular podría ser el modelo de un acto varias veces repetido, pero en lo que ahora nos interesa parece claro que la construcción de una iglesia en el lugar de la tumba del mártir se asocia con un monasterio que cumple las funciones de atención a las necesidades del lugar santo, incluida la recepción de peregrinos. Por su parte los concilios visigodos, que se preocuparon de prohibir a los obispos que enajenasen los bienes de las iglesias, consideraron algunas excepciones entre ellas, precisamente, la de socorrer a las necesidades de los peregrinos.²⁵ Debemos considerar que cuando se trataba de viajes largos, y especialmente si el viajero se desplazaba físicamente disminuido, la estancia en el destino de peregrinaje no siempre sería reducida. El peregrino necesitaba en muchas ocasiones asistencia médica y la posibilidad de obtener un remedio inmediato no estaba garantizada. Las posibilidades de que no obtuviesen ningún tipo de curación era muy alta y las estancias de espera, o debidas a la imposibilidad del retorno, podían ser muy largas. Cuando el III concilio de Zaragoza de 691 advierte para que los monasterios no se conviertan en hospedería de seculares (c. 3) no hace mención alguna a peregrinos, pero es muy probable que estén incluidos entre aquellos que según el texto “causan diversas molestias a los monjes que allí sirven a Dios (...) Y, además, lo que es aún peor, por conceder a los extraños licencia para habitar dentro de los muros del monasterio, crece un grave abuso entre los monjes, por el cual degeneran de su vida para seguir los gustos del mundo y se separan de su propio monasterio con placentera fealdad”, por lo que establece que en el futuro se establezca una clara discreción sobre quién puede entrar dentro de los muros del monasterio y

²¹ Carmina X. F. Vollmer (ed.), *Fl. Merobaudi reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae. Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi* 14, Berlin 1984 (=1905).

²² La mejor edición disponible de estas Reglas monásticas del periodo visigodo en J. Campos, I. Roca, *Santos padres españoles. II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuosos. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid 1971.

²³ Cf. L.A. García Moreno, “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas”, *Habis* 24, 1993, 179-192, esp. 183-188.

²⁴ I. Gil (ed.), *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972.

²⁵ *Concilium Toletanum III*, a. 589, c. 3; *Concilium Toletanum IV*, a. 633, c. 38. G. Martínez Díez, F. Rodríguez (ed.), *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid 1992, incluye Toledo III a Toledo X.

quiénes deben, en el mejor de los casos, ser recibidos en una hospedería exterior. En cualquier caso queda clara la imagen de los monasterios como un lugar constantemente frecuentado por seglares de paso, que encajaría, en el contexto del concilio zaragozano, con la indudable afluencia que la fama de sus mártires atraería a la ciudad.²⁶

Instituciones como la de Mérida, o la de Toledo implicaban por lo tanto una afluencia de peregrinos no pertenecientes a la misma comunidad. El monje Nancto dice haber llegado a Mérida como peregrino ante la mártir Eulalia, aunque el motivo de su desplazamiento desde Africa a *Hispania* no fuese necesariamente ese (*VPE* III, 3-8). En el caso del que sería obispo de la ciudad, Paulo, médico griego llegado a la ciudad casi con seguridad con alguna embarcación de mercaderes orientales, su condición de peregrino, recordada en las *Vitas* (IV, II, 74), quizás sólo se refiera a su acercamiento a la basílica de Eulalia, que visitaría todo extranjero que llegase a la ciudad. Estas visitas a los lugares de peregrinación de cualquier ciudad a la que se arribase formaban parte de la ideología religiosa de la época. Martín de Dumio recomienda a los fieles que visiten las iglesias y los lugares de veneración de los santos (*loca sanctorum*) para adorar a Dios, y entre las actividades que se pueden realizar en domingo incluye viajes breves, especialmente si se realizan para alguna obra positiva, entre ellas de nuevo *ad loca sancta ambulare*.²⁷ Tal recomendación probablemente era seguida con especial atención por los viajeros curiosos, deseosos de acaparar el mayor número posible de protecciones celestiales ante las incertidumbres de sus viajes.

Estas visitas serían más abundantes en el caso de los mismos habitantes de las localidades donde se veneraban reliquias, o de aquellos que se movían en su entorno. La población campesina directamente implicada en la producción difícilmente podría plantearse un viaje largo, esto contando con que tuviese libertad de movimiento. Los pocos ejemplos hispanos de peregrinos individualizados no son suficientemente significativos, ni siquiera lo son casos mejor conocidos como el de Tours para la segunda mitad del siglo VI. Allí, sobre casi 300 peregrinos documentados por su obispo Gregorio, en torno al 75% proceden de fuera de la región del Tourane, pero es evidente, en este caso, el carácter propagandístico del autor, interesado en recordar lo atractiva que su ciudad era para los peregrinos de regiones lejanas, sin olvidar que el 59% de ellos son eclesiásticos o laicos distinguidos. En cualquier caso 9 de cada 10 peregrinos viene de la Galia central, de la periferia de Tours en un radio no superior a 200 kilómetros.²⁸ Y aquí se manifiesta un segundo aspecto del problema. Sin duda el peregrino se justifica porque tiene un lugar al que peregrinar, pero en su reverso los lugares de peregrinación necesitan la afluencia de viajeros devotos, y para conseguirlos es necesaria una propaganda atractiva.

La hagiografía y los elogios de ciudades²⁹ son dos géneros complementarios en la antigüedad tardía, llegándose, en el caso de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, a confundirse.³⁰ De hecho, la posesión de un mártir ciudadano, aunque fuese necesaria una *inventio*,³¹ o simplemente

²⁶ Las actas de este concilio no fueron recogidas en la 'Hispana' ni en ninguna otra colección canónica, lo que las rodea de una problemática muy particular, cf. J. Orlandis, D. Ramos Lisson, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, 467-469. El texto puede consultarse en J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

²⁷ *De correctione rusticorum* 18. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenensis. Opera omnia*, New Haven 1950.

²⁸ R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985, 250; *Id.*, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, 116-125.

²⁹ Cf. J.C. Picard, "Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin Ier d'Italie", en *Hagiographie, cultures et sociétés. Ixe-XIe siècles* (Actes du Colloque, Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, 455-469; B. Croke, "City Chronicles of Late Antiquity", en G. Clarke (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Sidney 1990, 165-203.

³⁰ Eulalia es citada 29 veces en el texto, y la asociación entre la mártir, la ciudad y sus obispos es el eje argumental de su desarrollo. Cf. C. Chaparro Gómez, "Significado de las *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*: Lectura desde sus fuentes", en *Humanitas. In honorem Antonio Fontán*, Madrid 1992, 339-349; I. Velázquez, "¿Hagiografía versus Prosopografía? En torno a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*", en F. Sojo Rodríguez (Coord.), *Studia philologica varia in honorem Olegario García de la Fuente*, Madrid 1994, 497-506.

³¹ Más necesarias cuanto que algunas zonas apenas habían contado con un mártir propio. Es el caso de la Septimania dentro del reino visigodo, que se vio obligada a "importar" santos desde la vertiente meridional de los Pirineos. Cf. E.

de reliquias de mártires, no importaba si éstas eran traídas de lejos,³² se convirtieron muy pronto en tópicos dentro de las *laus urbis*.³³ En buena medida ambos géneros, y su confluencia, buscan un objetivo común: la captación de clientelas, de peregrinos, la promoción del lugar. Se hace atractivo un lugar al santificarlo con las reliquias del mártir, del hombre santo; la ciudad que lo acoge se siente protegida y capaz de dar protección.³⁴ En el elogio que Prudencio hace a los mártires de Zaragoza, alaba a la ciudad por el número de sus mártires:

Pocas ciudades se sentirán dichosas con un solo testigo de Cristo, con tres o con dos; algunas, quizás con cinco, que en otro tiempo ofrecieron ellas como víctimas.

Tú, Zaragoza, apasionada por Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo 18 santos.

Tú sola preparaste al señor para ir a su encuentro, las más copiosas comitivas de mártires; sola tú, tan rica en piedad, gozas de extensa gloria luminosa.

Apenas la madre populosa del mundo púnico, apenas la misma Roma, asentada en su trono, son capaces de superarte a ti, gloria nuestra, en semejantes dádivas.

La sangre sagrada, inmolada en todas nuestras puertas, arrojó fuera la raza de los demonios envidiosos y ahuyentó las tinieblas de la ciudad purificada.

Ya no se oculta en su interior el horror de las sombras, pues esa peste debelada ha huido de tu pueblo (la idolatría); Cristo habita en todas tus plazas, Cristo está presente en todas partes (*Peristephanon* 4, 49-72).

Zaragoza, gracias a sus mártires se siente protegida de la maldad de los demonios. Como anota Roberts³⁵ los mártires y sus tumbas son torres y murallas encerrando espacios sagrados. Los mártires son, además, avales para cuando la ciudad tenga que rendir cuentas ante el Señor, sus nombres anotados en el libro del cielo serán leídos el día de la justicia: “Un ángel recordará entonces, delante del Padre y del Hijo, a los dieciocho santos que por el derecho de su sepulcro, ejercen el patronazgo sobre esta sola ciudad” (*Peristephanon* 4, 173-176). La ciudad será juzgada como un sujeto más, y sus mártires serán sus defensores. Esta defensa también es entendida en un sentido físico. Durante el siglo V Eulalia defendió Mérida de sus enemigos: en el 429 el suevo Heremigario murió ahogado en el río Anas después de haber injuriado a la mártir, y en el 456 el godo Teodorico fue disuadido por los prodigios de Eulalia cuando se disponía a saquear la ciudad.³⁶ Algo parecido cuenta Gregorio de Tours en el caso de Zaragoza, cuyos habitantes en el 531, sitiada la ciudad por los reyes francos Childeberto I y Lotario I, cantando salmos sacaron en procesión alrededor de las murallas la túnica de San Vicente, y los sitiadores asustados se

Delaruelle, “La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l’époque Wisigothique”, *Anales Toledanos* III (Toledo 1971), 16.

³² Es el caso de las reliquias de Martín de Tours que el desconocido rey suevo Chararico habría hecho llevar a Braga en torno a 550 (Gregorio de Tours, *Vita Martini* I, 11), convirtiéndose en un importante centro de culto, y poder, esencial para entender la posterior evolución del reino suevo de *Gallaecia*. Sobre este acontecimiento y su asociación temprana con peregrinaciones hacia el Noroeste hispano se puede ver A. Ferreiro, “The Cult of Saints and Divine Patronage in *Gallaecia* before Santiago”, en M. Dunn y L.K. Davidson (ed.), *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages. A Book of Essays*, New York and London 1996, 3-22. Quizás como una manera de desbancar precedentes y poco aconsejables peregrinaciones locales que podrían haber provocado anteriormente la hipotética llegada -real o inventada- de los restos de Prisciliano y sus compañeros ejecutados en Treveris. Cf. L. Duchesne, “Saint Jacques en Galice”, *Annales du Midi* 12, 1900, 145-180; recientemente C. Cardelle de Hartmann, “El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?”, *Habis* 29, 1998, 269-290, esp. 273. Hay que anotar que ya unos años antes en el 523 el papa Vigilio había enviado a Braga, a petición de su metropolitano Profuturo algunas reliquias de apóstoles y mártires (*Ep. Ad Profuturum* 5. PL 84).

³³ M.J. Roberts, *Poetry and the Cult*, 28.

³⁴ J. San Bernardino, *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d.C.)*, Écija 1996

³⁵ *Poetry and the Cult*, 190.

³⁶ Hidacio, *Chronica* 80 y 175. R.W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford 1993.

retiraron.³⁷ Un recuerdo de este capítulo parece encontrarse en el empeño mostrado por Leovigildo en arrebatar al obispo Masona de Mérida la túnica de santa Eulalia, con la intención de trasladarla a Toledo (*VPE* V, VI, 46-98), y conseguir así su protección para la capital.³⁸ La misma protección que busca Wamba cuando en la puerta de las murallas de Toledo hace colocar una inscripción en la que invoca a sus mártires.³⁹

Ese poder protector se asocia especialmente a la jerarquía eclesiástica de la ciudad, celosos guardianes de los sagrados restos. Los obispos buscarán la manera de imponerse a cualquier otro competidor en el control de los lugares con reliquias.⁴⁰ El canon 18 del concilio de Epaona, celebrado en 517 y recogido en la *Hispana*,⁴¹ había establecido *Sanctorum reliquiae in oratoriis uillarebus non ponantur*, salvo que hubiese una iglesia próxima cuyos clérigos pudiesen hacerse cargo del oficio. Se trata de una medida más entre aquellas que en el sur de la Galia habían pretendido que las festividades solemnes sólo pudiesen celebrarse en las ciudades.⁴² En el 561 el concilio I de Braga (c. 19) había denunciado a los presbíteros que se atrevían a consagrar iglesias. Los oratorios e iglesias privadas fueron a la postre plenamente reconocidos, siempre que aceptasen la disciplina episcopal y, como muestra la epigrafía cristiana de *Hispania*, desde mediados del siglo VI las fundaciones de iglesias con deposición de reliquias aparecen asociadas a la figura episcopal.⁴³

El lugar de destino debe reforzar su significado por medio de mitos, historias y leyendas sagradas;⁴⁴ pero igualmente importantes, y visualmente fundamentales, son las estructuras simbólicas, en especial las de tipo arquitectónico, en torno a su tumba o su reliquia.⁴⁵ Muy pronto sobre las tumbas de los mártires se levantaron iglesias de celebración litúrgica; las *memoriae* de las mártires y las *basilicae* a ellos dedicadas dejan de diferenciarse, los términos llegan a confundirse. En Alcalá de Henares (*Passio Iusti et Pastoris* 7) los fieles habrían levantado dentro de una misma basílica un altar para cada uno de sus dos mártires,⁴⁶ construcción que ya se había arruinado a principios del siglo V, cuando el obispo de Toledo, Asturio, por una inspiración divina

³⁷ *Historia Francorum* III, 29. B. Krush, W. Lewison (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 1, 1, Hannover, 1951. Las reliquias de Vicente parecen haber sido especialmente propicias como elemento protector. Hidacio (*Chronica* 79) da a entender que habría protegido a la ciudad de Sevilla del vándalo Gunderico. Testimonio recogido igualmente por Isidoro de Sevilla (*Historiae* 73. C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León 1975), según el cual Gunderico murió en Sevilla, arrebatado por el demonio, por castigo divino después de haber asaltado la basílica del mártir en la ciudad. Capítulo que parece parejo al narrado por el mismo Isidoro (*Historia* 48) en relación a la actuación y castigo de Agila en Córdoba, al profanar la iglesia y el sepulcro del mártir Acisclo.

³⁸ Este capítulo parece uno más de la pugna que ambas ciudades mantenían por ver reconocida su preeminencia dentro del reino. Toledo era la residencia real y por tanto la capital visigoda, Mérida reclamaba su pasado, había sido la residencia del vicario de *Hispania*, y su antigüedad como metrópoli. Sobre esta pugna, así como sus motivaciones e implicaciones, se puede ver R. Collins, "Mérida and Toledo: 550-585", en E. James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 189-219.

³⁹ *Erexit, fautore Deo, rex inclutus urbem / Wamba Suae celebrem protendens gentis honorem. / uso, sancti Domini, quorum hic praesentia fulget, / hanc urbem et plebem solito seruata fauore*. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1942, n^o 361, correspondería a los años 672-680.

⁴⁰ C. Godoy, "Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les relíquies dels màrtirs", en J. Padró et al. (ed.), *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona 1993, 889-899.

⁴¹ G. Martínez Díez, F. Rodríguez (ed.), *La colección canónica Hispana. IV. Concilios galos, concilios hispanos: primera parte*, Madrid 1984.

⁴² Cf. C. Godoy Fernández, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995, 78-79.

⁴³ Y. Duval, "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne Romaine, Visigothique (et Byzantine)", *Antiquité Tardive* 1, 1993, 173-206, esp. 179-180.

⁴⁴ V. & E. Turner, *Image and pilgrimage*, 10.

⁴⁵ J.B. Ward-Perkins, "Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church", *Journal of Theological Studies* 17, 1966, 20-38. Para una época posterior es sugerente R. Ousterhout, "Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage", en R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of pilgrimage*, Urbana and Chicago 1990, 108-124.

⁴⁶ La construcción de un altar, móvil o fijo, se asoció desde una etapa muy temprana con el lugar donde reposaban los restos del mártir. Cf. J.A. Íñiguez, *El altar cristiano. I. De los orígenes a Carlomagno (S. II-año 800)*, Pamplona 1978, esp. 64-71.

según su biógrafo, descubrió el sepulcro.⁴⁷ Las iglesias catedrales empiezan a incorporar altares secundarios dedicados a mártires y santos, llegando a alterar su morfología en función de las nuevas necesidades litúrgicas, dando lugar por ejemplo, como anota Cristina Godoy,⁴⁸ a la presencia de contracoros en el caso de muchas iglesias hispanas.

Entre los ejemplos conocidos en las fuentes hispanas quizás pueda anotarse el testimonio aportado por la pasión de San Vicente, procedente de Valencia y elaborada muy posiblemente a finales del siglo IV:

... los cristianos, que se alegraban todos de que les hubiera tocado un mártir (...) Su santo cuerpo venerable y bienaventurado para todos, despreocupado ya de los honores de un monumento sepulcral, fue trasladado desde allí a una pequeña iglesia. Después en la iglesia catedral es enterrado San Vicente bajo un altar; este lugar consagrado a Dios por la piedad y venerable por las reliquias, lo glorificó al ser él glorificado. Así el haberse producido el traslado de sus reliquias a muchos lugares sirvió para acrecentar más su culto. Se ganó la veneración de muchos, de tal modo que cuantos más lugares consagra, más ampliamente es glorificado.⁴⁹

En este caso se trata de un santo cuyas reliquias parecen haberse distribuido muy ampliamente,⁵⁰ pero Valencia construyó su nueva identidad como ciudad cristiana en torno a su figura.⁵¹ Igual que Mérida, desde una época muy temprana si atendemos al relato de Prudencio,⁵² la habría construido en torno a Eulalia,⁵³ y Tarragona recordando a Fructuoso y sus compañeros martirizados en el anfiteatro de la ciudad.⁵⁴ Sin olvidar Toledo que une su condición de *urbs regia* visigoda con su establecimiento como sede metropolitana, todo ello asociado a su santa mártir Leocadia.⁵⁵ Este aspecto es importante para entender la importancia que la figura del mártir *quasi*-deificado va a tener en la configuración de la topografía y de la autoidentificación que las ciudades cristianas van a alcanzar en la antigüedad tardía. Los lugares sacralizados por la presencia de reliquias y la afluencia de peregrinos se van a convertir en los puntos de referencia esenciales en la

⁴⁷ Ildelfonso de Toledo, *De viris illustribus* 1. C. Codoñer Merino, *El "De viris illustribus" de Ildelfonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1972. No entramos en la historicidad del relato sobre Asturio, ni en la oportunidad de su inclusión por parte de Ildelfonso; la única referencia a él, aparte ésta, son las actas del concilio de Toledo del año 400, donde firmó como obispo de la ciudad.

⁴⁸ *Arqueología y liturgia*, 51-53 y 70-87.

⁴⁹ *Passio Uincentii* 22 y 27. Las referencias del Pasionario hispánico proceden de la edición y traducción de P. Riesco Chueca, *Pasionario Hispánico (Introducción, Edición Crítica y Traducción)*, Sevilla 1995. Sigue siendo igualmente útil la edición de A- Fábrega Grau, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, 2 vols., Madrid-Barcelona 1953-1955.

⁵⁰ Vicente fue el más celebre y difundido de los mártires hispanos. Cf. C. García Rodríguez, *El culto de los santos*, 257-278; P. Castillo Maldonado, "El culto del mártir Vicente de Zaragoza en el norte de Africa", *Florentia Illiberritana* 7, 1996, 39-52.

⁵¹ La arqueología parece ir sacando a la luz algunos de los elementos de esta fisonomía urbana cristiana. Cf. R. Soriano, "Las excavaciones arqueológicas de la Cárcel de S. Vicente", *Saguntum* 27, 1994, 173-186; *id.* "L'edifice cultique de la prison de Saint Vicent à Valence/Espagne", en *Akten des XII Internationalen Kongress für Christliche Archäologie*, Bonn 1995, 1193-1203..

⁵² Los versos del *Peristephanon* 3, 186-215 parecen insinuar la pronta construcción de un lujoso altar en su honor. Sobre la credibilidad de este pasaje se puede ver J. San Bernardino, "Eulalia emeritam suam amore colit: Consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3.186-215)", *Habis* 27, 1996, 205-223. J. Arce, "Prudencio y Eulalia", *Extremadura arqueológica* 3, 1992, 9-14. Sobre el mismo particular, A.M. Palmer, *Prudentius*, 268-277, quien considera que el autor difícilmente de atrevería a inventar lo que los contemporáneos podían comprobar con facilidad.

⁵³ P. Mateos Cruz, "El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (Siglos IV-VI)", *Extremadura Arqueológica* 3, 1992, 57-79; *id.*, *Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo (Anejos de Archivo Español de Arqueología XIX)*, Madrid 1999.

⁵⁴ C. Godoy, M. Dels S. Gros, "L'oracional hispànic de Verona y la topografía cristiana de Tarraco a l'Antiguitat tardana", *Pyrenae* 25, 1994, 245-258.

⁵⁵ I. Velázquez, G. Ripoll, "Toletum, la construcción de una *urbs regia*", en G. Ripoll, J.M. Gurt (ed.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona 2000, 521-578, esp. 546-571.

geografía tardoantigua, en torno a ellos se reordenará toda una topografía sagrada, con una nueva concepción del espacio y las distancias.⁵⁶ Y muy pronto, de forma paralela, se diseñará una jerarquía de poder asociada a estos lugares, obispos, nobles y reyes⁵⁷ competirán por proteger y ser protegidos, por alcanzar una especial relación con el lugar, una asociación que haga más evidente su poder ante sus súbditos y ante sus iguales competidores.⁵⁸

Con todo, nos interesa de modo especial cuál es la motivación y el comportamiento del peregrino. En primer lugar hemos de asumir que el peregrino se mueve por causas religiosas, honrar a un mártir, un santo intermediario privilegiado con Dios, pero más accesible porque “they also remained men’s kin”.⁵⁹ Una muestra de “fe, sumisión y deferencia hacia los santos”,⁶⁰ a cuya tumba se acude a rezar a la búsqueda de un beneficio para el alma. “Quien desee subir al reino eterno del cielo, acuda acá sediento”, recomienda Prudencio (*Peristephanon* 8, 7-8) al elogiar el lugar en que fueron mancillados los mártires de Calahorra. Allí obtiene el peregrino un rédito para la vida eterna como se recuerda en la pasión cordobesa de San Zoilo:

... al venerar con devoción cada año las victorias de los santos alcanzadas en los martirios y al visitar con frecuencia las tumbas que tenemos entre nosotros, rendimos el tributo merecido a estos mismos santos y nos ganamos por ello el apoyo para el premio eterno.⁶¹

Aunque ni el hagiógrafo ni el mártir deben olvidar que el benefactor último es Dios y no el mártir. Agustín había insistido en que las ofrendas que se hacen en las iglesias de los mártires se hacen a Dios,⁶² lo que es recogido casi en los mismos términos por Isidoro de Sevilla.⁶³ A pesar del fervor por su santo Emiliano, Braulio, después de describir los prodigios que se realizan ante su tumba, apostilla sobre “la intensa felicidad que experimentan en el cielo los Santos, ante cuyos sepulcros realiza tales portentos el Señor Todopoderoso” (*Vita S. Aemiliani* 31). Y la tardía pasión de Cucufate de Barcelona recuerda a los fieles que lo que se manifiesta por medio del santo es el poder de Dios (*Passio Cucufatis* 12), igual que los apóstoles se lo recordaban a los primeros conversos.

Pero muy frecuentemente se buscaba un auxilio para el cuerpo. Entre los peregrinos que llegan a Tours el alivio para el sufrimiento físico, la enfermedad del cuerpo o del espíritu, parece ser la motivación de un 81% de los casos documentados, mientras que sólo el 19% restante parecen llegar por exigencias de la fe.⁶⁴ La “propaganda” de los relatos hagiográficos ofrece consuelo para el alma,

⁵⁶ S. MacCormack, “Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity”, en R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of pilgrimage*, Urbana and Chicago 1990, 7- 40. Para las transformaciones hispanas ver L.A. García Moreno, “La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía”, *Archivo Español de Arqueología* 50-51, 1977-78, 311-321; X. Barral, “Transformations de la topografía urbana a l’Hispania cristiana durant l’antiguitat tardana”, en *II Reunió d’Arqueologia Paleocristiana Hispànica* (Montserrat, 2-5 novembre 1978), Barcelona 1982, 105-132. Interesantes consideraciones sobre algunos problemas metodológicos en J.M. Gurt, G. Ripoll, C. Godoy, “Topografía de la antigüedad tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo”, *Antiquité Tardive* 2, 1994, 161-180, con abundante bibliografía. El conocimiento actual de las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía es muy desigual; un panorama regional así como casos concretos individualizados pueden verse en L. García Moreno, S. Rascón Marqués (ed.), *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía* (*Acta Antiqua Complutensia* I), Alcalá de Henares 1999.

⁵⁷ Un aspecto particular de interés es la utilización que los reyes, en este caso visigodos, harán del género hagiográfico como elemento de legitimación y propaganda política. Cf. J. Fontaine, “King Sisebut’s *Vita Desideri* and the Political Function of Visigothic Hagiography”, en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford 1980, 93-129; J.C. Martín, “Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto”, *Habis* 29, 1998, 291-301.

⁵⁸ F. Cardot, *L’espace et le pouvoir. Etude sur l’Austrasie mèrovingienne*, Paris 1987, 203.

⁵⁹ R. Markus, *The end of Ancient*, 22.

⁶⁰ R. Van Dam, *Saints and their miracles*, 126.

⁶¹ *Inuentio corporis beatissimi martiris Zoili* 2.

⁶² *De civitate Dei* 8, 27. S. Santamarta, M. Fortes, *Obras Completas de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios (Iº)*, Madrid 1987.

⁶³ *De ecclesiasticis Officiis* I, 25. *Corpus Chistianorum. Series latina* 113, Turnhout 1989.

⁶⁴ L. Pietri, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d’une cité chrétienne*, Roma 1983, 563-567, y más ampliamente 521-599 (Chapitre VII: “La cité du pèlerinage Martinien”), donde estudia todas las implicaciones de la

pero muy frecuentemente parece que ante todo quiere redimir la angustia de la enfermedad,⁶⁵ como se recuerda en el relato laudatorio de Torcuato y sus compañeros, procedente de la *Hispania meridional* y que en su forma actual parece redactado a mediados del siglo VIII:

Cualquier enfermo que llegue con piadosa devoción a sus sagrados y santos sepulcros es sanado por el auxilio indefectible de los santos confesores. Pues expulsan demonios de los cuerpos poseídos y con su intercesión devuelven a los ciegos la vista que perdieron y todos los que solicitan su auxilio, para lo que sea, lo consiguen inmediatamente del cielo, con tal que lo pidan con fe (*Passio Torquati* 9).

En el siglo anterior se había construido la tradición sobre la vida de San Emiliano, quien habría desarrollado su tarea misionera y su vida dedicada a Dios y a los humildes en las montañas del actual territorio riojano. Braulio, el obispo de Zaragoza, fue el gran divulgador de sus prodigios, y desde Toledo Eugenio invita a sus lectores a peregrinar a la iglesia construida sobre su tumba:

Quien de penas, de culpas triste vida. O de fiebre mortal se ve oprimido, a este templo recurra presuroso, y deponiendo angustias tendrá alivios. / En él triunfa Millán, que es vida, padre, esperanza, y tutela de afligidos, a cuyo imperio la infernal Serpiente deja antiguos humanos domicilios. / La piel sacude pestilente lepra; luz halla el ciego, pasos el tullido, la muerte vida, la dolencia amparo, sirviendo la salud al sacrificio.⁶⁶

Esquema que se repite, al fin y al cabo, en la mayoría de las pasiones y relatos hagiográficos conservados en toda la cristiandad tardoantigua, contruidos precisamente para un público ansioso por encontrar, ante todo, soluciones a sus temores cotidianos e inmediatos.⁶⁷ Evidentemente, en todas estas narraciones el éxito de la petición está sujeto a la fe con la que se pide, a los méritos adquiridos, probablemente también a la calidad de la enfermedad que se pretende sanar. La mayoría de los peregrinos que acuden a la tumba de San Martín en Tours son posesos, a los que siguen lisiados y paralíticos. Es probable que los primeros encontrasen más fácilmente remedio a sus males. Jerónimo recuerda que ante el sepulcro de San Juan Bautista, en Sebaste, “pudo contemplar cómo los démones rugían entre tormentos varios, cómo ante los sepulcros de los santos daban los hombres aullidos de lobo, ladraban como perros, bramaban como leones, silbaban como serpientes, mugían como toros” (*Ep.* 108, 13). La pasión de Santa Eulalia de Mérida recuerda que “a su sepulcro llegan posesos y son curados”.⁶⁸ Braulio, en referencia a Emiliano, dice que sería demasiado amplio enumerar “cuántos ciegos recobraron la vida ante su sepulcro, cuántos posesos quedaron limpios, o cuántos enfermos de dolencias diversas fueron curados desde el momento de la muerte del santo hasta nuestros días”.⁶⁹ En cualquier caso

ciudad como centro de peregrinaje, en el que sin duda es el ejemplo mejor conocido del Occidente tardoantiguo. Recientemente B. Beaujard, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris 2000, 455-510 (“Le culte des saints dans la cité”).

⁶⁵ Cf. R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, New York 1995, 59-99, quien valora que la búsqueda de la curación es el motivo exclusivo del viaje probablemente para 9 de cada 10 peregrinos, lo que está íntimamente asociado a los mismos conceptos de medicina y salud, así como a la ineficacia manifiesta de las terapias disponibles.

⁶⁶ *De basilica sancti Aemiliani*, *Carmen* IX. A pesar de ciertas libertades en la lectura recogemos la traducción en endecasílabos que a primeros del siglo XVII hizo E. Gerardo Lobo, en la transcripción de J. Oroz, “*Sancti Bravlionis caesaraugustani episcopi. Vita sancti Aemiliani*”, *Perficit. Publicación mensual de estudios clásicos* IX (119-120), 1978, 223.

⁶⁷ Cf. A. Rousselle, “Paulin de Nole et Sulpice Sévère, hagiographes, et la culture populaire”, en J.C. Schmitt (dir.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris 1983, 27-43, quien cree que los textos hagiográficos están contruidos para un público masivo, de tipo campesino con unas exigencias religiosas muy precisas y tangibles.

⁶⁸ *Passio Eulalie Emeritensis* 19.

⁶⁹ *Vita S. Aemiliani* 28. En los capítulos siguientes describe Braulio algunos de estos prodigios individualizados, especialmente el de una anciana coja y ciega, que ungida ante la tumba consiguió ver y andar (c. 30); y el de una niña de 4 años que enferma muere camino de su oratorio, sus padres la dejan ante el sepulcro y al cabo de tres horas la

los textos tiene claro que todos aquellos que aspiren a la curación deben acudir “con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta”.⁷⁰

Debemos asumir que no todos viajan a la búsqueda de una curación para una enfermedad, sea esta física o mental. Los peregrinos buscan consuelo para el alma, méritos para el cielo, intercesión; otros simplemente alimento. La celebración de los mártires fue construyendo un calendario plagado de festividades, con ocasión de cada una de éstas su lugar de culto se llenaba de fieles, y junto a los devotos creyentes se congregaban profesionales de la limosna, pobres y pedigüños que iban siguiendo una ruta festiva a la búsqueda de la especial generosidad de clero y peregrinos en tan señalada ocasión y lugar.⁷¹ Práctica que es puesta en evidencia tan pronto como en el año 396, cuando un concilio celebrado en Nimes advierte sobre aquellos que se aprovechaban de la caridad de las iglesias aparentando ser peregrinos (c. 5), advirtiendo que cuando un clérigo viaje, sea cual sea el motivo, y se debe incluir aquí el de peregrinación, lleve consigo una carta de su obispo (c. 6).⁷²

Llegados a su destino, “un nuevo Eliseo, cuyos huesos muertos dan vida a miembros sin ella”,⁷³ los peregrinos participan de un cúmulo de rituales. Evidentemente participan de la solemnidad de las conmemoraciones litúrgicas, que muy pronto elaborarían himnos adaptados a la celebración de cada uno de los santos o mártires.⁷⁴ Es probable que los himnos de Prudencio tuviesen ya esta finalidad, como punto de partida de lo que luego sería el pasionario mozárabe,⁷⁵ y su proliferación debió de dar lugar a algunos abusos, lo que justificaría la prohibición de componer esta clase de himnos recogida por el canon 12 del concilio I de Braga, celebrado en el 563.⁷⁶ Pero del canon 14 del IV concilio de Toledo celebrado en el 633, se desprende que, además de himnos y usos litúrgicos específicos, existía una misa de santos diferenciada de la de los domingos: *...in misa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum...* Celebración que podía sustituirse por una misa común donde se hacía un recuerdo ejemplar de la vida del santo, que incluiría la propaganda particular referida a sus prodigios, o a los prodigios que Dios realizaba en aquel lugar por su mediación. Este es el objeto confesado por el obispo Braulio, de la redacción de su *Vita Sancti Aemiliani*:

encuentran jugando junto al mantel del altar (c. 31). En ambos casos los peregrinos acuden de dos lugares (*locus Banonico* y *locus Prato*) próximos al oratorio. L. Vázquez de Parga (ed.), *Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita S. Emilianii. Edición crítica*, Madrid 1943.

⁷⁰ *Passio Uicenti Sabine et Christete* 12.

⁷¹ Gregorio de Tours evoca la numerosa presencia de pobres en torno a los lugares santos, quienes llegan a la ciudad en las grandes fiestas con la esperanza de recolectar limosnas, no buscando el consuelo del mártir. Cf. L. Pietri, *La ville de Tours*, 563, n. 143, donde recoge numerosas referencias; M. Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México 1988, esp. 30-36; P.C. Díaz, “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania visigoda*”, en F.J. Lomas, F. Devís (ed.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz 1992, 159-177.

⁷² J. Gaudemet (ed.). *Conciles Gaulois du IV^e siècle (Sources Chrétiennes 241)*, Paris 1977. A partir del mundo carolingio, precisamente cuando el estatus legal del peregrino empezaba a ser fijado, las denuncias sobre la honestidad de los peregrinos, de algunos de ellos al menos, fueron cada vez más frecuentes, alcanzando su punto culminante en los siglos XI y XII. Sobre este particular G. Constable, “Opposition to pilgrimage in the Middle Ages”, *Studia Gratiana* XIX, 1976, 123-146.

⁷³ Braulio, *Vita S. Aemiliani* 31, donde la mención del Eliseo no deja de ser una chocante evocación pagana. Cf. P. Brown, *Le culte des saints*, 95-112, donde analiza la figura de los mártires como muertos especiales, y la capacidad de sus cuerpos para irradiar esos poderes superadores de la muerte.

⁷⁴ B. De Gaiffier, “La lecture des Actes dans la prière liturgique en Occident. A propos su passionnaire hispanique”, *Analecta Bollandiana* 72, 1954, 134-166, C. Godoy, “Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad tardía en *Hispania*”, *Pyrenae* 29, 1998, 161-170., esp. 165-167.

⁷⁵ Cf. R. Guerreiro, “Un archétype ou des archétypes du Passionnaire hispanique? Prudence et le métier d’hagiographie”, en *De Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, vol. I, Paris 1992, 15-27.

⁷⁶ Según J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romana y visigoda*, Roma 1955, 374-376, quizás, dado el contexto, en un intento de poner freno a la difusión de los himnos priscilianistas mencionados por Agustín (*Ep.* 237).

... he compuesto, según mi capacidad y en un estilo sencillo y claro, en armonía con lo que corresponde en semejante materia, un libro acerca de la vida de dicho santo. Lo he escrito breve, con el fin de que puedan leerlo con suma rapidez en la solemnidad de su Misa (*Praef.* 2).

En los días de su conmemoración el peregrino participaría de las ofrendas rituales y de las procesiones que recorrían el entorno de la basílica del mártir, o las calles de la ciudad, cuando su emplazamiento era urbano.⁷⁷ Cuando la tradición había guardado memoria es probable que se buscara reproducir el itinerario que el mártir o mártires habían seguido hasta el cadalso, camino de peregrinación que culminaría en la tumba del santo en lo que sería una adecuación entre arquitectura y liturgia estacional.⁷⁸ Éste puede ser el caso de Tarragona, donde las fuentes literarias y la información arqueológica parecen corroborarlo,⁷⁹ y quizás el de Barcelona, donde la interpretación del complejo episcopal da pie a suponer una ordenación de espacios cuya finalidad última era facilitar al peregrino el ritual de aproximación al mártir, incluyendo la obtención de agua bendita.⁸⁰

Conocemos con cierto detalle de qué manera el pueblo cristiano daba forma a su expresividad religiosa en el caso de Mérida.⁸¹ No es una descripción particular de las ceremonias dedicadas a su mártir tutelar, Eulalia, pero se puede hacer una reconstrucción tipo de su desarrollo. El concilio III de Toledo del 589 advierte como “debe extirparse radicalmente la costumbre irreligiosa que suele practicar el pueblo en las fiestas de los santos, de modo que las gentes que deben acudir a los oficios divinos se entregan a danzas y canciones indecorosas (*saltationibus et turpibus invigilent canticis*), con lo cual no sólo se dañan a sí mismos, sino que estorban a la celebración de los oficios de los religiosos” (c. 23). Es evidente en el texto el carácter popular y callejero de estas conmemoraciones. Casi simultáneamente Liciniano de Cartagena, en carta al obispo Vicente de Ibiza, se queja de que una parte de los fieles no participa en los oficios religiosos porque se distraen en *ballare, saltare, et membra a Deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamare*.⁸² El texto es tan expresivo que no necesita ser traducido y recuerda a las actitudes que a finales del siglo VII denuncia Valerio del Bierzo, cuando acusa a un tal Justo, ordenado clérigo en su lugar para atender la iglesia de una gran familia propietaria, quien en lugar de cantar himnos de alabanza al señor:

Olvidándose de sus órdenes, erróneamente recibidas, a la manera vulgar da vueltas en obsceno remolino de inmodestia teatral, mientras balancea sus brazos del mismo modo y saltando da vueltas con sus lascivos pies, girando con insolentes pasos al ritmo del tripudium y brincando sobre sus inestables pies canturrea abominables cancioncillas, las espantosas canciones de una danza pecaminosa, él se agita con la ruinosa lujuria del diablo (*Ordo Querimoniae* 6, 54-59).

⁷⁷ Las procesiones se adaptarían a las necesidades de cada ciudad. Los complejos rituales de Constantinopla han sido estudiados con detalle por J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.

⁷⁸ C. Heitz, “Architecture et liturgie processionnelle à l’époque prèromane”, *Revue de l’Art* 24, 1974, 30-37; V. Saxer, “L’Utilisation par la liturgie de l’espace urbain et suburbain; l’exemple de Rome dans l’Antiquité et le haut Moyen Âge”, en N. Duval (ed.), *Actes du Xie Congrès international d’archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986)*, Rome 1989, 917-1033. Aunque para una etapa más reciente es sugerente E. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris 2000, 124-149 (“La liturgie et l’espace”).

⁷⁹ C. Godoy Fernández, “La memoria de Fructueux, Augure et Euloge dans l’arene de l’amphithéâtre de Tarragone”, *Antiquité Tardive* 3, 1995, 251-262; C. Godoy, M. Dels S. Gros, “L’oracional hispànic”, esp. 248-253.

⁸⁰ C. Godoy, J.M. Gurt, “Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de *Barcino*”, *Madrider Mitteilungen* 39, 1998, 323-335.

⁸¹ Cf. P.C. Díaz, “La rue à Merida au VIe siècle: usage sacré et usage profane”, en *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue. Actes du colloque de Rouen (16-19 novembre 1994)*, Rouen 1997, 331-340.

⁸² *Epistula III. Ad Vincentium episcopum*, 2. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas (edición crítica y estudio histórico)*, Madrid 1948.

Al margen del resentimiento personal de Valerio y su estricta moralidad, el texto está describiendo una danza festiva que la iglesia reprobaba pero que los fieles se resistían a abandonar, parte de una larga tradición que la cristianización no había conseguido erradicar y que seguían siendo manifestaciones de júbilo y celebración.⁸³ Que tales prácticas tuviesen especial énfasis en las celebraciones de los santos es razonable por cuanto su culto era sentido como especialmente próximo y personal por los fieles.⁸⁴

El canon toledano ha responsabilizado a obispos y jueces del cumplimiento de esta limitación en la exteriorización del fervor de los fieles, por fuerza muchos de ellos peregrinos, pero no conocemos el alcance de su celo, cuando los mismos obispos parecen interesados en capitalizar ante el pueblo las conmemoraciones de los mártires. En el concilio III de Braga del año 675, en su canon 12, estas celebraciones en honor de los mártires son recordadas como *antiqua et sollemnis consuetudo*, una expresión aprobatoria que se acompaña de la forma en que la procesión debe llevarse a cabo:

... los diáconos llevarán sobre sus hombros el arca del Señor con las reliquias. Y si también el obispo quisiere llevar las reliquias personalmente, no será llevado en la silla gestatoria por los diáconos, sino más bien marchando él mismo a pie, acompañado del pueblo, las santas reliquias de Dios serán llevadas por el mismo obispo a los recintos de las santas iglesias.⁸⁵

La solución adoptada responde a la necesidad de pronunciarse sobre la “detestable osadía de algunos obispos”, quienes en las solemnidades de los mártires se colgaban las reliquias al cuello y se hacían llevar en silla, “como si ellos mismos fueran el arca de las reliquias”. Por la procedencia del canon, un concilio provincial de *Gallaecia*, está claro que se está tratando un problema particular. Sin embargo el carácter popular de la manifestación debió ser especialmente notable en el caso de santa Eulalia, en correspondencia con la protección que ésta ejercía sobre la ciudad de Mérida. El carácter exacto del ritual y la pasión vivida en las celebraciones emeritenses no es detallado por el texto de las *VPE*, pero los excesos denunciados por los obispos reunidos tanto en Toledo como en Braga es casi indudable que tenían un alcance general. Cuando, con motivo de la victoria de Recaredo sobre la revuelta arriana de la Narbonense, Masona decide celebrar el triunfo definitivo del catolicismo, lo hace con una procesión hasta la basílica de Eulalia, a donde se dirige entonando salmos, recitando himnos, cantando alabanzas al señor y rodeado del pueblo que le iba aplaudiendo (V, XII, 25-29).⁸⁶

El concilio de Braga pretende evitar cierta paganización en la exteriorización de las manifestaciones de devoción, pero también que se llegue a confundir al obispo con el mártir titular. Aunque en la práctica nos está mostrando precisamente eso, que el poder del obispo en la

⁸³ Sobre los testimonios que tales fenómenos han dejado en la *Hispania* tardoantigua ver S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938; J. Hillgarth, “Popular Religion in Visigothic Spain”, en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford 1980, 3-60; P.C. Díaz, J.M. Torres, “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)”, en *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Revisión de Historia Antigua III* (Vitoria, 25-27 de noviembre de 1996) (en prensa); R. Frighetto, “Religiao e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanencia das praticas pagas no seculo VII”, *Iberia* 2, 1999, 133-49. En un sentido más amplio R. Manselli, “Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne”, en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze* (XXVIII Settimane de Studio. Spoleto 1981), Spoleto 1982, 57-128.

⁸⁴ Tales actitudes se han asociado con las ‘romerías’ y los lugares de peregrinación prácticamente hasta el presente. Cf. L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975. Es sugerente la lectura de R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims*, esp. 17-55 para el periodo que aquí nos interesa; donde se aprecia de qué manera el carácter ‘popular’ de la práctica religiosa chocaba con el afán de las autoridades eclesiásticas por su control y la resistencia generada especialmente por los grupos sociales más humildes.

⁸⁵ Los concilios de Braga pueden consultarse en la edición de J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

⁸⁶ El carácter que esa música ‘religiosa’ o el recitado salmódico pudieran tener es difícil de precisar, para una aproximación I. Fernández de la Cuesta, *Historia de la música española. 1. Desde los orígenes hasta el “ars nova”*, Madrid 1988, esp. 123-147; O. Cullin, “Le répertoire de la psalmodie in directum dans les traditions liturgiques latines, I: La tradition hispanique”, *Études Grégoriennes* 23, 1989, 99-122.

ciudad se asocia a su *amicitia* con el santo protector de la misma. Es el caso de Mérida con Eulalia,⁸⁷ aunque el obispo es asociado también con otros mártires adorados en la ciudad, aunque ocupen un lugar secundario en la atención de los fieles; este es el caso de Lorenzo y Cipriano, quienes rezados con devoción pueden mediar ante Dios o ante el mismo obispo.⁸⁸ El olvido de los santuarios menos relevantes de la ciudad debía ser bastante frecuente, la asociación entre la ciudad y su mártir protector era tal que los *loca sancta* secundarios eran frecuentemente ignorados por los peregrinos, el 94% de aquellos que acuden a Tours se dirigen a la basílica de san Martín, y sólo algunos van a otros recintos con reliquias de la ciudad.⁸⁹

La relación de poder entre el obispo y el santo se simboliza por la posesión misma del mártir, representada por sus reliquias y su santuario. Esto es evidente en múltiples ocasiones a lo largo del texto de las *VPE*. Se pueden anotar dos especialmente significativas. La primera cuando Masona esconde para sí el manto de Eulalia que Leovigildo pretende arrebatarse y llevar a Toledo (V, 6, 46-62), sin duda alguna, como ya hemos anotado, para que su efecto protector alcance así a la capital del reino y al rey mismo. La segunda es la disputa por la basílica de la mártir que el obispo arriano Sunna pretende para sí frente al católico Masona (V, V, 7-26), consciente de que su control implica el poder sobre la ciudad como *patronus* indiscutible.⁹⁰ La asociación entre el obispo y la santa son para el autor la causa última de la prosperidad, no solo de la ciudad de Mérida sino de toda la provincia:

En su época [se refiere a Masona], por sus ruegos y por los méritos de la santa virgen Eulalia, desterró Dios y alejó de la ciudad de Mérida y de toda la Lusitania la peste y el hambre; y se dignó tal bienestar y abundancia de goces a su grey, que nadie, aún siendo pobre, careció de nada ni sufrió privación alguna; por el contrario, ricos y menesterosos abundaron en todo género de bienes; y el pueblo entero, por merecimientos de tan gran pontífice, disfrutó en la tierra de una especie de celestial felicidad (V, II, 12-20).

No deja de ser significativo que los obispos de Mérida se hagan enterrar junto a la tumba de Eulalia, y quienes acuden a estos *ueneranda sepulcra*, pidiendo de corazón, recuperan la salud. Era otra conquista más del episcopado por marcar su preeminencia frente a cualquiera otro que quisiera competir por el control del lugar sagrado.⁹¹ El canon 18 del concilio I de Braga había establecido que por reverencia a los mártires no se sepulte a nadie dentro de las basílicas de los santos, si acaso alrededor del muro de la iglesia, y no parece establecer excepción alguna a la

⁸⁷ Cf. P. Brown, *Le culte des saints*, esp. 20-24. y 58-60. En el texto de las *VPE* encontramos varios ejemplos de esta *amicitia*: IV, II, 40-42.; V, II, 12-15.; V, V, 5054. y 101-106. Quedando especialmente reflejada en las palabras que la misma mártir Eulalia le dirige al obispo Masona cuando se encuentra exiliado de la ciudad: *Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens ciuitatem pristinum michi debeas exhibere seruitum* (V, VIII, 6-9).

⁸⁸ La referencia está en *VPE* IV, X, 3-7. Una mujer intenta día tras día, infructuosamente, ser recibida por el obispo Fidel, quien enfermo se ha retirado a la basílica de santa Eulalia donde recibe a los fieles y atiende sus peticiones. Ya angustiada por no ser recibida, una noche, se le aparecen los santos Cipriano y Lorenzo, quienes le dicen que no logra abrirse camino hasta el obispo porque visita con frecuencia las basílicas de los demás mártires pero no la suya. Ante tal advertencia corre a orar a sus basílicas y desde allí se dirige a la de santa Eulalia donde Fidel la está esperando. Parece claro que el autor del texto pretende aclarar que el obispo, a pesar de su especial relación con Eulalia, también se relaciona con los demás, y que los fieles deben redistribuir sus afectos.

⁸⁹ L. Pietri, *La ville de Tours*, 570-572.

⁹⁰ A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura cristiana*, Bologna 1965; *id.* "Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII", en S. Boesch Gajano (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, 85-104; S. Castellanos, "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia Historica. Historia Antigua* 12, 1994, 169-177; B. Beaujard, "Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991, 175-191.

⁹¹ Cf. L. Pietri, "Les sépultures privilégiées en Gaule d'après les sources littéraires", en Y. Duval, Ch. Picard, *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident*. Actes du colloque tenu à Creteil (16-18 mars 1984), Paris 1986, 133-142; Y. Duval, *Après des Saints, corps et âme. L'inhumation 'ad santos' dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris 1988; *id.* *Sanctorum Seouleris Sociari*", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIe siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991, 333-351.

norma. A finales del siglo VII Julián de Toledo sigue desalentando la práctica, al advertir que ésta no beneficia al difunto salvo porque quienes acudan a rogar a su tumba lo harán con mayor devoción por la presencia de los restos del mártir.⁹² En cualquier caso era una situación de poder, y los obispos no se resistieron ante ella, como tampoco los reyes visigodos que se hacían enterrar junto a Santa Leocadia en Toledo.⁹³ El autor de las *VPE*, al final de la narración, se atreve a colocar los cuerpos de sus obispos (*sanctorum corpora*) al mismo nivel que las reliquias de santa Eulalia, con quien comparten la capacidad de hacer milagros y de atraer peregrinos:

Los cuerpos de estos susodichos santos descansan sepultados con los mayores honores en una misma cripta, no lejos del altar de la santa virgen Eulalia. Junto a cuyos venerados sepulcros Cristo confiere a diario la gracia de su copiosa piedad en tal abundancia, que sea cual fuere el mal que a uno le aqueje o la enfermedad que le deprima, siempre que allí de todo corazón suplica a la divina bondad, sintiendo que sus quebrantos desaparecen y que sus dolencias sobrenaturalmente le son repelidas, logra sano y contento, por el favor de Dios, la ansiada salud (V, XV, 1-9).

Los peregrinos ansían la salvación, buscan curar su salud, física y espiritual, a veces su afán por obtener ese beneficio que la presencia de los santos restos les proporcionan les lleva a buscar para sí restos sagrados. Los peregrinos, especialmente los que viajaban a Tierra Santa, pero, en general, cualquiera que se dirigiese a un santuario prestigiado era, potencialmente, un traficante de reliquias.⁹⁴ Agustín, en su descripción de los monjes ociosos y vagabundos, denuncia a los hipócritas que vestidos de monjes andan vendiendo miembros de los mártires: *Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant*.⁹⁵ Práctica que a duras penas pudo contener la legislación romana prohibiendo traslado de tumbas y fragmentación de cadáveres, pero que en su nivel más popular podía afectar a reliquias de contacto y proximidad más bien dudosa: una piedra, un poco de tierra o un trozo de madera, un fragmento de tela restregado contra la tumba se consideraba impregnado del poder que allí emanaba. El uso que a esas reliquias de nueva creación se les diese por parte del peregrino podía ser diverso, desde su comercialización a la construcción de un altar en la vivienda de su dueño o su uso con fines propiciatorios. Una preciosa referencia de Gregorio de Tours abunda en este último aspecto. Según este autor, en Osen, lugar no identificado pero que quizás se corresponda con Ossonoba, la actual Faro, había una fuente cristiana prodigiosa de la cual la multitud de los fieles se llevaba gran cantidad de ánforas llenas de agua.⁹⁶ El milagro que al autor le interesa es que el nivel del agua nunca disminuye, y no indica si la fuente se asocia con un lugar de culto martirial o de otro tipo, pero sí nos dice que el agua se la llevan a sus casas para atender a su salud y para *agros vineasque aspersione*. El recuerdo de esta

⁹² *Prognosticon futuri saeculi* I, 19. PL 96. Cf. J.Ch. Picard, *Les souvenirs des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord des origines au X siècle*, Roma 1988, esp. 311-325

⁹³ Según la *Crónica del Moro Rasis* Suintila y Wamba habrían sido enterrados allí. Cf. D. Catalán, M.S. de Andrés (ed.), *Crónica del Moro Rasis*, Madrid 1974, 264-266. Mismo lugar donde serían sepultados los obispos metropolitanos de Toledo. Al menos parece haber referencia a Julián (Felix de Toledo, *Vita Sancti Iuliani* XII. PL 96), Eugenio (Ildefonso de Toledo. *Viris illustribus* 13) e Ildefonso (Julián de Toledo, *Elogium Beati Hildefonsi*. J. Madoz, *San Ildefonso a través de la pluma del Arcipreste de Talavera*, Madrid 1943). Cf. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 583, n. 26.

⁹⁴ E.D. Hunt, "The Traffic in Relics: some Late Roman Evidence", en S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint* (University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies), Birmingham 1981, 171-180. Donde se estudian algunos primeros ejemplos del siglo IV sobre fragmentos de la cruz o las reliquias de San Esteban. Sobre el mismo particular C. Hahn, "Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience", en R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of pilgrimage*, Urbana and Chicago 1990, 85-96; V. Gauge, "Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne", *Antiquité Tardive* 6, 1998, 265-286. Para un periodo algo posterior P. Geary, "Sacred commodities: the circulation of medieval relics", en A. Appadurai, *The social life of things*, Cambridge 1986, 169-194.

⁹⁵ *De opere monachorum* 28. P. Lope Cilleruelo, *Obras de San Agustín. XII. Tratados morales*, Madrid 1973.

⁹⁶ *Liber in gloria martyrum* I, 24. B. Krush (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 1, 2, Hannover 1969. El mismo Gregorio en *Historia Francorum* VI, 43, habla de una fuente en la iglesia de la fortaleza de Osseter, donde las aguas brotan según la voluntad divina. Aunque sitúa esta fortaleza cerca de Sevilla, quizás está recordando un único lugar.

prodigiosa fuente lo recoge también Ildefonso de Toledo en su largo tratado sobre el Bautismo; en su caso no da referencia alguna a su ubicación pero sí presenta un vivo paisaje del comportamiento de los fieles que podemos asimilar al bullicio de la peregrinación:

No basta para aumentar la importancia del milagro que las aguas nazcan del polvo de las piedras que dan aridez al paraje, sino que resulta tanta la abundancia que no pueden calcularse de modo fijo los miles de vasos que la fe de los pueblos fieles puedan sacar de ella. Debido a la adhesión a la fe, se entra a la fuerza, se acercan a porfía, se saca en abundancia, y en el tropiezo de idas y venidas, por cuanto se impone la piedad, la fe no advierte las molestias de la innumerable concurrencia. Con las frecuentes apreturas se quiebran los vasos; y se derrama tan constantemente el agua sacada que el pavimento se convierte en un barrizal; sin faltar el remedio de cada uno, bien para beber cualquiera o bien para mantener la abundancia y poder llevarla a todas partes del mundo y volver a buscarla.⁹⁷

El agua milagrosa de la fuente sagrada puede responder a otro nivel de religiosidad, con indudables raíces precristianas, pero el comportamiento del devoto sería el mismo que respecto a otro tipo de reliquia comparable.

La polémica alcanzó cierta intensidad, ya en el siglo IV, entre los detractores del culto de las reliquias, que hacía inevitable su tráfico, y aquellos que defendían la práctica. Una de las polémicas más conocidas es la que enfrentó a Jerónimo con Vigilancio,⁹⁸ que en la práctica implicaba una crítica a la peregrinación como búsqueda de ese lugar con reliquias. El mismo Jerónimo, defensor de ese culto en la polémica con Vigilancio, tiene una perspectiva más amplia cuando en carta al presbítero Paulino reconoce no atreverse “a encerrar la omnipotencia de Dios en un rincón angosto y estrechar en minúsculo cerco de tierra al que no lo abarca el cielo” (*Ep.* 58, 3), sin encontrar un especial motivo de alabanza al hecho de haber estado en Jerusalén. También Agustín, en una carta dirigida al pueblo de Hipona en el 404, argumenta que Dios está en todas partes sin estar incluido en lugar alguno,⁹⁹ pero impulsado a someter al juicio de Dios un pleito entre dos presbíteros propuso como solución que:

... ambos habían de obligarse a ir a un lugar santo, en el que la tremenda intervención de Dios pudiese manifestar más fácilmente la conciencia sana de cada uno, o arrancarle, por el castigo o por el miedo, una confesión (...) ¿quién puede conocer el divino consejo y explicar por qué los milagros se realizan en unos lugares y en otros no se realizan? A muchos es notoria la santidad del lugar en que está sepultado el cuerpo de Félix de Nola. Allí quise yo que fuesen, porque desde allí nos podían certificar con mayor facilidad y fidelidad cualquiera manifestación divina que se hiciese sobre alguno de ellos. Yo se que ante el sepulcro de los santos en Milán, en donde los demonios confiesan la verdad aparatosa y espantablemente, vino un cierto ladrón con ánimo de engañar a todos con un falso juramento; pero se sintió forzado a confesar su robo y a devolver lo robado. ¿Acaso no está también el Africa llena de cuerpos de los santos mártires? Y, sin embargo, no sabemos que aquí se realicen aquellas maravillas. Porque, como dijo el Apóstol, no todos los santos tienen el don de curaciones ni todos tienen la discreción de espíritus. Del mismo modo, no en todos los sepulcros de los santos permitió que tales milagros se verificasen aquél que divide sus dones a cada uno según quiere.¹⁰⁰

⁹⁷ *De cognitione baptismi* 106, 1614-1622. V. Blanco, J. Campos, *Santos padres españoles. I. San Ildefonso de Toledo: La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, Madrid 1972.

⁹⁸ Cf. M. Massie, “Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflict”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81, 1980, 81-108. Una aproximación reciente en S.M. Castellanos, T. Del Pozo, “Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo”, *Studia Historica. Historia Antigua* 13-14, 1995-96, 405-420, con amplia bibliografía.

⁹⁹ La misma idea está en su *Contra Faustum* 20, 21, repitiéndose en numerosos padres orientales. Cf. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, 1950, 423.

¹⁰⁰ *Ep.* 78, 3. L. Cilleruelo, *Obras de San Agustín. VIII. Cartas*, Madrid 1951.

A la postre, la pasión por los *loca sancta* se imponía por encima de consideraciones razonadas sobre la omnipresencia de Dios y de sus manifestaciones portentosas. Agustín, aunque indirectamente, está llamando a los fieles a peregrinar, a buscar aquellos lugares hacia los que Dios está manifestando una especial predilección, que en la perspectiva de su texto están fuera de África.¹⁰¹

Llegado a su destino el peregrino se ve inmerso en un cúmulo de rituales y prácticas que superan su iniciativa individual. Se deja llevar por procesiones, bailes que en ocasiones, como hemos visto, se merecen la reprobación de la jerarquía por sus excesos festivos, paganizantes o supersticiosos. Según su nivel social, el peregrino asiste o participa de manifestaciones ostentosas, ya fuesen de familias laicas poderosas, o de la misma jerarquía episcopal, de competencias de intereses de quienes quieren marcar una mayor proximidad o intimidad con el santo.¹⁰² Pero también va a reforzar sus convicciones religiosas, a educar su fe en la participación colectiva. El peregrino, que es por definición alguien que se enfrenta a un viaje donde puede sentir el asalto de la soledad, independientemente de que según su condición social viajase acompañado de un amplio séquito, ha de sentirse en el lugar de su devoción partícipe de una solidaridad, de formar parte de una colectividad espiritual, donde el peregrino se convierte en un cliente bajo la protección de su santo patrono.¹⁰³ Solidaridad religiosa convertida en ritual en torno al culto del santo protector, recreado en su propia propaganda,¹⁰⁴ y que es en buena medida un mecanismo de sublimación de las tensiones sociales subyacentes en la sociedad tardoantigua.¹⁰⁵

Pero el peregrino participa también de una intimidad, de una individualidad con el santo que, como recuerda Prudencio, se plasma en el momento de su postración ante su tumba o ante el altar de sus reliquias:

Si tienes algún deseo justo o digno de ser querido por ti, si tienes alguna esperanza, si algo interiormente te conturba, manifiéstalo ahora.

El mártir, créeme, escucha benignísimo todas las súplicas y hace cumplirse aquellas que ve dignas de aprobación.

Yo obedezco; me abrazo al sepulcro, derramo, asimismo, abundantes lágrimas, el altar se pone tibio con el beso de mis labios, y la piedra con el calor de mi pecho.

Paso entonces revista a todos los secretos de mis penas, y entonces musito mis deseos y temores,

Y le hablo de mi casa, dejada tras de mí en una incierta suerte, y de la esperanza fluctuante de un bien que acaso llegue en el futuro.

El mártir me escucha, llego a Roma, me acompaña el éxito feliz, vuelvo a casa y canto las alabanzas de Casiano (*Peristephanon* 9, 95-106).

¹⁰¹ Es evidente que África contó también con lugares de especial atracción para fieles y peregrinos, y en sus últimos años Agustín se volvió más receptivo a aceptar el milagro como algo cotidiano y próximo. Los lugares sagrados hacia los cuales los fieles se dirigían devotamente se multiplicaron pronto. Cf. V. Saxer, *Morts, martyrs et reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980; Y. Duval, *Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, 2 vols., Roma 1982, esp. v. II, 455-760.

¹⁰² P. Brown, *Le culte des saints*, 45-52.

¹⁰³ J.H. Corbett, "The Saint as Patron in the Works of Gregory of Tours", *Journal of Medieval History*, 7, 1981, 1-13, quien anota cómo las apelaciones de los devotos a Martín son entendidas en los textos de Gregorio como un ritual romano de apelación a un *patronus*.

¹⁰⁴ La literatura hagiográfica tenía entre otras funciones la de remarcar el orden y el consenso social en oposición a un pasado de desorden representado por el mundo pagano, hacia el que desviar la negatividad cotidiana. Cf. P. Buc, "Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels", *Annales ESC*, janvier-fevrier 1997, 63-92.

¹⁰⁵ Sobre el papel del culto de los santos y el control de los santuarios en el entramado social y de poder de la antigüedad tardía: P. Brown, *Le culte des saints*, 113-136; reelaborado y actualizado en su *Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995. Una aplicación de tal esquema interpretativo a los testimonios hispanos en S. Castellanos, "Culto de los santos y *unanimitas* social en *Hispania* (siglos IV-VII), en *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid 1999, 749-758.

No menciona Prudencio, sin embargo, las dádivas que otros textos han recordado. El regalo, la ofrenda en cualquiera de sus formas, es parte esencial de la cultura del periodo.¹⁰⁶ La cultura del regalo afectaba a todos los grupos sociales, era necesario entre iguales como parte de la *amicitia*, pero especialmente entre aquellos que mantienen relaciones asimétricas. Los peregrinos, y en general los creyentes, establecen con el santo una relación que también necesita del intercambio de bienes, una medida de la *unanimitas*, de la identidad de sentimientos.¹⁰⁷ Sabemos que los grandes centros religiosos de peregrinación recibían donaciones especialmente generosas. Quizás la noticia de la *Historia Pseudo-Isidoriana* sea falsa, pero su autor, en el siglo XI, consideraba que el godo Teodorico había llevado a la basílica de santa Eulalia el botín arrebatado a los suevos tras la batalla del Órbigo.¹⁰⁸ Si tenemos en cuenta que desde entonces Mérida puede ser considerada una ciudad visigoda, tampoco sería descabellado que Teodorico hubiese pretendido ganarse a la mártir y a la ciudad con ese gesto generoso. Pero, aunque no tan generosas como la aquí supuesta, las donaciones de los fieles debieron ser importantes, por parte de aquellos que esperan conseguir algo, y de los que habiendo recibido el don solicitado manifiestan su agradecimiento por medio de donaciones y exvotos.¹⁰⁹

Probablemente el mejor testimonio de esta generosidad nos lo aporta de nuevo un texto jurídico. Entre las *Formulae visigothicae*, una recoge el formulismo notarial para aquellos que deseando espiar sus pecados ofrecen a sus *patroni*, los mártires, una propiedad que ha de pasar a ser propiedad de la basílica que cobija sus reliquias:

A nuestros señores santos, gloriosísimos y felicísimos patronos nuestros, después de Dios, muy venerados, los mártires..., cuyas reliquias descansan en la basílica fundada en tal sitio, nosotros pecadores, siervos vuestros, deseando expiar nuestras malas acciones y librarnos de la carga de nuestros pecados, con el auxilio de vuestras oraciones, pequeños dones os ofrecemos en correspondencia de los grandes beneficios que nos hacéis. Sabemos que ninguna cosa mundana, ni haber, necesitáis, premiados como os encontráis en el cielo, porque Dios os ha santificado; por lo mismo lo que os damos es para alimentar el alumbrado del templo, para los pobres y para cuantos hacen servicio diariamente en la basílica; y lo concedido está en el sitio tal, posesión nuestra, con los esclavos y (...) Todo ello pase a ser propio de la basílica y para lo que va destinado; libre de todo entorpecimiento episcopal... (Formula 8).

Al margen formulismos, el texto recoge buena parte de los aspectos que sobre la devoción a los santos se han ido viendo a lo largo de este trabajo, sin contar el carácter precioso como testimonio de la importancia que debieron tener las donaciones piadosas a favor de las basílicas de los mártires. La advertencia sobre la intromisión episcopal encaja en la pugna por el control de las reliquias que enfrentaba a la jerarquía episcopal con fundadores privados, y por qué no en la rapacidad individual de los preladados que los concilios hispanos del periodo recuerdan frecuentemente.

Los propietarios adinerados construían en sus fundos basílicas *in amore Christi et martyrum*, y las enriquecían con ofrendas¹¹⁰. Los obispos reunidos en Toledo deploran la actitud de los obispos en cuyo territorio se han construido, quienes arrebatan estos bienes en su propio provecho,

¹⁰⁶ La perspectiva antropológica en M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1950 (=1925); A.M. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley 1992; M. Godelier, *L'énigme du don*, Paris 1996.

¹⁰⁷ Cf. M.J. Roberts, *Poetry and the Cult*, 30.

¹⁰⁸ *Historia Pseudo-Isidoriana* 12. Ed. T. Mommsen, *Chronica minora saec IV. V. VI. VII. (II). Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, 11, Hannover 1894.

¹⁰⁹ Práctica extendida tanto en Oriente como en Occidente. Distintas referencia en H. Delehaye, *Les origines du culte*, 114-115. Quizás las más llamativas de las conservadas en la *Hispania* tardoantigua sean las coronas votivas, de oro y pedrería, entregadas por los reyes visigodos a diversos santuarios; cf. Y. Duval, "Projet d'enquête", 197-198.

¹¹⁰ *Concilium Toletanum IV*, a. 633, c. 33.

ordenándose que en adelante se conformen con la tercia que les corresponde de rentas, frutos y oblaciones. En este caso el concilio pretende evitar la rapacidad episcopal en beneficio de los fundadores privados de iglesias. Sin embargo, unos años antes, en 572, un concilio celebrado en Braga bajo dominio suevo ha tenido que denunciar a propietarios que construyen iglesias en sus propiedades “no por fe y devoción, sino por codicia y lucro, para repartirse lo que allí se reúna de las ofrendas del pueblo” (c. 6), estableciéndose que en el futuro no se consagre ninguna basílica si no hay garantías de que se construye *pro sanctorum patrocinio*. En el mismo entorno del noroeste hispano, aunque un siglo después, la *Regula communis*, en su capítulo primero, denuncia cómo algunos llegan a “consagrar iglesias en sus propias moradas con título de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios”. No entramos ahora en la amplia controversia que este capítulo, y la regla en general ha provocado, pero sin duda alguna, tanto aquí, como en la condena de los obispos en Braga un siglo antes, o en las fundaciones recordadas en Toledo en el 633, la fundación de un templo bajo la advocación de un mártir, con la presencia de reliquias más o menos fidedignas, era una garantía de ofrendas,¹¹¹ que incluso en las iglesias más ínfimas serían una parte importante de los ingresos del clero.¹¹² Si además esta iglesia se convertía en centro religioso de una comarca su competencia con otras iglesias pasaba a ser ‘desleal’.¹¹³

Este mecanismo fue sin duda importante, las pequeñas ofrendas no eran desdeñadas, pero el recuerdo en el testamento, o las grandes cesiones de los más acaudalados, acababan convirtiéndose en objeto de disputas. Está claro que todos los fieles formaban parte de este esquema, pero la iglesia que contase con un lugar sagrado privilegiado, con un mártir afamado capaz de atraer peregrinos de un entorno lo más amplio posible, podía asegurarse la multiplicación de sus ingresos.

Probablemente, en el pasaje antes recogido, Prudencio está describiendo no sólo una experiencia autobiográfica más o menos tamizada, sino un modelo de comportamiento. El peregrino, llegado a la basílica del santo, “con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta”¹¹⁴ realiza una petición sincera, experimenta el sentimiento del contacto íntimo mediante la confesión de sus incertidumbres, y luego, obtenido el remedio para su enfermedad o el consuelo para su alma, de regreso a su casa, a su tierra, canta y ensalza los prodigios del lugar. Los peregrinos se convierten en propagandistas y propagadores de las excelencias del mártir, como remedo de los apóstoles llevan la fama del santuario dondequiera que van: el peregrino se ha convertido en misionero a la búsqueda de ‘convertos’ a su santo protector.¹¹⁵

¹¹¹ La *Formula* 10 de las visigodas es, al igual que la 8, un modelo de donación buscando la intercesión de un mártir, aunque en este caso la basílica receptora es denominada *exiguum cella*. Probablemente una pequeña fundación, aunque el carácter privado o diocesano de la misma no se deduce del texto.

¹¹² En el canon 21 del concilio I de Braga, celebrado en el año 561, se establece que las ofrendas en dinero que los fieles hacen en las festividades de los mártires o en las conmemoraciones de los difuntos se repartan una o dos veces al año entre todos los clérigos, para evitar que unos salgan beneficiados si retienen lo de la semana que les correspondió atender a los oficios.

¹¹³ Es probable que en la práctica muchas de estas fundaciones acabasen siendo el substrato de un posterior sistema parroquial perfectamente integrado en el organigrama eclesiástico. Un estado de la cuestión reciente con referencia a la bibliografía precedente y a un exhaustivo repaso del material arqueológico en G. Ripoll, I. Velázquez, “Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad tardía”, en *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Critiana (Ecole Française de Rome - 19 marzo 1998), Città del Vaticano 1999, 101-165. Para un área más restringida P.C. Díaz, “El *Parrochiale suevo*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* tardoantigua”, en J. Alvar (ed.), *Homenaje a José M^a Blázquez*. VI, Madrid 1998, 35-47.

¹¹⁴ *Passio Uincenti, Sabine et Christete* 12.

¹¹⁵ Cf. J.F. Matthews, “Hostages, Philosophers, Pilgrims, and the Diffusion of Ideas in the Late Roman Mediterranean and Near East”, en F.M. Clover, R.S. Humphreys (ed.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Wisconsin U.P. 1989, 29-49, esp. 44-45.