

49

# CASSIODORUS

RIVISTA DI STUDI SULLA TARDA ANTICHITÀ

6-7

PERE MAYMÓ I CAPDEVILA

Actuación social e ideario episcopal en los *carmina*  
*Latina epigraphica* hispanos: una propuesta de análisis\*

ESTRATTO



Rubbettino  
2001

## Actuación social e ideario episcopal en los *carmina Latina epigraphica* hispanos: una propuesta de análisis\*

El discernimiento de la interacción entre epigrafía y literatura, el grado de sus influencias recíprocas, ha propiciado un debate científico más que centenario en el cual se han enfrentado a menudo Historia y Lingüística; cuando el objeto de la disputa consiste en determinar la posible historicidad de un grupo de inscripciones métricas de casi exclusiva transmisión textual, se diría que las posturas se enconan todavía más. Ante todo, la ausencia de evidencias arqueológicas para la gran mayoría de epígrafes plantea el problema de la veracidad de los datos que transmiten: ¿recogen inscripciones reales? inscritas o no, ¿fueron hechas públicas alguna vez? ¿son acaso un mero ejercicio poético? Dilucidar estas y otras preguntas ha sido el empeño de un buen número de epigrafistas e historiadores de la Antigüedad Tardía durante décadas y parecería que, actualmente, se ha concedido un voto de confianza a este tipo de documentos.

Al respecto de los *carmina* cristianos, el hallazgo de nuevas inscripciones y el estudio de las referencias a actividades epigráficas constatadas en las fuentes, así como el contraste con *loci similes* literarios, ha permitido reivindicar hasta cierto punto los criticados trabajos de E. Le Blant y de G.B. De Rossi como proveedores de epígrafes de posible existencia real<sup>1</sup>. Este es el caso de los epigramas de la *sylloge* del *Martinellus* o del epitafio de Gregorio Magno, documentos

\* Este estudio ha sido realizado gracias al proyecto PB87-0891 y al grupo de investigación 1999 SGR 00006, subvencionados por la D.G.E.S. y la C.I.R.I.T respectivamente, así como a la concesión de una beca predoctoral de Formación de Investigadores FI/95-1137, otorgada por la Generalitat de Catalunya. El autor forma parte del GRAT (Grup de Recerques en Antiquitat Tardana) de la Universitat de Barcelona dirigido por el Dr. J. Vilella.

<sup>1</sup> Si bien ambos estudiosos carecieron de criterio unitario y, a menudo, de método, se les ha de atribuir el mérito de realizar los primeros *corpora* epigráficos con un mínimo talante científico. Se ha de reconocer, pues, que sus compendios – a pesar y a causa de la inclusión de muchos *dubia* y *spuria* – han hecho perdurar epígrafes que, de otro modo, nunca habiéramos llegado a conocer. De entre estas inscripciones transmitidas por tradición textual, algunas han sido posteriormente validadas como texto epigráfico, hecho

cuya veracidad epigráfica sostienen L. Pietri<sup>2</sup> y G. Sanders<sup>3</sup>, respectivamente. A partir de estos y otros ejemplos, ha surgido una corriente de opinión entre la historiografía actual proclive<sup>4</sup> a la aceptación de la fiabilidad de los *carmina* a pesar de la carencia de estudios filológicos y codicológicos exhaustivos<sup>5</sup>. De todas maneras, la prudencia siempre es necesaria cuando se trata de distinguir entre *Buchepigramme* y *Grabepigramme*, una distinción no siempre factible para buena parte de las inscripciones métricas ante la falta de nuevas evidencias que resuelvan la cuestión en uno u otro sentido.

No son muy numerosos los *tituli metrici* hispanos relativos a obispos que conservamos, tan sólo nueve. De ellos, tres han pervivido en su soporte arqueológico original, se trata de la inscripción monumental de Anesio<sup>6</sup> – antes de Jus-

que justifica el interés por tales obras. E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., Paris 1856-1865 (= ICG); G.B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, 3 vols., Roma 1857-1915 (= ICVR).

<sup>2</sup> L. Pietri, *Les tituli de la basilique Saint-Martin édifiée à Tours par l'évêque Perpetuus (3<sup>e</sup> quart du V<sup>e</sup> siècle)*, en *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris 1974, pp. 421 y 423-426, donde, además de conceder una más que probable veracidad a los versos de la *sylloge*, identifica un fragmento de inscripción con un epigrama del *Martinellus*. Ver, también, J. Fontaine, *Vie de saint Martin*, I, Paris 1967, pp. 219-221. Ver nota 29.

<sup>3</sup> G. Sanders, *L'épithaphe de Grégoire le Grand: banalité ou message?*, en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana* (Roma 1990), «Stud. Eph. Aug.» 33, 1, 1991, pp. 251-281; Id., *Un fondateur de l'Europe: Grégoire le Grand. Valeur situationnelle de son inscription tombale*, en *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine*, I, Paris 1992, pp. 223-226. El autor acepta la lectura reitutiva del poema que ofrece Diehl - ILCV 990, basándose en el testimonio de una docena de *syllogae*, establece una identificación hasta cierto punto utópica dados los escasos fragmentos conservados; cf. ICVR II, 31, 2 – y aduce su veracidad a partir del testimonio de Beda, quien documenta la citada inscripción antes del 830 – fecha de la segunda inhumación del cuerpo de Gregorio – correspondiendo, por tanto, a su primer sepulcro. Beda, *hist. eccl.* 2, 1. Cf. Ioh. Diac., *vita Greg.* 4, 68; L. Duchesne, *La Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I, Paris 1981<sup>2</sup>, p. 312.

<sup>4</sup> En este sentido, Pietri, *Les tituli*, cit., p. 422, afirma, al respecto de la hipótesis de Le Blant, que «c'est hautement probable». Véase, también: Ead., *Pagina in pariete reserata: épigraphie et architecture religieuse*, en *La terza età dell'epigrafia. Atti del IX Convegno Internazionale d'Epigrafia Greca e Latina* (Bologna 1986), «Epig. ed Ant.» 9, 1988, pp. 138-139, especialmente, nn. 5-6; F.E. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, «Κοινωνία» 4, 1979, p. 121.

<sup>5</sup> Conviene señalar, al respecto de los *carmina* hispanos, una primera aunque sucinta aproximación a las relaciones con la literatura realizada por I. Velázquez en un artículo reciente: I. Velázquez, *Tituli metrici de época visigoda y altomedievales: aproximación a sus tópicos y conexiones literarias*, en *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval* (León 1993), León 1995, pp. 387-394. Una propuesta más atrevida ofrece M. Miró en un trabajo sobre los *carmina* tarraconenses de la *Anthologia*, donde postula su carácter anepigráfico intuendo una cronología medieval: M. Miró, *Epigrafia mètrica de transmissió exclusivament manuscrita: a propòsit de les inscripcions cristianes de Tarragona conservades en l'Anthologia Hispana*, «Ann. de l'Inst. d'Est. Giron.» 37, 1996-1997, pp. 953-971. Aprovecho para agradecer a la autora las largas y provechosas discusiones acerca de los *carmina epigraphica* y otros temas en que nos hemos enzarzado.

<sup>6</sup> Asumiendo el nuevo dedicatario que presume Corell, me ciño a su restitución del

tiniano -, referida a la refección y ornamentación de un templo valentino, y de los epitafios de Sefronio<sup>7</sup> y de León<sup>8</sup>, éste muy tardío; mención aparte requiere el supuesto epitafio de Honorato, de discutida autenticidad<sup>9</sup>. Los cinco restantes han sido transmitidos por la *Anthologia Hispana*, el discutido manuscrito parisino latino 8093; en torno a esta colección se centra la polémica sobre la historicidad o literacidad de estas inscripciones métricas. El documento, datado entre los siglos VIII y IX, es un compendio de epitafios dedicados a altos dignatarios eclesiásticos, en particular episcopales: Leandro y su hermano Isidoro<sup>10</sup>, Juan<sup>11</sup> y

texto epigráfico. J. Corell, *Inscripción del obispo Anesio, atribuida erróneamente a Justiniano*, «Saitabi» 39-40, 1989-1990, p. 65: ✱ constructu(m) p[er]stat templu(m) du(m) tempora cu[r]runt. / fastigium quis[nam uero renouauit in au]la (?) / nempe nam in[numeris ferme exegerat a]nmos. / hoc prohibens [tectis ornauit Anesius ta]ntis / tertio antist[es post pontificatu(m) suu(m)] anno. / robore contrib[uunt arcus, fulgore co]rimbi; / aptantur hi mir[e ca.10 Ane]sius idem / fulbida pretereā flecit laqueari[a] prossus. / lammina sub lat[o pre]fulget lu[m]ine aur[i], / [c]ulmine cu(m) solid[o innixa bis] quinque [colu(m)nis]. Al respecto de la atribución Justiniana de la inscripción y su diferente lectura, cf. J. Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona 1969, n. 356 (= ICERV).

<sup>7</sup> ICERV 276: ✱ Sefronius tegetur tomolo antestis in isto / quem rapuit populis mors inimica suis, / qui meri[tis] sanc(tis) perag[ens i]n corp[ore] uitam / credetur etheriae lucis habere diem. / hunc cause mese<ro>rum, hunc quaerunt uota dolentum / quos aluit semper uoce manu lacrimis, quem sibi non sobitus priuabit transitus iste, / seu quorum quaeritur nunc abiisse malum. / recessit sub die XVI kal[endas] Iul[ias] era DLXXXVIII in pace.

<sup>8</sup> ICERV 274: ... / [ex]celsum Dominum men[ ... ] / poscit et ueniam Xpi fle[bile ... ] / inclite quem dignis tumula[bit ... ] / s(an)c(tu)s et inlustris herus Le[o ... ] / cunctis quod profuit ad spe[m ... ] / ob quod continue, lector, Do[mi]num ... / [pos]cens, ut uenia maneat [e ... ] / [ui]uat perpetua uita ma[ ... ] / [sepultus] era DCCC[ ... ].

<sup>9</sup> ICERV 273: ... / communi se[de] regna / beata tenes. / iamq[ue] noue(m) lustris gau[ ... ] / dens du(m) uita maneret, / sp[iritu]s astra petit, cor / pus in urna iacet. / obiit ide(m) pontifex sub d[ie](?) pri / die idus Noue(m)bres era CLXXVIII. / in onore uixit annos / quinq[ue](ue), menses VI. / non timet ostiles / iam lapis ste minas. Después de conocer la documentación aportada al respecto de este carmen, por H. Gimeno y M. Miró en *Hispania en la Antigüedad Tardía*. III Encuentro Internacional, celebrado en octubre de 1998 y de próxima publicación, comparto su opinión acerca de la falsedad del epígrafe.

<sup>10</sup> ICERV 272: crux alma gerit sanctorum corpora fratrum / Leandri Isidorique priorum ex ordine uatum, / tertia Florentina soror Deo uota perennis, / eo posita consors hic digna quiescit. / Isidorus in medium dis<i>ungit membra duorum. / hi quales fuer<i>nt libris inquit<o>, lector, / et cognosces eos bene cuncta fuisse locutos. / ispe certos fide plenos et super omnia castos, docmatibus sanctorum cerne creuisse fideles / ac red<di> Domino, quos impia iura tenebant. / utque uiros credas sublimes uiuere semper, / aspiciens sursum pictos contende uidere. / obiit felix memorie Leander episcopus / die II idus Marcias era DCXL / obiit sancte memorie Isidorus episcopus / die II nonas Apriles era DCLXXXIII / obiit pie memorie Florentina Deo uota / V kalend[as] Septembres era DCLXXI.

<sup>11</sup> G. Alföldy, *Die Römische Inschriften von Tarraco*, Madr. Forsch. 10, Berlin 1975, n. 938 (= RIT) (= ICERV 277): te Ioanne(m) Tarraco coluit mirificu(m) uatem / tuosq[ue] in hoc loco in pace co(n)didit artus. / in te libra mor(u)m, in te modestia tenuit regnum / nitens eloquio mitissimus pollebas in corde / gerens cura pauper(um), pietate pr(a)editus ampla. / s(an)c(tu)s namq[ue] uita, fide magnificen<i>us ipse / [ap]paruisti cunctis pergens ad pr(a)emia Xpi. / tuum nempe nomen tuamq[ue] dulcissimam mente(m) / laudabunt posteri, nu(m)quam abolen<a> p(er) (a)euu(m) / merita pr(a)econiis adtollunt facta p(er) s(a)eclis. / denis equo libram<ine

Sergio<sup>12</sup> de Tarragona, Justiniano<sup>13</sup> de Valencia y Martín<sup>14</sup> de Braga conforman el listado de obispos de sobrada relevancia presentes en el manuscrito. La actividad de estos prelados se desarrolla, principalmente, a lo largo del siglo VI teniendo como *terminus ante quem* la muerte de Isidoro, un período coincidente con el proceso de consolidación de la Iglesia hispana que culmina con la conversión oficial de la monarquía goda al catolicismo y que, en cierto modo, podría asociarse al *renacimiento* isidoriano<sup>15</sup>. En contraste, este mismo momento

*minuan>tibus lustris/rector doctorq(ue) pr(a)efuisti monacis et populis/octiens denos uita p(er)agens feliciter annos.* En las dos inscripciones tarraconenses, la de Juan y la de Sergio, utilizo la edición de Alföldy quien, con pocas variantes, mejora la de Vives.

<sup>12</sup> RIT 939 (= ICERV 278): *sollers magnanimus pius ingenio cato/hic quiescit in tumulo Sergi(u)s pontifex s(an)c(tu)s, / qui sacri labentia restaurans culmina templi / haud procul ab urbe construxit cenobium s(an)c(t)is. / hunc pauperes patrem, hunc tutorem hab<u>ere pupilli, uidu<i>s solamen, captibus pretium, / esurien<tibu>s repperit alimentum. / profluus in lacrimis depulit contagia carnis, / cunctis carissimus, exuberanti gratia pollens, / parcus in abundantia, locuplex egentibus uixit, / septies denos pr(a)esentis (a)eui peragens annos; / tria sacer, pontifex pariterq(ue) septena / religiosae uit(a)e expleuit tempor<e> lustra.*

<sup>13</sup> Otra vez sigo una nueva lectura de Corell, que matiza la de Vives. J. Corell, *L'épitafr de Justinia, bisbe de València* (ca. 493-548), «Ann. Sac. Tarrac.» 68, 1995, pp. 6-7 sgg. (= ICERV 279): *pius preclarus doctor alacer[q(ue)] (?) facundus / Iustinianus caelebs pontifex sacer/nobate(m)pla co(n)struens uetustaq(ue) rest[aurans] / ornabit festa dictis predica(n)s in populis (?) / uirgines institue(n)s monacos[q(ue)] gub[ernans]. / scripsit plura posteris profutura [permultis] (?). / hic miro maris insola[m] munimine sepsi[t], / inqu(e) amaris (?) circu(m)fluen[n]tib(us) undis / silice disrupto predulce(m) repperit limfam. / hic Vincetium gloriosu(m) martirem Xpi, / sat pio quem co-luit moderamine uiuens, / hunc deuotus moriens reliquit eredem. / undecim presentis quinquena uite [peragens] (?) / quattuor lustris uisq(ue) quaternis mensib(us) / connumerandus s(an)c(t)is ministrab(it) antestis.* La investigadora francesa Y. Duval apuesta por su carácter epigráfico con una cronología de siglo VI o quizás VII: Y. Duval, *Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)*, «Ant. Tard.» 1, 1993, p. 200.

<sup>14</sup> ICERV 275: *Pannoniis genitus transcens aequora uasta / Galliciae in gremium diuinis nutibus actus / confessor, Martine, tua hac dicatus in aula / antistes cultum institui ritumque sacrorum, / teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem / nomine non merito hic in Xpi pace quiesco.* Ver nota 45.

<sup>15</sup> Consuetudinariamente, la cultura en la antigüedad se circunscribía a cenáculos aristocráticos que hacían de la cultura símbolo distintivo de su condición; los ambientes cultivados hispanos de la Antigüedad tardía no son una excepción y los productos derivados, fruto de la erudición y alejados de lo popular, beben de una tradición clásica que experimenta una eclosión durante el período isidoriano constatable en los epitafios de Anesio, Oppila, Maura o Arbundio, todos ellos verificados arqueológicamente. Véanse, para los aspectos generales: H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1950, pp. 7-24; J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture visigothique*, Paris 1959; M.C. Díaz y Díaz, *Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica*, «Ann. Tolet.» 3, 1971, pp. 33-58; I. Vélazquez, *Ámbitos y ambientes literarios de la cultura escrita en Hispania* (s. VI): de Martín de Braga a Leandro de Sevilla, «Stud. Eph. Aug.» 46, 1994, pp. 329-351. En relación con los epitafios de Oppila (ICERV 287), Maura (ICERV 534) y Arbundio (ICERV 290): J. Fontaine, *Une épitaphe rythmique d'un contemporain d'Isidore de Séville: l'éloge funèbre du visigot Oppila, en Aeuum inter utrumque*. Mélanges G. Sanders, Steenbruge 1991, pp. 163-186; Id., *Une élogie d'époque visigothique: l'épitaphe de la jeune Maura (534 Vives)*, «Euphrosyne» 22, 1994, pp. 109-123; *Guía del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz*, Badajoz 1998, pieza 42, que da por buena la opinión de Vives. Ver notas 17, 22 y 23.

histórico no parece ser muy pródigo en *tituli metrici* en otras regiones occidentales del Imperio<sup>16</sup>, lo cual no deja de causar extrañeza. Por este motivo, el carácter elaborado y, según algunos estudiosos, *trop culte* de los versos hispanos<sup>17</sup> genera suspicacias acerca de su materialidad epigráfica. Y aun así, constatamos que la literatura juega un papel nada despreciable en la confección de epígrafes durante los *Christiana tempora*.

Quizás uno de los documentos más significativos lo constituya una conocida carta de Paulino de Nola a su corresponsal y amigo Sulpicio Severo escrita en el 403/404. En dicha carta, la epístola 32, *De aedificiis*, Paulino envía a Sulpicio diversos poemas<sup>18</sup> – *quasi uotiuos ... titulos* – que éste le había solicitado con el fin de añadirlos a la decoración de las *basilicae et sacrae fontes* existentes en su villa de *Primuliacum*. Algunos de estos poemas ya habían sido compuestos con anterioridad y figuraban grabados en edificios fundados o restaurados por el devoto de Félix en Nola y Fundi; otros fueron escritos específicamente para las posesiones del cronista aquitano; ambos muestran un interés real en dotar a los muros de una nueva textualidad cristiana. Este interés no es, de todas maneras, una novedad: en el mismo sentido cabe entender el programa epigráfico llevado a cabo por el papa Dámaso en las catacumbas de Roma y sus santuarios anejos, empresa que impulsa y concreta el desarrollo de una edilicia cristiana en auge desde principios del siglo IV al amparo de una situación favorable<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> A partir de los testimonios materiales y literarios de la memoria de los obispos, Picard establece una periodización válida en el caso italiano según la cual, del siglo VI al VIII, la epigrafía cristiana prácticamente desaparece: J.-Ch. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Bib. des Éc. Franç. à Athènes et à Rome 268, Roma 1988, pp. 5-6 y 387-392. No me parece, sin embargo, un argumento definitivo ni extrapolable; tampoco conozco una taxonomía así de categórica para las restantes regiones occidentales. Para una visión más continuista de la epigrafía, en relación con el auge del episcopado en las ciudades, véase: Cl. Lepelley, *Évergétisme et épigraphie dans l'Antiquité Tardive: les provinces de langue latine*, en *Actes du X<sup>e</sup> Congrès Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine*, Nîmes 1992, Paris 1997, pp. 335-352; Y. Duval-L. Pietri, *Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, ibid., pp. 371-396.

<sup>17</sup> Cabe apuntar que epitafios como el de Oppila o Anesio poseen una calidad literaria notable, aun en el supuesto de un descenso general de la cultura en esta época. En ambos y también en los *carmina* analizados, apreciamos un uso de la métrica y del léxico que bien puede sugerir un origen escolástico, un continuismo de los modelos literarios y conceptuales. Citar, como ejemplo, la expresión de los numerales mediante submúltiplos, documentada tanto en los epitafios de Oppila y Anesio como en los de Juan, Sergio y Justiniano: Velázquez, *Tituli*, cit., pp. 389-390; Fontaine, *Une épitaphe*, cit., pp. 170 y 177.

<sup>18</sup> Paul. Nol., *epist.* 32.

<sup>19</sup> Al respecto de la actividad edilicia y epigráfica de Dámaso, remito a los trabajos de Ch. Pietri, con abundante bibliografía - Ch. Pietri, *Damase évêque de Rome*, en *Saecularia Damasciana*. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I, Roma 1984, «Stud. di Ant. Crist.» 29, 1986, pp. 31-58 -, R. Grégoire, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, pp. 20-21- y a la recopilación de A. Ferrua - *Epigrammata Damasciana*, ed. A. Ferrua, Roma 1942 -. Sobre la legislación edilicia en general: Y. Janvier, *La législation du Bas-Empire sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969.



Arquitectura y palabra se combinan hábilmente para potenciar el efecto mediático y pedagógico de una política monumental en la que, ya en momento muy temprano, se implicaron poetas y literatos cristianos que aportaron calidad y prestigio al conjunto de la epigrafía tardorromana. Aparte de la mencionada carta de Paulino, sabemos que Ambrosio<sup>20</sup> ornó los Santos Apóstoles de Milán con un *carmen* encomiástico, que Sidonio Apolinar<sup>21</sup> redactó un *titulus* para el ábside de la basílica de Lión y también que bastantes de los epitafios incluidos en los *Opera poetica* de Venancio Fortunato – todo el libro IV y parte de los libros II, VI y IX – fueron concebidos por encargo o aprovechados tras su difusión, tanto en la Galia como en Hispania o Italia. El eco de este autor en particular se deja sentir en varios versos hispanos: *populis rapuit mors inimica suis* en la inscripción de Se-fronio o *spiritus astra petit* en la del supuesto Honorato son una muestra del éxito que puede suponerse a la obra fortunatiana<sup>22</sup>. Por otra parte, y como ya venía siendo habitual en época clásica, la citación literaria es recurso frecuente como prueban, a modo de ejemplo, los centones de Eugenio de Toledo aparecidos en diversos epígrafes hispanos<sup>23</sup> detectados por I. Velázquez. Además, tenemos noticia de un considerable número de composiciones en verso o prosa escritas por obispos con motivo de la fundación, consagración o refección de algún edificio religioso, acontecimientos frecuentemente aprovechados por el poder eclesiástico para reforzar su posición social a través de una religiosidad promocionada.

A este respecto, el ejemplo de Tours es paradigmático, así como objeto de un pormenorizado estudio. En algo más de un siglo, la ciudad vive dos programas edilicios que concretan el importante desarrollo del culto al santo local: entre el 461 y el 470, el obispo Perpetuo emprende la construcción de una basílica y la adecuación de las *cellulae* monacales de Marmoutier que centralizan la devoción por Martín alrededor del núcleo urbano; a finales del siglo siguiente, aproximadamente entre el 575 y el 590, Gregorio, obispo de Tours, restaura parte de la basílica, edifica un par de oratorios y una iglesia y habilita la celda de Martín conformando el definitivo conjunto martirial turonense<sup>24</sup>. En ambos

<sup>20</sup> CLE 906, 907 (= ILCV 1800, 1801).

<sup>21</sup> Sid. Apol., *epist.* 2, 10, 3-4.

<sup>22</sup> Ven. Fort., *carm.* 4, 4, 2 y 4, 5, 6. La expresión *spiritus astra petit*, de raigambre (neo) platónica, aparece también en el epitafio de Gregorio Magno en un mismo contexto escatológico: Sanders, *L'építaphe*, cit., pp. 254-259. Recordar también la pretendida paternidad fortunatiana del epitafio del abad de Asán, Victoriano (ICERV 283), que se ha puesto en relación con una *translatio* de los restos del fundador del primer cenobio a la *capella regis* edificada por Ramiro I en el siglo XI en el contexto de pugnas diocesanas por el control del monasterio: Miró, *Epigrafía*, cit., p. 967.

<sup>23</sup> Tal es el caso de la inscripción de Gerena, que sigue el modelo del epitafio de Chindasvinto escrito por Eugenio de Toledo (BN 10029, Azagra): J.A. Correa-J. Pereira, *Sobre dos inscripciones halladas en Gerena (Sevilla)*, «Habis» 3, 1972, pp. 325-329. Cf. Velázquez, *Tituli*, cit., pp. 389-391 y nn. 13 y 15. Al respecto del *feedback* entre poesía y hagiografía en Prudencio y Paulino de Nola y su influencia: 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, pp. 93-158.

<sup>24</sup> La fuente básica es Gregorio, quien narra las dos empresas edilicias y documenta

proyectos se tuvo muy en cuenta la epigrafía, tanto en su función ornamental como en su aspecto propagandístico.

Para la empresa constructiva de Perpetuo, disponemos, afortunadamente, de contrastados testimonios de variada naturaleza. En primer lugar, la ya citada *sylloge* del *Martinellus*, un elenco de las inscripciones presentes en la basílica urbana y en las celdas de Marmoutier - con unas breves líneas en prosa refiriendo su ubicación - que haría las veces de guía en una hipotética visita a los santuarios martinianos. Desde su inclusión en la edición de Le Blant, se ha especulado sobre su autenticidad en un debate que los trabajos de L. Pietri<sup>25</sup> han permitido zanjar resolviendo una datación lógicamente posterior al 470 y anterior o contemporánea al episcopado de Gregorio, pues no incluye los epígrafes de Venancio. Por otra parte, no todos los versos recogidos en la *sylloge* permanecen en el anonimato<sup>26</sup>; dos de ellos vienen verificados a través del testimonio de sus mismos autores, Sidonio Apolinar<sup>27</sup> y Paulino de Perigord<sup>28</sup>, quienes comentan explícitamente el encargo del obispo de Tours. Por último, contamos con el feliz hallazgo de un pequeño fragmento de mármol con parte de una inscripción<sup>29</sup>

las diversas reconstrucciones, particularmente las suyas: Greg. Tur., *hist. Franc.* 2, 14; 5, 20; 7, 22; 10, 31. La basílica edificada por Perpetuo sufrió varias refecciones hasta ser destruida completamente por un incendio en el 997. Para la datación de la basílica, ver nota 27. Para la información arqueológica del conjunto martiniano: M. Vieillard-Troiekourov, *Le tombeau de saint Martin retrouvé en 1860*, «Rev. d'Hist. de l'Égl. de France» 47, 1961, pp. 151-183; L. Pietri, *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, naissance d'une cité chrétienne*, Coll. de l'Éc. Franc. à Rome 69, Roma 1983, *app.* 6, pp. 107-110, 379-390 y 427. Para una información reciente: Ead., *Les débuts du culte de Martin de Tours*, «Mém. de la Soc. Arch. de Touraine» 63, 1997, p. 183-192.

<sup>25</sup> El principal objetor a la veracidad de los versos de la *sylloge* es G. Boissier, quien les concede naturaleza literaria: G. Boissier, «Journ. des Sav.» 1890, pp. 174-175. Para el debate historiográfico anterior a L. Pietri: H. Leclercq, *Fortunat*, DACL 5, 2, coll. 1982-1985. Pietri, *Les tituli*, cit., pp. 421-423; Ead., *La ville*, cit., pp. 812-814.

<sup>26</sup> Se postulan autorías diversas para los versos anónimos del *Martinellus*: hay quien los supone obra de monjes de Marmoutier, pesarosos por la muerte de su rector espiritual; otros ven en ellos la pluma del mismo Perpetuo. En cualquier caso, los textos reflejan una metodología escolástica, impregnada de reminiscencias bíblicas y modelos hagiográficos. Ver notas 32, 36 y 38-40.

<sup>27</sup> Sid. Apol., *epist.* 4, 18, 4: *huius me parietibus inscribere supradictus sacerdos hoc epigramma compellit*. Los versos incluidos (= ICG 181) en esta carta fueron compuestos para el ábside. A partir de la datación de la epístola propuesta por A. Loyer en su edición, se presume la finalización de la basílica de Perpetuo hacia el 467-470 coincidiendo quizás su dedicación con el centenario de la elevación al episcopado de Martín en el 370. Cabe constatar que el obispo de Clermont conocía la obra epigráfica realizada por Dámaso en la ciudad de Roma, que con bastante probabilidad encauzaría su empeño hacia parámetros de propaganda hagiológica. También es posible que la *sylloge* fuera compilada por iniciativa de Gregorio con el fin de dar forma a la epigrafía martiniana existente, quizás para prestigiar la sede mediante una táctica evidencia de antigüedad.

<sup>28</sup> Paul. Petr., *de orant.* (= ICG 176).

<sup>29</sup> C. Chevallier, *Les fouilles de saint Martin de Tours*, Paris 1888, pp. 19-22, 51-53 y 95-99, único inventario de las campañas detallado por el director de las mismas. La pieza



descubierto durante la campaña de 1886 en la antigua basílica. A pesar de la brevedad del texto – tan sólo ocho letras –, los estudiosos se muestran unánimes al identificarlo con uno de los poemas incluidos en la *sylloge*, hecho que inclina la balanza hacia la *realidad* de la compilación aun aceptando posibles interpolaciones y modificaciones posteriores.

Un siglo más tarde, Gregorio encarga a su amigo Venancio Fortunato<sup>30</sup> la redacción de algunos versos que engrosarían el número de inscripciones dedicadas a Martín y que se encuentran recogidos en los *Opera* del obispo de Poitiers. Según la investigación actual, de los cuatro *carmina* supuestamente inscritos, sólo podemos convenir en el carácter epigráfico de dos de ellos, aquellos situados en la *cellula* del santo y en la *prima ecclesia*, la iglesia más antigua de la ciudad donde se consagraban los nuevos prelados desde época martiniana. Entre ambos grupos de inscripciones se establece un vínculo que renueva la vitalidad de un culto *programado* según un ciclo epigráfico e iconográfico<sup>31</sup> desarrollado *in pariete reserata*, libros abiertos en los muros del santuario que ofrecen a los fieles de manera didáctica el *exemplum* de Martín<sup>32</sup>.

Y aunque se haga muy difícil ponderar el alcance efectivo de la influencia literaria en la epigrafía, saber hasta qué punto los *carmina* elaborados por Venancio llegaron más allá de los reducidos círculos cultivados de Occidente, su mera existencia parece suficiente para proporcionar certeza de realidad. No

luego desaparece para ser hallada de nuevo en el Museo Martiniano: M. Vieillard-Troïekourov, *Les sculptures et objets préromans retrouvés dans les fouilles de 1860 et de 1886 à saint Martin de Tours*, «Cah. Arch.» 13, 1963, p. 110. Pietri, *Les tituli*, cit., pp. 423-426; Ead., *La ville*, cit., pp. 814-815. En el texto conservado se lee *festusom*, que se hace coincidir con ICG 178: [*hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus cuius anima in manu Dei est; sed hic totus est praesens, manifestus om[ni] gratia uirtutum*].

<sup>30</sup> Pietri, *La ville*, cit., p. 823 sgg., analiza extensamente los versos atribuidos a Venancio Fortunato, concluyendo en la autoría y realidad epigráfica de dos de ellos (ICG 165 y 185-192). Al respecto de los otros cuatro (ICG 193, 194, 195 y 196), sigue los argumentos de W. Meyer, quien considera el primero una *translatio* y el resto *elogia*. Las tesis del estudioso alemán ya fueron compartidas el eminente bollandista H. Delehaye, cf. W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin 1901, pp. 54-55; H. Delehaye, *Une inscription de Fortunat sur saint Martin*, Subsidia Hagiog. 42, Bruxelles 1966, pp. 204-211.

<sup>31</sup> La gran mayoría de las inscripciones turonenses – como las de Anesio o Martín – incluyen referencias espaciales que describen al lector el elemento arquitectónico – y en ocasiones iconográfico – en que se inserta el epígrafe, al tiempo que transmiten un mensaje religioso frecuentemente apoyado en citas o paralelos bíblicos y modelos hagiográficos. Este modo gráfico de representación del ideal espiritual permite una comunicación simple y rápida; un *rapport* directo entre emisor y receptor con la mediación – instrumentalización del código por parte de las jerarquías eclesiásticas. Pietri, *Página*, cit., pp. 143 y 147-151; Ead., *La ville*, cit., pp. 812-813, 821-822 y 831. Es Gregorio quien cita la existencia de pinturas en la *prima ecclesia*: Greg. Tur., *hist. Franc.* 7, 22 y 10, 31. Ver nota 33.

<sup>32</sup> Acerca de los tópicos del culto martiniano y su presencia en los modelos episcopales, especialmente en Venancio: A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965, pp. 163-168; R. van Dam, *Saints and their miracles in late antique Gaul*, Princeton 1993, pp. 13-28. J.W. George, *Portrait of two Merovingian bishops in the poetry of Venantius Fortunatus*, «Journ. of Med. Hist.» 13, 3, 1987, pp. 189-205.

ocurre así con los epitafios de la *Anthologia*: en la situación actual de nuestros conocimientos, aun cuando estudios filológicos comparativos avalasen de un modo más o menos definitivo su naturaleza epigráfica, la ausencia de evidencia material bastaría para hacer retornar una duda comprensible, y todavía diría sana. Considerando el estado de la investigación, planteo como hipótesis de trabajo – en la línea de Pietri, Sanders o Velázquez – la posibilidad que, si los *carmina* de la *Anthologia* no derivaron en inscripción, bien pudieron haberlo hecho, o bien podrían reproducir poemas conmemorativos escritos para su lectura pública en el transcurso de alguna celebración religiosa<sup>33</sup>. Evidentemente, también puede que fueran *simple* fruto de un impulso poético contemporáneo o incluso que formaran parte de un prestigiamiento interesado del pasado manipulado por algún sector eclesiástico muy posterior a los personajes, como lo puede ser la Iglesia mozárabe o la Contrarreforma, pues constatan la importancia concedida a la epigrafía como elemento de transmisión ideológica. Pienso que ninguna de estas hipótesis puede ser descartada definitivamente pero, en todo caso, conviene tener en consideración el testimonio de las fuentes escritas coetáneas.

Estas fuentes proporcionan dos tipos de información: en primer lugar, preferentemente en las fuentes literarias pero no sólo en ellas, hallamos paralelos léxicos y formularios – muchos de ellos de longeva tradición en los repertorios clásicos – descriptivos de las cualidades y funciones sociales del episcopado<sup>34</sup>, repetidos hasta devenir tópicos; en segundo lugar, la documentación de carácter histórico evidencia una serie de actuaciones episcopales iguales o similares

<sup>33</sup> Creo que es con acierto que L. Pietri plantea esta última posibilidad – Pietri, *Pagina*, cit., p. 138 –, pues es suficientemente razonable y bastante probable que en la consagración de una basílica, en su refección o aun en otro tipo de celebración litúrgica se recordara, a modo de santoral, a los obispos de la ciudad con el fin de mantener su recuerdo y denotar la importancia de los prelados de la sede ante sus conciudadanos. La lectura de un *carmen* concedería, desde luego, solemnidad y refinamiento al acto religioso – o pseudo-religioso –, y quizás diera a aquellos que no sabían leer la oportunidad de conocer el contenido de la inscripción que veían hacía años en los muros de su propia parroquia. En este sentido, R. Aigrain, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers 1953, pp. 109-110 y 131; Grégoire, *Manuale di Agiologia*, cit., pp. 109-110 y n. 6. Gregorio, obispo de Roma, documenta el carácter pedagógico de la epigrafía: Greg. Mag., *epist.* 9, 208; Id., *dial.* 1, *prol.* 9. Sobre la epigrafía como medio propagandístico en la Antigüedad Tardía cristiana, G. Sanders, *Une visée massméditative d'Augustin*, en *Fructus centesimus*. Mélanges G.J.M. Bartelink, Steenbruge-Dordrecht 1989, pp. 297-313; Id., *La perennité du message épigraphique*, en *La terza età dell'epigrafia*. Atti del IX Convegno Internazionale d'Epigrafia Greca e Latina, Bologna 1986, «Epig. ed Ant.» 9, 1988, pp. 349-414; R. Favreau, *Fonctions des inscriptions au Moyen Age*, «Cah. de Civ. Méd.» 32, 1989, pp. 203-222. Ver nota 16.

<sup>34</sup> Remarcar el carácter social – cívico – del ministerio de la Iglesia constituye una de las características de la nueva epigrafía: Ch. Pietri, *Épigraphie et culture: l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'Occident chrétien (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, en *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità*. Atti del Colloquio di Catania, Catania 1982, Roma 1985, pp. 173-174.

a las recogidas en los *carmina*, sin que ello deba implicar su veracidad particular. Del contraste entre ambas, se observa la progresiva fijación de un modelo ideal de obispo que, basándose en la ética cristiana y en las directivas patrísticas, se adapta perfectamente al encumbramiento del episcopado entre los grupos dirigentes de la sociedad tardorromana.

Al respecto de la primera categoría, y con la generalidad concedida a la poesía, términos como *pater*, *sacerdos*, *uates*, *antistes* o *pontifex* definen el cargo episcopal sin especificarlo; *episcopus* tan sólo aparece en el añadido en prosa de la inscripción de los dos obispos sevillanos, fragmento que data la onomástica de Leandro y Florencia según el *Liber Ordinum* mozárabe y que ya I. Vives consideró espúreo<sup>35</sup>. Entre los epítetos que elogian la memoria de los dedicatarios, destacan los que exaltan las virtudes cristianas o cristianizadas como la temperancia, la austeridad, la modestia o la caridad, en tanto indicativos del grado de fe alcanzado<sup>36</sup>. También aquí encontramos la pluma de Venancio en el *nitens eloquio mitissimus pollebas in corde* del epitafio de Juan<sup>37</sup>, y en las retahílas<sup>38</sup> dedicadas a la sabiduría de Sergio – *sollers, magnanimus, pius, ingenio cato* – y de Justiniano – *pious, preclarus, doctor, alacer, facundus* –, signos todos estos adjetivos del prestigio religioso de los obispos, de su nobleza<sup>39</sup> espiritual. Resulta interesante para la

<sup>35</sup> ICERV 272. No por ello todo añadido en prosa es indicio de falsedad, aunque sí apuntaría a una interpolación tardía que, por otra parte, no tiene por qué restar validez al *carmen*: Grégoire, *Manuale di Agiologia*, cit., pp. 9-11. Ejemplo de ello son las notas a los epitafios de Sefronio y Gregorio Magno: Sanders, *L'építaphe*, cit., p. 252; Id., *Un fondateur*, cit., pp. 224 y 229. Ver notas 3 y 7.

<sup>36</sup> En este sentido, citar el *in te libra morum, in te modestia tenuit regnum* del epitafio de Juan, curiosamente muy semejante al *norma morum* con que Sidonio Apolinar describe la figura del obispo: Sid. Apol., *epist.* 6, 1. Consolino, *Ascesi*, cit., pp. 127-130 y 147-151; Pietri, *Épigraphie*, cit., pp. 157-183, a mi entender, una de las mejores síntesis del proceso de cristianización de los términos cualitativos en el elenco epigráfico. Los dos investigadores destacan el *decor*, la *grauitas* y la *uerecundia* como pilares éticos del ministerio episcopal.

<sup>37</sup> Muy parecido al *dulcis in elloquio* de un epitafio fortunatiano y que incluso encuentra un paralelo en otro *carmen* tardoantiguo: Ven. Fort., *carm.* 4, 1, 9; CLE 1368, 13.

<sup>38</sup> Los adjetivos que calificaban al difunto eran escogidos de entre el elenco disponible – clásico y cristiano – para encajar con la métrica o la rítmica del verso, así como para responder a las exigencias evangélicas de su mensaje: Velázquez, *Tituli*, cit., p. 391; Pietri, *Épigraphie*, cit., pp. 158-160 y 169-171; Aigrain, *L'hagiographie*, cit., pp. 68-108 y 237-292, ofrece una lista detallada de los términos utilizados por los escritores cristianos comunes a la literatura y a la epigrafía. Al respecto de Venancio, ver nota 32.

<sup>39</sup> Sobre la frecuentemente equiparada nobleza de santos y obispos: Orselli, *L'idea*, cit., pp. 103-128; K. Bosl, *Il santo nobile*, en *Agiografia Altomedievale*, Bologna 1976, pp. 161-190; Cl. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, en *Passaggio dal mondo antico al Medioevo: da Teodosio a san Gregorio Magno*, Roma 1977, Atti dei Convegni dei Lincei 45, Roma 1980, pp. 435-476; Consolino, *Ascesi*, cit., pp. 18, 89-117. Sobre el origen aristocrático del episcopado: F.D. Gilliard, *The Social Origins of Bishops in the Fourth Century*, Berkeley 1966. En contra, A.H.M. Jones, *The later Roman Empire (284-602)*. A Social, Economic, and Administrative Survey, III, Oxford 1964, pp. 920-929; J. Matthews, *Western aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford 1975, pp. 121-145; A. Rousselle, *Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV<sup>e</sup> siècle*, «Mél. de l'Éc. Franc. de Rome. Ant.» 89, 1, 1977,

evolución del lenguaje religioso constatar la perduración de temas y expresiones propias de la tradición pagana, así como su inclusión en el *elogium* cristiano y en la hagiografía<sup>40</sup>, género que cobra una importancia cada vez mayor en la Antigüedad Tardía colaborando en la conformación del ideario episcopal.

La contrapartida a este cúmulo de elogios pertenecientes al dominio de lo moral la hallamos en las actuaciones llevadas a cabo por los obispos en favor de su comunidad, de la ciudad ahora cristiana. Naturalmente, la primera de las obligaciones de todo eclesiástico consiste en la cura pastoral, mediante la cual el prelado – en calidad de vicario de Cristo, de *Dei consul factus* como reza el epitafio de Gregorio Magno<sup>41</sup> – goza del respeto e incluso de la veneración populares, hecho que le permite obrar con mayor facilidad. Su posición en la trama social urbana en un momento crítico para las instituciones civiles le lleva a emprender un conjunto de acciones a caballo entre la beneficencia cristiana y el evergetismo clásico, desde los proyectos arquitectónicos a la distribución de alimentos a los menos favorecidos. No resulta extraño, pues, que así como se documentan en Hispania varias decenas de inscripciones monumentales referentes a obras edilicias realizadas o promovidas por un obispo<sup>42</sup>, también los epígrafes métricos recojan esta actividad. Ejemplo de ello las construcciones y restauraciones atribuidas a Justiniano – *noba templa construens uetustaque restaurans* – y Anesio<sup>43</sup>, Ser-

pp. 333-370. Ver L.A. García Moreno, *Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo*, en *La conversión de Roma: cristianismo y paganismo*, Madrid 1991, pp. 223-258, para el caso hispano.

<sup>40</sup> Aigrain, *L'Hagiographie*, cit., pp. 206-246; S. Boesch Gajano, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, «Stud. Stor.» 23, 1, 1982, pp. 119-136; Grégoire, *Manuale di Agiologia*, cit., pp. 46-79 y 104-106. Destacar el trabajo de la investigadora italiana F.E. Consolino, quien también apuesta por el valor de los *carmina* como documentos para el estudio de los modelos episcopales: Consolino, *Ascesi*, cit., pp. 117-142.

<sup>41</sup> Resulta cuando menos curiosa la combinación de *seruus seruorum Dei* y de *consul Dei* que ofrece la figura de Gregorio, ideal de humildad episcopal que enlaza las partes superior e inferior de la sociedad supeditándolas al Plan de Dios. No obstante, los atributos de poder que requieren los obispos en tanto líderes son tomados de los símbolos de las clases dirigentes tradicionales: Orselli, *L'idea*, cit., pp. 63-102; K.L. Noethlichs, *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, «Jahrb. für Ant. und Christ.» 16, 1973, pp. 29-31; G.W. Bowersock, *From emperor to bishop. The selfconscious transformation of political power in the fourth century A.D.*, «Clas. Phil.» 81, 1986, pp. 298-307; R. Lizzi, *Codicilli imperiali e insignia episcopali*, «Rend. dell'Ist. Lomb.» 122, 1988, pp. 3-13.

<sup>42</sup> El número de inscripciones de este género es relativamente alto, incluyendo dedicaciones de iglesias, deposiciones de reliquias, calendarios litúrgicos y epígrafes monumentales: ICERV 301-372 y 510-513.

<sup>43</sup> Aunque no sea posible singularizar ninguna de las múltiples obras citadas por el epígrafe, sí que constatamos una intensa actividad edilicia cristiana en Valencia. Ya en el siglo IV se edifica un *martyrium* extramuros dedicado a Vicente y en el VI – coincidiendo con la elevación de la ciudad a sede episcopal – se erige la basílica catedralicia y se habilita la llamada prisión de Vicente con funciones culturales. Ambos conjuntos, polarizadores de la religiosidad urbana, disponen de necrópolis adyacentes. Sobre las excavaciones arqueológicas de Valencia: V. Escrivà-R. Soriano, *El área episcopal de Valentia*, «Arch. Esp. de Arq.» 63, 1990, pp. 347-354; R. Soriano, *L'édifice cultique de la prison de saint Vin-*

gio<sup>44</sup> o el posible programa epigráfico de Martín de Braga<sup>45</sup>, al que el testimonio de Gregorio de Tours concede un grado más de certeza.

Más importante, a mi parecer, es la asistencia social motivada por el rigor de los tiempos que coordinan los prelados. En la Roma convulsa del último siglo del Imperio, marcada por una difícil fiscalidad y la llegada de los pueblos bárbaros, las autoridades eclesiásticas devienen a menudo representantes, interceden por la ciudadanía ante el poder secular. Al mismo tiempo, toman bajo su cuidado colectivos desvalidos como las viudas o los huérfanos<sup>46</sup> – Sergio es calificado de *uiduis solamen ... tutorem habuere pupilli* – y atienden las necesidades de los desposeídos – de Sefronio se alaba su disposición: *hunc cause mes<er>orum, hunc quaerunt uota dolentum*; Juan lleva la *curam pauperum, pietate peditus ampla*; Sergio, en fin, *esurientibus repperit alimentum* –. Esta actitud caritativa, ya presente en los Evangelios y comentada por Ambrosio y Agustín, es desarrollada por el común del episcopado: Pacienzo de Marsella, Paulino de Nola, Epifanio de Pavía organizan servicios que podríamos calificar de *annonarios* en sus respectivas ciudades<sup>47</sup>; las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium* documentan la edificación de un *xenodochium* por encargo de Masona<sup>48</sup>, así como

*cent à Valence (Espagne), en Akten des XII Internationalen Kongress für christliche Archäologie, Bonn 1991, II, Münster 1995, pp. 1193-1201; Ead., Los restos arqueológicos de la sede episcopal valentina. Avance preliminar, en IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, Lisboa 1992, Barcelona 1995, pp. 133-140. Cf. R. Puertas Tricas, Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios, Madrid 1979, pp. 36-37. Desde aquí agradezco a Jordina Sales su ayuda y comentarios sobre el estado actual de la arqueología cristiana en la Península.*

<sup>44</sup> En el estado actual de nuestros conocimientos, nada permite asignar las menciones del epitafio de Sergio a cualquiera de los restos arqueológicos de Tarragona: C. Godoy, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995, pp. 187-201. Al respecto de la construcción de un cenobio, se podría establecer un paralelo con los citados en las *Vitae* de los Padres de Mérida o en el epitafio de Justiniano, ver notas 48, 49 y 52. Cf. Puertas Tricas, *Iglesias*, cit., pp. 19-20.

<sup>45</sup> Aparte del propio epitafio del obispo – ICERV 275 –, conforman el programa martiniano una inscripción dedicada a Martín de Tours, situada a la puerta de la basílica y citada por Gregorio de Tours – ICERV 349; Greg. Tur., *hist. Franc.* 5, 37 – y otra en el *triclinium* del refectorio monacal de Dumio – ICERV 353 –, todas ellas conocidas por transmisión manuscrita. Acerca de los edificios paleocristianos y suevos de Braga y Dumio, en conexión con la obra de Martín y Fructuoso: L.F.O. Santos, *A igreja sueva de Dume (Braga)*, en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Lisboa 1992, Barcelona 1995, pp. 415-427; J. Maciel, *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisboa 1996, pp. 82-84 sgg. Cf. Puertas Tricas, *Iglesias*, cit., pp. 71-72.

<sup>46</sup> Muy conveniente resulta una admonición de Ambrosio de Milán en su manual de comportamiento eclesiástico: *Illud sane diligenter intuendum est, ut deposita uiduarum intemerata mancant, sine ulla seruentur offensione, non solum uiduarum sed etiam omnium fides enim exhibenda omnibus et sed maior est uiduarum causa et pupillorum.* Ambr., *de off. ministr.* 2, 29.

<sup>47</sup> Sid. Apol., *epist.* 6, 12; Uran., *epist. de obitu Paul.* 3; Ennod., *vita Epiph.* 15, respectivamente.

<sup>48</sup> *Vit. sanct. Patr. Emer.* 5, 3, 3-6. P. Mateos, *Identificación del xenodochium fundado por Masona en Mérida*, en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Lisboa 1992, Barcelona



la distribución de vino, aceite y grano por parte del mismo obispo<sup>49</sup>. En otro orden de cosas, Sergio lleva a cabo redenciones de cautivos – *captibus pretium* – comparables a las realizadas por Deogratias en Cartago o, más contemporáneamente, por Gregorio Magno en la Italia longobarda<sup>50</sup>. A lo ancho de la geografía romana, el obispo, máximo responsable de la institución eclesiástica, afronta la necesidad de ejercer la *tuitio populi* ante la inexistencia o inoperancia de los magistrados públicos<sup>51</sup> contribuyendo a la continuidad del sistema establecido y a la pervivencia de la *Romanitas*.

Citar también las discutidas referencias a una clase – indefinida – de control, de administración, sobre colectivos de monjes y vírgenes: *pr(a)efuisti mona-*

1995, pp. 309-316. Al respecto del conjunto episcopal y martirial de Mérida entre los siglos IV y VII: L. Caballero-P. Mateos, *Trabajos arqueológicos en la iglesia de santa Eulalia de Mérida*, «Extremad. Arq.» 3, 1992, pp. 15-35; P. Mateos, *El culto a santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (siglos IV-VI)*, «Extremad. Arq.» 3, 1992, pp. 57-79; Id., *Excavaciones arqueológicas en la basílica de santa Eulalia de Mérida, en IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Lisboa 1992, Barcelona 1995, pp. 297-306, que recogen los resultados de las campañas de 1989 a 1992; Godoy, *Arqueología*, cit., pp. 278-291, con algunas diferencias de interpretación con los anteriores estudiosos. Cf. Puertas Tricas, *Iglesias*, cit., pp. 58-66.

<sup>49</sup> *Vit. sanct. Patr. Emer.* 5, 3, 7-11, se adopta, en este caso, una fórmula tradicional en el evergetismo clásico, las distribuciones de grano: P. de Palol, *Els dipòsits d'àmfores de vi i d'oli en els àmbits basilicals cristians*, en *El vi a l'Antiguitat. Economia, producció i comerç al Mediterrani occidental*, Badalona 1985, Badalona 1987, pp. 419-437. El texto también informa de la apertura de un sistema de crédito público por un importe total de 2000 *solidi*, una suma considerable que nos hace pensar en la importancia de la intervención social de la Iglesia. Al respecto del papel de los prelados emeritenses, J. Vilella, *Aduocati et patroni: los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI)*, en *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Maó 1988, Barcelona 1992, pp. 505-506; C. Godoy, *Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les relíquies dels màrtirs*, en *Homenatge a M. Tarradell*, Barcelona 1993, pp. 889-899; Ead.-F. Tuset, *Atrium en las Vitas ss. Patrum Emeritensium. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura de poder?*, «Arch. Esp. de Arq.» 67, 1994, pp. 209-221.

<sup>50</sup> Victor Vit., *hist. persec.* 1, 3 y 7-8, el obispo cartaginés vende vasos de oro de uso litúrgico para redimir un contingente de sus conciudadanos del cautiverio vándalo. Por otra parte, Gregorio dispone de fondos de la iglesia de Roma con el mismo fin después de las razias germánicas, al tiempo que reorganiza las propiedades eclesiásticas en la Campania y Sicilia para así sostener la *annona* romana: Greg. Mag., *epist.* 3, 40-42; 4, 17; 7, 13. Al respecto de la administración y la caridad social del papado en época gregoriana, J. Richards, *Consul of God. The life and times of Gregory the Great*, London 1980, pp. 85-89 y 126-139.

<sup>51</sup> J. Declareuil, *Les curies municipales et le clergué au Bas-Empire*, «Rev. d'Hist. du Droit» 14, 1935, pp. 25-63; R. Ganghoffer, *L'évolution des institutions municipales en Orient et en Occident au Bas-Empire*, Paris 1963, pp. 89-102. Aun considerando una posible manipulación eclesiástica del fenómeno, la abundancia de testimonios de diferente índole evidencian el mal funcionamiento – por muy diversas razones – de las estructuras administrativas imperiales, agravado por la penetración de los pueblos germánicos; asimismo, me parecen innegables las funciones de liderazgo y organización que en este período lleva a cabo la Iglesia y su importancia en el mantenimiento del *Weltanschauung* romano.



cis en Juan, *uirgines instituens monachosque gubernans* en Justiniano, a quien la tradición atribuye asimismo la construcción de un complejo cenobítico<sup>52</sup>. Si bien la legislación<sup>53</sup> tiene en cuenta estas atribuciones, no resulta demasiado claro el alcance real de las medidas legales, aunque sí constatamos en esta época una función de *rección espiritual recomendada* en cumplimiento de la ley no escrita, del *paterno commando* de los obispos sobre su diócesis<sup>54</sup>. Tal situación refuerza su autoridad y prestigio en la sociedad romana, también comunidad cristiana, como describe la expresión *pr(a)efuisti (...) populis* en el epitafio de Juan.

Paralelamente a este catálogo de virtudes y obras episcopales, tenemos también el caso de obispos que advocan y se acogen a la tutela de los santos; a través de esta protección y gracias a su prestigio, el prelado asume el papel de *intercessor* ante el mártir. Él será el conductor más apropiado de los ruegos populares, el más cercano a lo espiritual y, por tanto, el *administrador* de las relaciones con lo divino, su instrumentalizador. El epitafio de Justiniano o el de Martín reflejan una circunstancia sobradamente constatada por la literatura mediante la cual se establece un vínculo insustituible entre el santo y el pontífice en base a su *auctoritas* y a su *beatitudo*. A principios del siglo V, Severo<sup>55</sup> de Menorca utiliza las reliquias del protomártir Esteban para unir a judíos y genti-

<sup>52</sup> Corell, *L'epitafi*, cit., pp. 14-16; M. Rosselló, *Punta de l'illa de Cullera (Valencia): un posible establecimiento monástico del s. VI d.C.*, en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, cit., pp. 151-161, especialmente 157-159, otorga a las construcciones allí encontradas una indudable paternidad justiniana, una conclusión que pienso un tanto precipitada, cuando menos en la vehemencia, si bien es cierto que la mención expresa del celibato del obispo - *caelebs* - puede ser interpretable en clave monástica. Con todo, el enclave parece tener una cronología de siglo VI o VII.

<sup>53</sup> Los obispos tienen la potestad de castigar a los monjes violentos - *cod. Theod.* 9, 40, 16; 11, 30, 57; 16, 2, 32; *cod. Iust.* 1, 4, 6, todas ellas del 398 -, de controlar la ubicación y exhibición de reliquias por parte de las comunidades monásticas - *cod. Iust.* 1, 3, 26 (459) - y de sancionar la creación de nuevos monasterios y la elección del nuevo abad, responsable directo ante el prelado quien manipulaba prácticamente el cenobio - *conc. Calced.* (451), *can.* 4; *cod. Iust.* 1, 3, 39, ambas del 500 -; 1, 3, 46 - J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1958, pp. 202-206; Noethlichs, *Materialien*, cit., pp. 37-38; N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.

<sup>54</sup> Según la normativa canónica hispana, el obispo debía visitar su diócesis para ocuparse de su estado doctrinal, y esto es especialmente importante en el caso de presencia de grupos heréticos por cuyas tendencias ascéticas pudieran ser confundidos con monjes ortodoxos: *conc. Brac.* II (572), *can.* 2; *conc. Tolet.* IV (633), *can.* 36. La afortunada locución y su desarrollo en S. Mochi Onory, *Vescovi e città* (sec. IV-VI), Bologna 1933, pp. 20-24, quien cita un texto muy gráfico de Jerónimo: (*episcopi*) *patres se sciunt esse non dominos*: Hieron., *epist.* 87, 11. Conviene tener presente también que Martín de Tours, Martín de Braga o Gregorio Magno, obispos procedentes de ámbitos monacales, mantuvieron estrechas relaciones con un monacato en el que sin duda influyeron.

<sup>55</sup> Seu. Min., *epist.* 52-59 y 327-330. La edición crítica del texto y amplios comentarios en J. Amengual, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, II, Mallorca 1991, pp. 10-66. Cf. Vilella, *Aduocats*, cit., pp. 502-503. Agradezco al Dr. J. Vilella haberme permitido consultar las fichas ya redactadas de Justiniano, Sergio y Juan comprendidas en el volumen en curso de realización de la *PCBE Hispania*.

les en Mahón; en el 541, la túnica de Vicente salva a los zaragozanos del asedio franco<sup>56</sup>; otra túnica, esta vez de Eulalia, provoca y simboliza el enfrentamiento entre Masona y Leovigildo, entre católicos y arrianos, por la sede emeritense<sup>57</sup>. En estos y otros episodios, es el obispo quien organiza y canaliza los ritos destinados a propiciar la intervención salvífica del santo, quien además controla los elementos de poder que suponen las reliquias. De esta manera, su presencia se vuelve indispensable en la comunicación con lo sobrenatural, estableciéndose una relación clientelar<sup>58</sup> – espiritual – entre el obispo y su grey y convirtiéndose el culto a los santos en un notable instrumento político<sup>59</sup>.

En este sentido, los *carmina* evocan el conjunto de las acciones sociales, de las funciones de representación y liderazgo que desarrollan los obispos en la sociedad tardoantigua utilizando para ello los estereotipos generados por la patrística y la hagiografía. A estos *topoi* se incorporan valores cívicos para conformar – usando una expresión de Sanders<sup>60</sup> – la figura del *évêque type*, un retrato ideal inserido en el imaginario colectivo presente tanto en la literatura como en la epigrafía. Con todo ello, el recurso a este modelo de talante hagiológico, así como el control ejercido por las jerarquías eclesiásticas sobre el culto a los santos originan una identificación – casi una confusión – entre los modelos terrenal y espiritual, reforzando el prestigio y la autoridad del obispo en una ciudad profundamente inclinada a la religiosidad.

<sup>56</sup> Greg. Tur., *hist. Franc.* 3, 29.

<sup>57</sup> Vit. sanct. Patr. Emer. 5, 5, 5-10 y 5, 6, 9-13. Los acontecimientos que se suceden en torno a este hecho deben interpretarse en clave política en función de la pugna entre la facción católica romana y la goda arriana, fundamental en el marco de los conflictos religiosos hispanos anteriores al tercer concilio de Toledo. C. Godoy-J. Vilella, *De la fides gothica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica*, en *Los visigodos. Historia y civilización*. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid 1985, «Ant. y Crist.» 3, 1986, pp. 117-144.

<sup>58</sup> Quiero destacar un par de trabajos que, en su complementariedad, resumen de manera preclara los vínculos creados por el culto a los santos entre la *massa fidelium* y los obispos en el mundo ciudadano: P. Brown, *Dalla plebs Romana alla plebs Dei: aspetti della cristianizzazione di Roma*, en *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (IV-VI secolo)*, Torino 1982, pp. 123-145; Ch. Pietri, *Concordia apostolorum et renouatio Urbis (culte des martyrs et propagande pontificale)*, «Mél. de l'Éc. Franc. de Rome. Ant.» 73, 1961, pp. 275-322; Id., *Épigraphie*, cit., p. 181, donde pone de manifiesto que la servitud *-pupillus, ancilla, seruus-* que aparece en los *elogia* cristianos no debe entenderse en términos sociales sino espirituales.

<sup>59</sup> En especial para el caso hispano, también preñado de patrocínios ambiguos: C. García Rodríguez, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966, pp. 375-377; García Moreno, *Élites*, cit., pp. 238 y 244-247; Vilella, *Aduocati*, cit., pp. 502-503; Duval, *Projet*, cit., pp. 180-181 y 184-191; Godoy, *Poder*, cit., pp. 891-894; S. Castellanos, *Conflictos entre la autoridad y el hombre santo hacia el control oficial del patronatus caelestis en la Hispania visigoda*, «Brocar» 20, 1996, pp. 77-89. Véanse, como obras de referencia básicas: H. Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Subs. Hag. 17, Bruxelles 1927, pp. 162-207; P. Brown, *The cult of the saints*, Chicago 1981, pp. 9-36.

<sup>60</sup> Sanders, *L'épître*, cit., p. 230. Cf. A. Guillou, *L'évêque dans la société méditerranéenne des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, «Bib. de l'Éc. de Chartes» 131, 1973, pp. 5-19.