

ADVOCATI ET PATRONI. LOS SANTOS Y LA COEXISTENCIA DE ROMANOS Y BÁRBAROS EN HISPANIA (siglos V-VI)

J. Vilella
Universitat de Barcelona

La función mediadora de los santos entre Cristo y los miembros de su Iglesia militante cristaliza, durante la Antigüedad Tardía, en un amplio y polícromo abanico de plasmaciones. Desde sus manifestaciones públicas y tangibles a las más íntimas convicciones, la creencia en la *intercessio* de los *membra Christi*¹ por excelencia y su práctica constituyen, sin duda, uno de los aspectos más relevantes en la conciencia y conducta cristiana.² Ahora bien, dado que esta acción salutífera ejercida por los *patroni mundi*,³ sobre todo a través de sus restos —com-

pletos o parciales—, u objetos que habían estado en contacto con ellos, está en función, lógicamente, de las necesidades —colectivas o individuales— de quienes todavía habitaban este mundo, es también posible, por consiguiente, analizar las acciones benefactoras de los santos diacrónicamente y a la luz de las coyunturas históricas en cuyo seno éstas tienen lugar.

Conscientes, *ab initio*, de que un análisis de este tipo toma en consideración, únicamente, una reducida parcela de un vasto fenómeno y, por otra parte, sin ánimo de abordar tampoco, bajo esta perspectiva, el patrocinio de los santos en toda su amplitud cronológica, geográfica y casuística, nos proponemos, a continuación y solamente, examinar la colaboración de los santos con sus correligionarios de la sociedad secular que documentan los autores católicos en los hechos político-religiosos que acontecen en *Hispania* durante la coexistencia de romanos y bárbaros.

Cuando, *per totas iam Hispanias hoste diffuso*,⁴ el anciano Avito escribe, desde Jerusalén y a través de Orosio, a sus compatriotas galai-cos, no duda que las reliquias del protomártir Esteban —entonces recién descubiertas⁵— se-

1. Cf. J. GAGÉ, *Membra Christi* et la déposition des reliques sous l'autel, *Revue archéologique*, 5, 1929, pp. 137-153.

2. Cf., entre otros, H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Besançon, 1903; Id., *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Subsidia hagiographica, 17, Bruselas, 1927; Id., *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia hagiographica, 20, Bruselas, 1933; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et de l'art chrétien antique*, Paris, 1943-1946; G. GAGOV, *Il culto delle reliquie nell'Antichità riflesso nei due termini patrocinia e pignora*, *Miscellanea francescana*, 58, 1958, pp. 484-512; N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975, especialmente pp. 11-30; P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turin, 1983 (traducción del original inglés, 1981), y los comentarios a esta obra de J. FONTAINE, *Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, AB, 100, 1982, pp. 17-41 y CH. PIETRI, *Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)*, RAC, 60, 1984, pp. 293-319; Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Roma, 1982, con bibliografía clasificada que incluye las grandes obras generales; P.A. FÉVRIER, *La tombe chrétienne et l'au-delà, en Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III-XIII s.*, Paris, 1981. Id., *Baptistères, martyrs et reliques*, RAC 72, 1986, pp. 109-138. Para Hispania, J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España Romano-Visigoda*, Roma, 1955 y C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

3. PRUDENCIO, *Peristephanon liber*, 1, 12, ed. I. Bergman, CSEL, 61, Viena, 1926.

4. AVITO DE BRAGA, *Epistola ad Palchonium*, col. 805, ed. J.P. Migne, PL, 41, Paris, 1900. Sobre las relaciones de Avito con Hispania, cf. J. VILELLA, *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711): prosopografía*, Barcelona, 1987, pp. 75-78.

5. Los restos de S. Esteban son descubiertos el 3 de diciembre del 415. Cf. *Consularia Constantinopolitana*, 415, ed. Th. Mommsen, MGH, AA, 9, Berlin, 1892, pp. 205-247 e HIDACIO, *Chronicon*, 415, 58, ed. A. Tranoy, SC, 218, Paris, 1974.

rán una ayuda valiosísima para el gran *discidium*⁶ que padecía *Hispania*. La presencia, en Braga, de unas partículas del cuerpo de Esteban iban a convertir al santo, ante un *mundus periclitans*,⁷ en *advocatus et patronus*⁸ de la ciudad y sus habitantes. La dicotomía romano-bárbaro, que tanto dolor ocasionaba al propio AVITO, se continuará constatando, con sus múltiples, ricas, variadas y cambiantes connotaciones, durante el acontecer político-religioso hispano de los siglos V y VI. En estos siglos, durante los cuales la romanidad hispana sigue defendiendo la trabazón eusebiana entre Imperio e Iglesia,⁹ se manifiesta una y otra vez el patrocinio de los santos hacia la ortodoxia religiosa y, por consiguiente, en detrimento de bárbaros y/o herejes.

Las reliquias de Esteban confiadas por Avito a Orosio no llegan, sin embargo, al obispo, clero y pueblo de Braga, sino al de Menorca.¹⁰ Aunque se hace difícil conocer las verdaderas razones que empujan a Orosio a dirigirse a la península a través de las Baleares —entre finales del 416 y el 1 de febrero del 418—, con la *depositio* de las reliquias en la iglesia de Mahón también se consigue poner fin a otro *discidium*: la coexistencia de judíos y católicos en la isla.¹¹ Aceptando la imposibilidad real,¹² por parte de Orosio, de dirigirse hasta Braga, no por ello las reliquias del santo habían dejado de fructificar en *Hispania*, precisamente donde era, en estos momentos, mayor el peso de la ortodoxia político-religiosa.

6. AVITO DE BRAGA, *Ep.*, col. 805.

7. *Ibid.*, col. 808.

8. *Ibid.*, col. 806.

9. Cf. C. GODOY - J. VILELLA, De la *fides Gothica* a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda, *Los visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigodos. Antigüedad y Cristianismo*, 3, 1986, pp. 117-144 y J. VILELLA, *op. cit.* pp. 695-723.

10. SEVERO DE MENORCA, *Epistula*, 52-59, ed. G. Seguí, *La Carta-Encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Palma de Mallorca, 1937 (el texto crítico está en pp. 149-185).

11. *Ibid.*, *passim*.

12. Si bien Orosio, aconsejado por Agustín, se propone también legitimar y «racionalizar» la caída de Roma, este esfuerzo justificador no parece traducirse en las actitudes adoptadas en la vida real y cotidiana. Aunque es difícil opinar al respecto, no puede sorprender que quien, poco antes del 415, se había dirigido a África huyendo de los *infesti* e *infideles* tampoco regrese, hacia el 418, a *Gallaeia*, cf. OROSIO, *Historiarum adversum Paganos*, 5, 2; 3, 20, ed. A. Lippold, Fondazione Lorenzo Valla, Milán, 1976 y *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 1, ed. G. Schepss, CSEL, 18, Viena, 1889, pp. 151-157. Cf., además, J. VILELLA, *op. cit.*, pp. 348-353.

Las conversiones de los judíos de Mahón son contemporáneas de las pesquisas que realiza Frontón en la Tarraconense cuando el nordeste peninsular ya se halla —después de la breve estancia visigoda— de nuevo bajo la autoridad del Imperio. Consencio —perito antiherético, al igual que Orosio, que se había dirigido, según sus propias palabras,¹³ a las islas buscando la tranquilidad, probablemente capeando, como el rico Inocencio,¹⁴ la *clades*— y Patroclo de Arlés se habían puesto de acuerdo para que Consencio —como si fuera un autor priscilianista— redactara el volumen que servirá de anzuelo para la pesca de los priscilianistas de la Tarraconense.¹⁵ Por otra parte, el patricio Constancio, quien controlaba el Mediterráneo Occidental, era amigo y familiar de Patroclo, obispo que recibe un continuado favoritismo por parte de Zósimo.¹⁶ No sorprende, pues, que preocupara en Mahón —*in civitate romanis legibus subdita*¹⁷— el poderío de la comunidad judía, poderío que resultaba ya abiertamente insostenible desde la mera legalidad vigen-

13. CONSENSIO, *Epistulae*, 119, 6; 11, 23, 3; 12, 4, 1; 12, 5, 1; 12, 6, 2. Las epístolas 11 y 12 *apud* Agustín, *Epistulae*, ed. J. Divjak, CSEL, 88, Viena 1981, pp. 51-80. La epístola 119 *apud* Agustín, *Epistulae*, ed. Al. Goldbacher, CSEL, 34, Viena, 1898, pp. 698-704. La isla en la que se halla Consencio parece ser Menorca, cf., J. AMENGUAL, Noves fonts per a la història de les Balears dins el Baix Imperi, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 830-831, 1979, pp. 99-111, p. 104 i J. WANKENNE, La correspondance de Consentius avec Saint Augustin en *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, pp. 225-242, p. 228.

14. SEVERO DE MENORCA, *Ep.*, 366-368.

15. Cf. J. AMENGUAL, Informacions sobre el priscilianisme a la Tarraconense segons l'ep. 11 de Consenci (any 419), *Pyrenae*, 15-16, 1982-1983, pp. 319-338; M.C. DÍAZ y DÍAZ, Consencio y los priscilianistas, en *Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, pp. 71-76; A.M. LA BONNARDIÈRE, De nouveau sur le priscillianisme (Ep. 11*), en *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, pp. 205-214; M. MOREAU, Lecture de la Lettre 11* de Consentius à Augustin: un pastiche hagiographique?, en *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, pp. 215-223; J. AMENGUAL, L'església de Tarragona al començament del segle V, segons la correspondència de Consentius a Sant Agustí, *Randa*, 16, 1984, pp. 5-17; J. VILELLA, *op. cit.*, pp. 126-134; L.A. GARCÍA MORENO, Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a S. Agustín, en *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona, 1988, pp. 153-174.

16. Cf., entre otros, L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894-1915, I, pp. 93-110; É. GRIFFÉ, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine*, Paris, 1964-1966, II, pp. 146-154 y J. AMENGUAL, Noves fonts..., p. 107.

17. SEVERO DE MENORCA, *Ep.*, 201-202.

te.¹⁸ El éxito de las acciones —con participación o no de los santos— en favor de la ortodoxia católica estaba prácticamente garantizado en aquellas zonas que todavía se hallaban, *de facto*, bajo la autoridad del Imperio a principios del siglo V; tanto Orosio como Consencio parecen haber sido muy conscientes de ello.

Vemos, pues, que tanto la epístola de Avito como la de Severo —un *libellus miraculorum*— evidencian la tensa situación existente, durante el segundo decenio del siglo V, entre la ortodoxia político-religiosa del Imperio y, en sentido amplio, las herejías —o, mejor, los no ortodoxos ya que, en rigor, no puede calificarse de hereje al pueblo deicida— y el *auxilium* de los santos —en este caso de Esteban— a la primera. No deja de ser significativo que ambas epístolas vayan dirigidas a sendos obispos, precisamente cuando el episcopado se está convirtiendo, en Occidente, en el principal poder político —además de religioso— de las ciudades. Es elocuente, por ejemplo, que, como dice el mismo Severo, en la conversión del judío Teodoro —quien, además de estar emparentado con un *praeses* de la provincia, había ejercido todos los cargos del *municipium* y desempeñado el puesto de *defensor civitatis*— sea determinante el poder seguir permaneciendo *securus et honoratus et dives*¹⁹ y que, para ello, debía sentarse *cum episcopis*, precisamente los pastores de las comunidades a las que protegían los santos.

La acción divina contra los bárbaros-herejes en Hispania aparece también en el *Chronicon*²⁰ del obispo de Chaves, otro fiel representante de una aristocracia —civil y religiosa— plenamente identificada con el orden representado por el Imperio. Hidacio —quien hace empezar su relato en el momento en que Teodosio es proclamado Augusto y se propone continuar las crónicas de Eusebio y Jerónimo— emplea, significativamente, en su narración, analogías bíblicas para narrar los estragos cometidos por los bárbaros en la península, cuya presencia ocasiona, por ejemplo, rápidas huidas²¹ entre quienes defien-

den la ortodoxia religiosa —caso de Orosio y varios obispos—.

Sin pormenorizar sobre los concretos problemas de convivencia entre hispanorromanos y germanos a que alude, una y otra vez, el propio Hidacio —obispo que se dirige personalmente a la Galia para solicitar la ayuda de Aecio²²—, en su crónica aparece en tres ocasiones la intervención —o, mejor, venganza— celestial en contra de los poderes germanos hostiles a la catolicidad hispanorromana. En el 428 el vándalo Gunderico muere en Sevilla, *Dei iudicio*, poco después de confiscar a los católicos la iglesia de San Vicente para dedicarla al culto arriano.²³ Es en el año siguiente cuando Heremigario —huyendo de Genserico, quien ya había matado a los otros *maledicti* que iban con el jefe suevo— se precipita, *divino brachio*, en el Guadiana a causa de la *iniuria* realizada a Santa Eulalia de Mérida, cuya región también había saqueado.²⁴ Son igualmente los prodigios de la mártir emeritense los que salvan a su ciudad de la depredación de Teodorico II en el año 456.²⁵

Después de los testimonios que proporciona Hidacio, la participación de los santos en conflictos político-religiosos derivados de la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania no se comprueba de nuevo, en la escasa documentación existente, hasta el año 538, cuando Vigilio contesta la epístola que Profuturo de Braga había dirigido a Roma, a causa, básicamente, de los problemas que priscilianistas y arrianos ocasionaban a su Iglesia, es decir las herejías que, como ya decían Orosio e Hidacio, constituían un peligro todavía mayor que el bárbaro —con el cual, por otra parte, están articuladas.

La satisfacción de Vigilio ante la apelación de Profuturo se refleja abiertamente en la respuesta del pontífice. Además del rendimiento político que la consulta —llegada, dice, desde las partes extremas del mundo— supone, por sí sola, para la autoridad y prestigio de la sede apostólica, Vigilio adjunta también —*sicut sperasti*, especifica—, a las respuestas y textos que envía al obispo de Braga, reliquias *beatorum apostolorum, vel martyrum* en ayuda de la *fides* católica.²⁶ Los apóstoles romanos velaban

18. Cf. E. DEMOUGEOT, L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au V siècle, en *Majorque, Languedoc et Roussillon, Actes du LIII Congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon*, Montpellier, 1982 (1980), pp. 13-34; P. BROWN., *op. cit.*, pp. 140-143; J. VILELLA, Relaciones comerciales de les Balears des del Baix Imperi fins als àrabs, en *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, Mahón, 1988 (1984), pp. 51-58, n. 18.

19. SEVERO DE MENORCA, *Ep.*, 327-330.

20. HIDACIO, *Chronicon*, ed. y estudio de A. Tranoy, S.C., 218, París, 1974.

21. Cf. J. VILELLA, *op. cit.*, pp. 685-693.

22. HIDACIO, *Chron.*, 431, 96; 432, 98.

23. *Ibid.*, 428, 89.

24. *Ibid.*, 429, 90.

25. *Ibid.*, 456, 182.

26. VIGILIO, *Epistula ad Profuturum episcopum*, ed. J.P. Migne, PL, 84, París, 1962, cols. 829-832 (también en PL, 69, París, 1865, cols. 15-20), col. 832.

—de la misma manera que lo hacía el sucesor de Pedro— por la catolicidad hispana.²⁷

En otro orden de cosas, es también la túnica de San Vicente la que consigue poner fin, en el 541, al cerco franco de que era objeto Zaragoza.²⁸ Además de ser, asediados y asediados, católicos, en este feliz desenlace debió contribuir de modo relevante el hecho de que, en época de Childeberto, el culto del famoso mártir hispano ya estaba enraizado en la Galia.²⁹ El mismo monarca franco, al levantar el sitio, pide al obispo cesaraugustano una reliquia del santo —se trata de una *stola*— con la que le dedica una basílica en París que será, incluso, panteón real.³⁰

Volviendo al territorio suevo, los problemas que la falta de consenso entre el poder civil y el católico ocasionaban a Profuturo concluyen cuando se consigue, bajo Kharriarico —contemporáneo de Martín de Braga—, la definitiva conversión de los suevos al catolicismo gracias a la taumaturgia de San Martín de Tours. Según explica el autor del *De virtutibus* de San Martín, el rey suevo, enterado de las muchas *virtutes* del santo, envía unos legados a Tours para solicitar del santo la curación de su hijo gravemente enfermo. Ello, sin embargo, no se puede realizar *insedente adhuc in patris pectore sectam* (arria-

nismo). Superado este obstáculo, recobra la salud el hijo del rey suevo.³¹

Muy distinta era la situación existente, a mediados del siglo VI, en el reino visigodo. Tras los asesinatos de Theudis —monarca que ya se enfrenta a la *renovatio Imperii* de Justiniano— y, al cabo de unos meses, también de Theudisclio, el nuevo rey, Agila, al iniciar su mandato, tiene que hacer frente a la revuelta de Córdoba. En el mediodía peninsular —recién incorporado al dominio visigodo después de permanecer en manos de las aristocracias hispanorromanas— existía, en estos momentos, una clara animadversión al poder godo, oposición en la que tiene un gran protagonismo la Iglesia católica, cuya jerarquía seguía defendiendo la simbiosis entre patriotismo romano y fe católica.³²

No sorprende, pues, que, en esta coyuntura, el monarca visigodo —quien, además de enfrentarse militarmente a los habitantes de Córdoba, había profanado también, en otro gesto de hostilidad hacia la ciudadanía local, el sepulcro del mártir Acisclo— reciba, *sanctis inferentibus*, el castigo divino, particularmente por haber actuado *in contemptu catholicae religionis*.³³ Es, por otra parte, aprovechando la insurrección de Córdoba que Atanagildo se levanta, en el 551, contra Agila después de aliarse con Justiniano y ayudado por las tropas imperiales.

La política independentista que realiza, una vez conseguido el trono, Atanagildo, frente al amenazante Imperio, se potencia todavía más bajo Leovigildo. Huelga decir que, para esta política, el rechazo del poder godo-arriano por parte de la Iglesia católica constituía un grave obstáculo. Es con el apoyo de su jerarquía en el sur peninsular, del Imperio e, inicialmente, de los otros estados católicos de Occidente que Hermenegildo es proclamado rey y se levanta contra su padre. Hermenegildo, casado con la hija de Sigeberto I de Austrasia, había sido convertido por Leandro en Sevilla, después de abandonar la corte a causa —según Gregorio de Tours— de la intransigencia arriana de Goswintha.³⁴

27. Cf. CH. PIETRI, *Concordia apostolorum et renovatio urbis* (culte des martyrs et propagande pontificale), *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, 73, 1961, pp. 275-322, especialmente pp. 304-306; Id., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma, 1976, *passim*.

28. GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, 3, 29, ed. M. Oldoni, Fondazione Lorenzo Valla, Milán, 1981. En este momento era ya general la creencia de que las reliquias protegían a toda ciudad; cf., además de los testimonios litúrgicos, los ejemplos que proporciona N. HERRMANN-MASCARD, *op. cit.*, pp. 217-221. Es elocuente también el emplazamiento de reliquias en las murallas de la ciudad, caso de las de Clemente y Vicente ubicadas, entre los años 539 y 544, en una poterna del recinto defensivo de Guelma (cf. J. DURLIAT, *Les dédicaces d'ouvrages de défense dans l'Afrique byzantine*, Roma, 1981, n.º 3), los dos mártires *custod(iunt) introitum ipsu(m)*; en Hispania esta custodia de la ciudad ya se documenta epigráficamente durante el reino visigodo católico, cf. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969², n.º 361, también en una puerta de la muralla de Toledo.

29. Cf. C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 265-268; también M. ROUCHE, *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes (418-781)*, *Naissance d'une région*, Paris, 1979, pp. 312-313 (con un mapa sobre la difusión del culto de San Vicente en la Galia).

30. C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 262.

31. GREGORIO DE TOURS, *De virtutibus sancti Martini episcopi*, 1, 11, ed. B. Krusch, MGH, SS.R.M., 1, Hannover, 1885, pp. 585-661.

32. Cf. C. GODOY-J. VILELLA, *art. cit.*, pp. 120-122.

33. ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, 45, ed. Th. Mommsen, MGH, AA, 11, 2, Berlin, 1894, pp. 267-295.

34. Respecto a la actuación político-religiosa de Leovigildo y el levantamiento de Hermenegildo, cf. C. GODOY-J. VILELLA, *art. cit.*, con bibliografía.

Durante los enfrentamientos que acontecen mientras reinan, coetáneamente, un rey visigodo católico y otro arriano, los santos tendrán, una vez más, un destacado protagonismo. Sin extendernos en la compleja y hábil política religiosa de Leovigildo desde el 579 al 585, es elocuente que, para atraerse a los sectores católicos, este monarca intente involucrar el patrocinio de los santos en su política. Ello es claro en el caso de Mérida, ciudad que, con su obispo Masona,³⁵ apoyaba a Hermenegildo. Según el anónimo autor de las *Vitae*, es la tenencia del sepulcro de Santa Eulalia y su basilica el principal punto de conflicto entre los católicos de Mérida y el obispo arriano nombrado por Leovigildo, al no conseguir que Masona apoyara su política. Tampoco consigue Leovigildo una túnica de la mártir emeritense para la iglesia arriana de Toledo, a pesar de emplear la violencia después de negársela Masona.

El apoyo de Eulalia a la iglesia católica de su ciudad y, sobre todo, a Masona frente a Leovigildo es constante en el relato de las *Vitae*³⁶ —caso de las apariciones de la santa, durante el destierro de Masona, al obispo y al propio monarca—. Ahora bien, su autor —religioso de la basilica dedicada a la virgen emeritense, comunidad a la que también había pertenecido Masona— pone igualmente de manifiesto la gran devoción que este obispo sentía hacia Eulalia, explicitando, por ejemplo, que Masona, cuando se le enfrentaba el arriano Sunna, había estado tres días, *pavimento prostratus*,³⁷ ante el altar construido sobre el cuerpo de la mártir; huelga insistir en el rendimiento político que el obispo obtenía con esta sanción-alianza, todavía más útil en momentos difíciles. Era, por lo demás, en la basilica de la patrona emeritense donde recibían sepultura los obispos de su ciudad, sepulcros que veneraban los emeritenses y en los cuales, según las *Vitae*, se realizaban milagros.

El levantamiento de Hermenegildo queda sofofado, básicamente, a causa de la hábil actuación de Leovigildo y de no materializarse el apoyo imperial. Lo efectuado, de modo precario, con Hermenegildo —cuyo poder ya había sido sancionado por la Iglesia católica con una teocracia de origen divino— alcanza su plenitud

cuando pactan, bajo Recaredo, la Iglesia católica y la monarquía visigoda, prescindiendo ya totalmente, ahora, de un Imperio que había decepcionado, una y otra vez, a la jerarquía católica hispana, tanto en el plano militar —no intervención en *Hispania*— como religioso —condena de los «Tres Capítulos»—. La teocratización del poder real que se consigue en el III Concilio de Toledo (año 589) —con el gran protagonismo que continúa teniendo Leandro, autor, por otra parte, de obras antiarrianas— permite fortalecer enormemente la figura del monarca —sobre todo frente a la nobleza— y convertir a la Iglesia católica en el exclusivo poder espiritual, además de ser el segundo en lo terrenal.³⁸

A partir del gran consenso alcanzado se entiende también que los autores hispanos —católicos— de la época guarden un absoluto silencio respecto al primer y desgraciado intento realizado por Hermenegildo, quien aparece —omiténdose totalmente su conversión— sólo como un usurpador —*tyrannus*— frente al poder legítimo. Es evidente que no se deseaba un insubordinado glorificado.

La caracterización que de Hermenegildo hacen los hispanos que —ya después de la conversión de Recaredo— se refieren a él, difiere totalmente de la que proporciona Gregorio Magno en sus *Dialogi*. Este pontífice —adelantándose en un milenio a su canonización— califica a Hermenegildo de rey y mártir.³⁹ Después de referir los prodigios acaecidos cuando Hermenegildo es ejecutado —martirizado— por negarse a abandonar la fe católica, Gregorio dice que su cuerpo fue venerado como el de un mártir *a cunctis fidelibus*.⁴⁰ Según el relato hagiográfico del pontífice, es, además, gracias a su hermano mártir que se consigue la conversión de Recaredo y con él la de los otros arrianos: *in Wisigotharum etenim gente unus est mortuus, ut*

35. Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, n.º 435, pp. 166-169.

36. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, 5, ed. J.N. GARVIN, Washington, 1946.

37. *Ibid.*, 5, 5, 10.

38. Sobre Hermenegildo, F. GÖRRES, *Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des Westgothischen Königssohnes Hermenegild*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 43, 1873, pp. 3-109; Id., *Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Katholicismus und zur arianischen Staatskirche*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 43, 1873, pp. 547-601; K.F. STROHEKER, *Leowigild: aus einer Wendezeit westgotischer Geschichte*, *Welt als Geschichte*, 5, 1939, pp. 446-485; B. SAIITA, *Un momento di disgregazione nel Regno Visigoto di Spagna: La rivolta di Ermenegildo*, *Quaderni Catanesi di Studi classici e medievali*, 1, 1979, pp. 81-134; C. GODOY - J. VILELLA, *art. cit.*, pp. 125-134.

39. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, 3, 31, 5, 7 y 8, ed. A. DE VOGÜE S.C., 251, 260 y 265, París, 1978-1980.

40. *Ibid.*, 3, 31, 5.

multi viverent.⁴¹ El *auxilium* de los santos había salvaguardado de nuevo la ortodoxia religioso-política.

Ambas versiones, sin embargo, ponen de manifiesto que la pionera actuación de Hermenegildo y sus partidarios estaba muy presente en la gestación y eclosión de la *concordia* del año 589, con la cual concluye, en *Hispania*, la vieja dicotomía religioso-política entre bárbaros y romanos.⁴² Es para la protección —material y espiritual— del monarca que había hecho posible, finalmente, esta efemérides que Gregorio Magno envía a Recaredo unas *benedictiones*⁴³ —objetos santos no destinados a iglesias o altares—. Se trata de una cruz que contenía un fragmento del *lignum crucis* y cabellos de San Juan Bautista y de una llave que, además de haber estado en contacto con el cuerpo de San Pedro,

contenía una partícula de las cadenas que habían sujetado al apóstol en su martirio.⁴⁴

Estos regalos que Gregorio —después de haber comunicado Recaredo la conversión al pontífice⁴⁵— dirige, junto con sus felicitaciones, al monarca, evidencian, sin duda, la clara intención de reforzar y mantener la ortodoxia, concretamente frente al arrianismo que acababa de ser rechazado oficialmente. El *solacium* que proporciona a Recaredo la madera —prueba material de la Encarnación— en que había sido crucificado el Hijo de Dios hecho hombre, los cabellos de quien había bautizado a Cristo y los objetos que habían estado en contacto con el apóstol *qui primus honore fulget* era el de los dogmas y la organización de la Iglesia católica romana, en cuyo seno —junto con toda la *Gothorum gens*— ya se hallaba Recaredo.⁴⁶

COL-LOQUI

MONS. V. SAXER:

C'est vrai que les documents hagiographiques d'aspect apologétique que vous avez cités sont toujours en faveur du catholicisme, mais en Afrique il y a eu des textes martyrologiques qui ont fait l'apologie du donatisme, Albert Février ne nous contredira pas. Comme vous l'avez dit, la littérature hagiographique doit être, certainement, examinée en fonction de son milieu et de son temps. D'ailleurs, on voit, effectivement, émerger un type de saint qui est protecteur d'une communauté mais c'est une *instrumentalization* postérieure.

Et puis, il y a certainement bien des problèmes qui se posent à moi. Y a-t-il opposition entre les romains et les barbares, ou y a-t-il opposition entre les catholiques et les ariens? Je crois que là aussi on doit distinguer deux époques. À l'origine on a senti cette invasion comme l'arrivée des étrangers et avec le temps il se révélait

qu'ils étaient ariens. Je pose encore un autre problème qui est celui-ci: quelle est la proportion des ariens par rapport à la vieille population autochtone? J'ai l'impression qu'ils sont en minorité, mais une minorité qui détient le pouvoir.

P. DE PALOL:

Il y avait minorité démographique germanique en face d'une majorité très dense des romains, mais la confession arienne des wisigoths était un grand problème pour l'unification et cette unification impliqua des changements religieux.

41. *Ibid.*, 3, 31, 8. Es elocuente el paralelismo que Gregorio establece entre Cristo y Hermenegildo.

42. Con la conversión al catolicismo de Recaredo y la celebración, poco después —año 589—, del III Concilio de Toledo se produce el definitivo encantamiento entre el poder terrenal y el divino en el Reino Visigodo.

43. GREGORIO MAGNO, *Registrum Epistularum*, 9, 229, ed. D. Norberg, CC, SL, 140 y 140A, Turnhout, 1982. Sobre el significado de las *benedictiones* cf. J.M. McCulloch, *The Cult of Relics in the Letters and «Dialogues» of Pope Gregory The Great: a lexicographical study*, *Traditio*, 32, 1976, pp. 145-184, pp. 169-180.

44. Es posible que sea la cruz regalada a Recaredo por Gregorio Magno la que, según el *Liber Ordinum*, los reyes visigodos llevaban consigo durante las campañas militares (cf. C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 122). Por su parte, Pelagio —obispo de Oviedo durante la primera mitad del siglo XII— afirma que la cruz que se conservaba, durante su episcopado, en la «Santa Arca» de la catedral de Oviedo era la enviada a Hispania por Gregorio Magno —según Pelagio, el destinatario fue Leandro—; cf. A. FROLOW, *La Relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, París, 1961, p. 100.

45. RECAREDO, *Epistula ad Gregorium*, ed. J. Vives en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, pp. 144-145.

46. El significado político-religioso que subyace en las reliquias que Recaredo recibe del pontífice queda también corroborado en otro envío similar que efectúa Gregorio Magno: las reliquias católicas dadas a Teodolinda, reina de los longobardos, por la conversión de la corte longobarda al catolicismo, cf. N. HERRMANN-MASCARD, *op. cit.*, p. 40.

Y. DUVAL:

Je remercie Josep Vilella d'avoir bien interprété le terme *discidium*, dans le contexte qui est, au début, le contexte de l'Empire romain opposé aux royaumes barbares qui essaient de s'installer et après, jusqu'à Reccarède, dans le contexte de l'opposition entre les Romains catholiques et les barbares ariens. Le mérite de l'exposé a été de sentir l'aspect politique de cette intercession des saints, et je ferai, pour ma part, un certain nombre de remarques sur son rapport qui est fort éclairant.

Je pense qu'il faut placer définitivement le problème des juifs à part, parce que le problème des juifs n'est ni un problème romano-ibérique ni un problème d'hérésie. A partir de Théodose, le judaïsme cesse d'être religion ethnique pour devenir autre chose, et l'empire chrétien ne peut l'absorber. Le fait qu'il y avait une densité exceptionnelle de juifs dans quelques cités pose un problème au pouvoir devenu chrétien. Je crois aussi que la lettre de Sévère mérite d'être étudiée à part et qu'il faut distinguer ce que j'appellerai les *topoi* et ce qui est susceptible d'être une réalité historique. Dans les textes que vous avez pris, il y a des exemples appartenant au thème que j'appellerai «de la mort du persécuteur». Il faut retourner à Lactance: celui qui a fauté contre le Dieu des chrétiens ou un de ses saints, meurt de mort violente; ça c'est un *topos* que vous pouvez retrouver dans votre littérature.

Je crois aussi que les cadeaux de reliques, qui existent à partir des découvertes ambrosiennes et à partir de l'invention du corps de saint Étienne, ne doivent pas entrer dans une démarche de type politique, dans une analyse de type politique. C'est un commerce d'argent et, entre privilégiés, c'est le cadeau par excellence.

P.A. FÉVRIER:

Je crois, en ce que qui concerne les reliques, qu'il pouvait y avoir une explication politique, certainement dans quelques cas.

Y. DUVAL:

Le troisième point, c'est que j'aurais souhaité que vous fassiez une étude de vocabulaire plus

précise, et peut-être la ferez-vous à l'avenir, pour la *custodia*. Dans la *custodia* des reliques on retrouve le problème de certains saints qui deviennent les gardiens d'une ville, gardiens d'une communauté, gardiens d'un royaume. Je voudrais également vous signaler, à propos de l'apparition des reliques et du *patrocinium*, qu'il se pose, en plus, la question des reliques privées.

MONS. V. SAXER:

Permettez-moi de dire que les circonstances de la découverte des reliques de saint Étienne sont très semblables à celles de la découverte des corps de Gervais et de Protais. Il y a aussi un contexte de contestation religieuse. L'évêque de Jérusalem est averti du songe du prêtre Lucien, il part au concile de Diospolis où Pélage devait être soit absous, ou condamné, et, pendant le premier jour du concile il apprend que les reliques ont été découvertes, il retourne à Jérusalem pour faire la translation et revient à Diospolis pour bénéficier du prestige de la découverte et obtenir l'absolution de Pélage.

J. VILELLA:

Bien, ante todo, quiero agradecerles sus comentarios y observaciones. En relación con los judíos, coincido, lógicamente, con la prof. Yvette Duval, pero también es verdad que la cuestión judía se inserta plenamente en la problemática ortodoxia-heterodoxia o catolicismo-resto de creencias. En cuanto a los *topoi*, es evidente que estos *topoi* se mantienen, pero no es menos evidente que se utilizan en coyunturas y épocas distintas. Es decir, el *topos* es una especie de arma que se usa cuando se cree oportuno. Respecto a las reliquias, es bien sabido que, como ha dicho la prof. Duval, gran conocedora del tema, existe un comercio relevante de reliquias; pero éstas no solamente se expanden mediante este comercio, sin duda muy importante: existen también envíos de reliquias *avec toute l'intention*, políticos. Un caso muy elocuente de esta segunda modalidad distributiva al que nos hemos referido son las *benedictiones* de Gregorio Magno.