

## LA CAPITALIZACION EPISCOPAL DEL CULTO DE LOS SANTOS Y SU TRASFONDO SOCIAL: BRAULIO DE ZARAGOZA

*Santiago M. Castellanos*

### RESUMEN

Este artículo quiere ser una aproximación a uno de los fenómenos más interesantes de la Hispania tardoantigua. Se trata de estudiar la capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social, en este caso a través de la figura de Braulio de Zaragoza y su *Vita Sancti Aemiliani*, en el marco de la problemática global de Hispania durante la Antigüedad tardía.

### ABSTRACT

This paper means to be an approximation to one of the phenomenons more interesting of the Visigothic Spain. It deals with studing the episcopal capitalization of the cult of the saints and its social background, in this case through the figure of Braulio of Saragossa and his *Vita Sancti Aemiliani*, in the setting for the global set of problems of Late Antique Hispania.

Desde que en la segunda mitad del siglo III en Egipto se verifica una evolución religiosa de la *anakhóresis*<sup>1</sup>, con la figura de san Antonio como símbolo,

1. Hasta entonces la *anakhóresis* era un fenómeno típico del campesinado desarraigado egipcio, cf. P. Anderson, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, 1986, 133-134; R. Teja, «Monacato a historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano», en M<sup>a</sup> J. Hidalgo de la Vega (ed.), *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, 84. En todo caso, el triunfo del ascetismo egipcio no se explica sólo desde la situación del campesinado, cf. P. Brown, *El mundo en la Antigüedad Tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid, 1989, 120.

tanto el monacato como el culto de los santos van a ir extendiéndose por Occidente. La veneración hacia los santos se basó en un principio en el culto a los mártires, que para el caso hispano encuentran poética recopilación en el *Peristephanon* de Prudencio<sup>2</sup>. Durante el siglo VI, Occidente experimenta una proliferación de sepulcros de santos, instalados frecuentemente en las necrópolis extramuros de las distintas ciudades<sup>3</sup>. La historiografía dedicada al tema mantuvo en algunos momentos que el culto de los santos no era sino una herencia de los dioses y héroes del paganismo<sup>4</sup>. Conviene, empero, estudiar el fenómeno desde la perspectiva global de la *Spätantike* y, en concreto, analizar la trascendencia social que tuvo la capitalización episcopal del culto a los santos. En este sentido, el caso emilianense y su difusión/control por Braulio de Zaragoza constituye un ejemplo paradigmático.

Braulio, obispo de Zaragoza entre los años 631 y 651<sup>5</sup>, escribe una *Vita* de Emiliano, santo local de la zona del Alto Ebro (Rioja), que vivió en un ambiente eremítico<sup>6</sup> durante el siglo VI. Por tanto, nos encontramos con dos condicionamientos previos al análisis de la *Vita Sancti Aemiliani* (VSE): el hecho de que Braulio escriba unos sesenta años después de la muerte de Emiliano y, por otra parte, la condición hagiográfica de la VSE. Presenta esta fuente un extraordinario interés para el estudio de aspectos sociales, políticos y religiosos, que afectan a la zona del Alto Ebro, pero que son contextualizables en la problemática general de la Hispania visigoda.

Nos interesan ahora los datos que pueda aportar la VSE al tema que nos ocupa<sup>7</sup>. Al ensalzar las virtudes de Emiliano, Braulio lo compara a modelos de santidad como Antonio y Martín<sup>8</sup>, y describe los milagros que Emiliano lleva a cabo. En vida, mantiene una lucha contra el diablo<sup>9</sup>; cura al monje Armentario de

2. Que, para la zona que nos interesa, aporta el dato del culto a los mártires Emeterio y Celedonio en Calahorra: *Perist.*, VIII, *De loco in quo martyres passi sunt nunc baptisterium est Calahorra*, ed. A. Ortega, I. Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, 1981.

3. P. Brown, *Il culto dei santi: L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, 1983, 11.

4. E. Saintyves, *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux*, París, 1907.

5. C. H. Lynch, P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid, 1950; S. Aznar Tello, *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, Zaragoza, 1986.

6. Sobre este tema, ver M. C. Díaz y Díaz, «El eremitismo en la España visigótica», *Revista Portuguesa de História*, VI (1955), 217-237; F. Iñiguez Almech, «Algunos problemas de las viejas iglesias españolas», *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, VII (1955), 7-180; VV.AA., *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos*, Pamplona, 1970; A. Barbero, M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974, 189-195; A. del Castillo, «La necrópolis de covachas artificiales del monasterio de Suso, pervivencia del sistema de enterramiento eremítico», XIII *CAN* (1974), 967-978; I. Corullón, «El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas», *Tierras de León*, 64 (1986); A. Azkarate, *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, 1988; L. A. Monreal Jimeno, «San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense», *Príncipe de Viana*, 183 (1988), 71-95; Id. *Eremitorios rupestres altomedievales (el Alto Valle del Ebro)*, Bilbao, 1989.

7. Una breve aproximación al estudio del culto de los santos en esta zona en A. Yelo Templeado, «La hagiotoponimia y el culto de los santos en La Rioja en época visigoda. Estado actual de la investigación», *II Coloquio sobre Historia de La Rioja*, Logroño, 1985, 241-246.

8. VSE, V, 12, ed. L. Vázquez de Parga, *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita S. Emiliani*, Madrid, 1943; J. Oroz, «Vita sancti Aemiliani. Hymnus in festo sancti Aemiliani Abbatis», *Perficit*, IX, 119-120 (1978), 165-227.

9. VSE, VII, 14.

un problema intestinal<sup>10</sup>; a una paralítica de la zona de *Amaia*, Bárbara<sup>11</sup>; a otra mujer de *Amaia* que estaba coja<sup>12</sup>; devuelve la vista a una *ancilla* del *senator* Sicorio<sup>13</sup>. Efectúa una serie de exorcismos, a un diácono<sup>14</sup>, a un *servus* de Tuenicio<sup>15</sup>, a otro *servus*, pero de Eugenio<sup>16</sup>, al *senator* Nepociano y su mujer Proseria<sup>17</sup>, a una hija del *curialis* Máximo<sup>18</sup>, en la casa del *senator* Honorio<sup>19</sup>. También los exorcismos son un elemento común en la hagiografía, con *exempla* reiterados en textos como la *Vita Martini*, *Vita Germani*, las obras de Gregorio de Tours, la *Vita Amandi*... Mas, frente a otros casos, no vemos en los exorcismos de la VSE un capítulo público<sup>20</sup>, a no ser desde el punto de vista de la difusión de la santidad emilianense por Braulio. Hace crecer un madero que era corto para la construcción de un granero, y el madero, dice Braulio, es hasta sus propios días (esto es, unos sesenta años después) objeto de veneración y curación para los enfermos que se acercan a la zona<sup>21</sup>. Una vez muerto, también se producen algunos milagros en el entorno del sepulcro del santo. Cuenta Braulio cómo dos ciegos recuperan la vista ante la tumba<sup>22</sup>; se llena de lámparas de aceite para la iluminación nocturna<sup>23</sup>; Eufrisia de Banonico acude al sepulcro coja y ciega sanando<sup>24</sup>; resucita una niña<sup>25</sup>.

Como puede verse, un conjunto de milagros, tanto en vida como una vez muerto, adornan el relato de Braulio y la figura del santo. Junto a esto, habría que mencionar la caridad de Emiliano, del mismo modo indispensable en cualquier figura santa. Entrega a los pobres —que solían acudir a él para recibir limosna— las mangas de su túnica, formándose un auténtico alboroto puesto que uno de los mendigos se había adelantado a los demás<sup>26</sup>; con un poquito de vino consigue saciar a una multitud<sup>27</sup>; ante una llegada de viajeros, el santo no dispone de viandas con que agasajarlos, momento en que llegan unos carros de ali-

10. VSE, VIII, 15.

11. VSE, IX, 16.

12. VSE, X, 17.

13. VSE, XI, 18.

14. VSE, XII, 19.

15. VSE, XIII, 20.

16. VSE, XIV, 21.

17. VSE, XV, 22.

18. VSE, XVI, 23.

19. VSE, XVII, 24.

20. El exorcismo en estas hagiografías suele ser interpretado desde la perspectiva pública, con reintegración del individuo en la comunidad, frecuentemente gracias a la acción del obispo en entidad urbana, cf. M. López Campuzano, R. González Fernández, «Algunas notas sobre el exorcismo en el occidente latino en la Antigüedad Tardía», *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía, Ant. y Crist.*, VII (1991), 180. En todo caso, el triunfo literario de los exorcismos ha de entroncarse en la evolución general de las mentalidades tardorromanas, por cuanto desde el siglo II triunfa un intimismo que otorga protagonismo al «yo» en la esfera religiosa. Desde ese momento, la lucha contra los diversos males, caracterizados como demonios, se halla presente, para verse incentivada con el desarrollo del cristianismo, que encauza esta evolución, cf. P. Brown, *El mundo en la Antigüedad...*, 66 ss.

21. VSE, XIX, 26.

22. VSE, XXVIII, 35.

23. VSE, XXIX, 36.

24. VSE, XXX, 37.

25. VSE, XXXI, 38.

26. VSE, XX, 27.

27. VSE, XXI, 28.

mentos enviados por el *senator* Honorio<sup>28</sup>; menciona Braulio en este mismo pasaje que el comedor del oratorio solía estar repleto de huéspedes. Por otro lado, el elemento profético se pone de manifiesto con el asunto de la destrucción de Cantabria, del que ya hemos hablado.

Un tema que merece ser analizado en otro momento es el de las estructuras sociales y las relaciones de dependencia que se ponen de manifiesto a través de los personajes y situaciones que va describiendo Braulio. La mención a *senatores* debe ser entendida en términos propagandísticos y de prestigio<sup>29</sup>: hacen alusión a propietarios bien situados; las referencias a *servi* son más complicadas, puesto que nos conducen al problema de la presencia de esclavos y colonos en la Hispania visigoda. En todo caso, estos *servi* se hallan en relación de dependencia con respecto a los grandes propietarios, que han visto equiparadas sus anteriores situaciones de *domini* y *patroni*<sup>30</sup>. En fin, una amalgama de situaciones que conecta con lo que sabemos de la evolución social y económica peninsular en estos momentos.

En la mentalidad popular, el culto de los santos venía a colaborar en la ruptura de las barreras indestructibles que existían entre el cielo y la tierra<sup>31</sup>. Era posible, mediante la fe y el culto —en el que incluimos las donaciones— acudir al santo para que éste intercediera ante la divinidad suprema<sup>32</sup>. Y, en el mundo de los vivos, controlar el culto al santo suponía manipular en buena medida la mentalidad popular y, por supuesto, los beneficios materiales que ello conllevaba. De manera que, en una sociedad en la que los grupos dirigentes han reducido sus números y ampliado su poder, incardinándose la jerarquía episcopal en semejante mecanismo<sup>33</sup>, el culto de los santos se convertía en una fruta apetecible<sup>34</sup>.

28. VSE, XXII, 29.

29. C. Sánchez Albornoz, *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan*, Buenos Aires, 1943 (= *Estudios Visigodos*, Roma, 1971, 107); K. F. Stroheker, «Spanische Senatoren der spätromischen und westgotischen Zeit», *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart, 1965, 81-82; J. Orlandis, *Historia social y económica de la España visigoda*, Madrid, 1975, 73 ss.; E. A. Thompson, *Los godos en España*, Madrid, 1990 (= 1971), 78, 137; J. Escalona Monge, T. M. Rodríguez Cerezo, «El léxico sobre relaciones de dependencia en un texto de época visigoda. Un ensayo metodológico», *Homenaje al profesor Marcelo Vigil (II)*. SHHA, VI (1988), 201-210 (en general para todos los términos de la VSE). La presencia y actividad de esta aristocracia del valle del Ebro han sido comparadas con las del sur de la Galia, cf. R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley and Los Angeles, 1985, 50.

30. I. Hahn, «Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West», *Klio*, 50 (1968), 261-276.

31. P. Brown, *El culto...*, p. 30; A. Vauchez, «El santo», en J. Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, 1990, 327.

32. Es el carácter utilitario y, en cierto modo, supersticioso, el que ayuda a la difusión del culto a los mártires durante el siglo IV en Hispania, cf. J. Arce, «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV», *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, 1988, 133.

33. G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico*, Comillas-Santander, 1959; R. Remondón, *La crisis del imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, 1984, 138; A. Barbero, M. Vigil, *La formación...*, 53 ss.; M<sup>a</sup> del R. Valverde Castro, «La iglesia hispano-visigoda: ¿fortalecedora o limitadora de la soberanía real?», *HAnt*, XVI (1992), 381-392.

34. Aunque existían elementos discordantes. Es el caso de Vigilantio, eclesiástico de humilde origen (tabernero calagurritano) contra el que Jerónimo escribe un breve documento. Vigilantio rehusaba el culto a los mártires, y Jerónimo descalifica su actitud e incluso su capacidad. Hier., *Contra Vigilantium* (PL, 23), I, 1, [...] *Exortus est subito Vigilantius, seu verius Dormitantius, qui immundo spiritu pugnet contra christi spiritum, et martyrum neget sepulcra veneranda*.

En definitiva, Emiliano se ajusta a lo que podríamos calificar como «prototipo» del hombre santo durante la Antigüedad tardía<sup>35</sup>. Es, pues, benefactor de una zona geográficamente muy limitada. A nivel oficial, litúrgico, las fiestas de santos se van introduciendo paulatinamente, comenzando por apóstoles y mártires, junto con algunos «confesores», al menos desde el siglo IV<sup>36</sup>. De hecho, el propio Braulio menciona —en la carta a Fronimiano que abre la *VSE*— su deseo de que la obra que ha compuesto sea recitada en la *missae eius*, en la misa del santo, y de ahí, comenta, que la haya escrito en un estilo sencillo<sup>37</sup>. La relación entre la festividad del santo y el oficio litúrgico no sólo se manifestaba en la eucaristía. Así, por ejemplo, los fieles comúnmente escogían para el bautismo una festividad de santo, como atestigua una carta del papa Siricio a Himerio, metropolitano de la Tarraconense<sup>38</sup>. Este documento (fechable en 385) es esencial para comprender el desarrollo de la actividad eclesiástica hispana durante el siglo IV<sup>39</sup>. Se trata de la respuesta del papa Siricio a una consulta que Himerio había efectuado a su antecesor, Dámaso. Siricio advierte que el bautismo ha de ser impartido en Pascua y Pentecostés. En todo caso, nos interesa aquí únicamente el dato de la presencia del culto de los santos en el ámbito tarraconense, asociado a la práctica cotidiana del oficio litúrgico.

Una vez documentada la existencia del santo, ¿cómo se difunde su culto?, ¿quién se encarga de esta tarea?, ¿qué efectos produce? Junto a la fama que Emiliano adquirió en vida, es evidente que el primer impulso para la difusión de su culto es la hagiografía que escribe Braulio. A partir del siglo X, con las donaciones al monasterio emilianense por parte de la monarquía navarra y del poder castellano, el culto de Emiliano (= S. Millán) alcanzará sus mayores cotas de difusión<sup>40</sup>. Según el propio Braulio, ya Juan, su hermano y antecesor en el obispado de Zaragoza, le había instado a la redacción de una vida de Emiliano<sup>41</sup>. Habiendo ya recopilado una serie de informaciones, la tarea se interrumpe al traspape-

35. B. Jiménez Duque, *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*, Madrid, 1977, 126. Aún no puede hablarse del *Adelheilige* o modelo del santo-aristócrata, típico de la época medieval. Este modelo fue dibujado por K. Bosl, «Der Adelheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII. Jahrhunderts», *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Friburgo, 1965, 167-187.

36. P. Sejourne, «Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique», *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, 221-251; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, 381; C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, 377; B. Jiménez Duque, *op. cit.*, 44 ss.

37. Una de las vías para llegar más fácilmente a las masas, cf. J. N. Hillgarth, «Popular Religion in Visigothic Spain», E. James (ed.), *Visigothic Spain. new approaches*, Oxford, 1980, 20.

38. *Epistola Siricii papae ad Eumerium tarraconensem episcopum* (PL, 84) II. *Ut prater pascha et pentecosten non celebretur baptismus. Sequitur deinde de baptizandorum tempore, prout unicuique libitum fuerit, improbabilis et emendanda confusio, quae a nostris consacerdotibus, quod commoti dicimus, non ratione auctoritatis alicujus sed sola temeritate praesumitur, ut passim ac libere natalitiis Christi, seu apparitionis, necnon et apostolorum seu martyrum festivitibus innumerae, ut adseris, plebes baptismi mysterium consequantur, cum hoc sibi privilegium et apud nos, et apud omnes ecclesias dominicum specialiter cum pentecoste sua pascha defendat.*

39. R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España, I, La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979, 273 ss.

40. J. A. García de Cortázar, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, Salamanca, 1969, 13 ss.; A. Ubieto, «Los primeros años del monasterio de San Millán», *Príncipe de Viana*, 132-133 (1973), 181-200.

41. *VSE*, Ep. introductoria de Braulio a su hermano Fronimiano. En este momento cita Braulio sus fuentes orales: el abad Citonato, los presbíteros Sofronio y Geroncio y la piadosa Potamia.

larse las notas. Sólo un tiempo después reaparecen y por fin Braulio puede escribir la *Vita*<sup>42</sup>. Por tanto, un primer dato a retener es la redacción por el obispo de Zaragoza de la vida de Emiliano. En el mismo ámbito, Eugenio, discípulo de Braulio y futuro obispo de Toledo, escribe unos versos acerca de la basílica dedicada a Emiliano en Zaragoza<sup>43</sup>. En tercer lugar, Braulio tiene otro hermano (Fronimiano), abad de un monasterio no especificado<sup>44</sup>. Conviene tener en cuenta la hipótesis de Lambert, quien piensa que el monasterio que gobernaba Fronimiano era el pequeño centro emilianense<sup>45</sup>. En este sentido, puede resultar sintomático el hecho de que la *VSE* sea dedicada a Fronimiano. Por tanto, nos encontramos con una serie de relaciones entre Zaragoza y el pequeño núcleo emilianense. Más allá de constatar esta conexión<sup>46</sup>, ¿qué explicación tiene el interés de una sede episcopal tan importante hacia el culto de un santo como Emiliano?

El problema debe ser estudiado en el contexto general de la Antigüedad tardía<sup>47</sup>. La progresiva extensión de las relaciones sociales de dependencia resaltaban el poder y la situación de los *patroni*. Este fenómeno encuentra equiparación en la jerarquía eclesiástica. A nivel institucional, la iglesia católica constituye un poder social y económico de primer orden; a nivel particular, los obispos se van definiendo como verdaderos patronos en sus diócesis. Tal patrocinio se manifiesta en el plano espiritual, económico y social. En este panorama se ha de entender la capitalización episcopal del culto de los santos. Los obispos tratan de que no se perturbe la uniformidad del patrimonio diocesano. De ahí las disposiciones canónicas en relación con la construcción de iglesias privadas, por ejemplo<sup>48</sup>. El interés episcopal estaba justificado desde el momento en que el santo patrono se convierte en el benefactor de la comunidad. En este juego desempeña un papel trascendental la custodia y el traslado de las reliquias, puesto que por un lado refrendaban la *auctoritas* del *locus* donde estaba centralizado el culto al santo en cuestión, y por otro reforzaba la cohesión y *unanimitas* de la élite social<sup>49</sup>. Estu-

42. *Ibidem*.

43. Eug. Tol., *Carm.* XI (*MGH AA*, XIV).

44. Braul., *Eps.* XIII, XIV. Para el epistolario de Braulio, J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza, Edición crítica según el códice 22 del Archivo Capítular de León, con una introducción histórica y comentario*, Madrid, 1941; L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, 1975.

45. A. Lambert, «La famille de Saint Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Bictar», *Univer-sidad*, X (1933), 71.

46. Acertadamente definida como una «simbiosis entre dos espacios geográficos teóricamente opuestos», cf. M. López Campuzano, «Obispo, comunidad y organización social: el caso de la *Vita Emiliani*», *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano, Ant. y Crist.*, VII (1990), 522.

47. En la línea propuesta por P. Brown, «The rise and function of the holy man in Late Anti-quity», *JRS*, LXI (1971), 80-101.

48. Concilio de Lérida *a.* 546, c. 3; II de Braga *a.* 572, cc. 5, 6; III de Toledo *a.* 589, c. 19; IV de Toledo *a.* 633, c. 33; IX de Toledo *a.* 655, c. 2; X de Toledo *a.* 656, c. 3; Mérida *a.* 666, cc. 11, 18, 19, ed. J. Vives, T. Marín, G. Martínez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid, 1963. Para este tema, cf. U. Stutz, *Die Eigenkirche als Elements des mittelalterlichgermanischen Kirchenrechtes*, Berlín, 1865; M. Torres, «El origen del sistema de 'iglesias propias'», *AHDE*, 5 (1928), 83-217; R. Bidagor, *La «iglesia propia» en España. Estudio histórico-canónico*, Roma, 1933; G. Martínez Díez, *op. cit.*, 70 ss.; P. C. Díaz Martínez, «Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo», en *Actas I Congreso Internacional Astorga romana*, Astorga, 1986, 297-303. Concretamente sobre la zona de estudio, véase S. Fernández Ardanaz, «La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici», en *XXXIX corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna, 1992, 297-358.

49. P. Brown, *Il culto...*, 130-131.

diando el caso de las Galias, Brown recalca la idea del respaldo que suponía para el *status* de los obispos galos el control de estas reliquias<sup>50</sup>.

Hemos considerado otra información que proporciona el propio Braulio, a fin de completar la visión extraída de la *VSE*. El obispo de Zaragoza insta al presbítero Yactato a conversar, y para ello le invita a que lo visite cuando se acerque a Tarazona. Al parecer, Yactato había pedido a Braulio que le enviara unas reliquias, pero éste no consigue identificarlas. Lo interesante es que Braulio comenta cómo se fueron perdiendo por desorden, robo o caridad, y cómo los obispos que le precedieron, al ver que se quedaban sin ellas, decidieron retirar las identificaciones, quedando aún así unas setenta<sup>51</sup>. De este modo, resulta patente cómo una importante sede episcopal como la caesaraugustana mantenía una verdadera colección de reliquias, custodiadas por los propios obispos. Existen otros casos de control episcopal de las reliquias. Así, por ejemplo, en torno al año 538, el papa Vigilio escribe al metropolitano de Braga, Profuturo, indicándole el envío de reliquias de apóstoles y mártires<sup>52</sup>. Algo más oscuro es el testimonio de Severo de Menorca, un siglo anterior al texto precedente (hacia 417); tanto es así que ha sido cuestionada la autenticidad de la carta<sup>53</sup>. En ella, Severo recuerda que un presbítero (probablemente Orosio)<sup>54</sup> que viajaba desde Jerusalén con destino a Hispania se detuvo en Mahón, dejando en esta ciudad las reliquias de san Esteban<sup>55</sup>. El hecho de que sea el propio obispo de la zona quien relate el suceso, junto al depósito de las reliquias en la iglesia de Mahón, hace pensar en una capitalización episcopal de los restos del mártir y de su culto.

Desde el siglo VI, de hecho, era una costumbre generalizada el depósito de reliquias en el altar para dedicar una iglesia<sup>56</sup>. Estamos ante un ejemplo más de

50. P. Brown, «Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours», *Society and the holy in late antiquity*, Berkeley and Los Angeles, 1989, 223. También para el caso de las Galias, es recomendable acudir al reciente trabajo de R. van Dam, *Saints and their miracles in late antique Gaul*, Princeton, New Jersey, 1993.

51. Braul., *Ep.* IX.

52. *Epistola Vigili papae ad Profuturum episcopum* (PL, 84), V [...] *Significamus etiam beatorum apostolorum vel martyrum, sicut sperasti, sanctas nos affectui tuo destinasse reliquias, praesumentes fidem vestram eorum deinceps plenius esse meritis adjuvandam.*

53. Para los problemas que presenta la carta de Severo, ver G. Seguí Vidal, *La carta encíclica del obispo Severo*, Palma de Mallorca, 1937; B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustinus*, Basilea, 1946; M. C. Díaz y Díaz, «Severo de Menorca y la 'Altercatio Ecclesiae et Synagogae'», *RET*, 17 (1975), 3-12.

54. Así lo apunta el propio Migne en la edición de la carta (PL, 41, 823). Tengamos en cuenta que el presbítero galaico Avito escribe desde Palestina a Balconio, obispo de Braga, enviándole las reliquias de san Esteban con Orosio (PL, 41, 806). Este había acudido a Palestina desde Africa, donde recibía el magisterio de Agustín, hacia el año 415, cf. M. Sotomayor, «La Iglesia en la España romana», en R. García Villoslada (dir.), *op. cit.*, 337 ss. Existe un *corpus* bibliográfico sobre Orosio, cf. G. Fink, «Recherches bibliographiques sur Paul Orose», *RevBiblArchMus*, 58 (1952), 270-322.

55. *Epistola Severi ad omnem ecclesia* (PL, 41), *Namque diebus pene istis, quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adeptus sum, presbyter quidam sanctitate praecipuus a Jerosolyma veniens, Magonae non longo tempore moratus est; qui postquam transvehi ad Hispanias, sicut desiderabat, nequivit remeare ad Africam denuo statuit; tunc beati Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipsas, sine dubio Martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit.*

56. N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, París, 1975, 149. En este sentido, los obispos pronto ordenan que sean destruidos aquéllos que no contengan restos de mártires, y para que sean considerados dignos es preciso *aut ibi corpus aut aliquiae certae reliquiae sint, aut ibi origo alicuis habitationis vel possessionis vel passionis fidelissima origine traditur,*

capitalización episcopal del culto de los santos, en este caso del «refrendo material» del mismo, las reliquias. Las celebraciones populares con presencia de éstas otorgaban una cohesión ideológica de la comunidad, en este caso la caesaraugustana, y los obispos no eran ajenos a ello<sup>57</sup>, a pesar de la anécdota acerca del mal orden en que se hallaban las custodiadas en Zaragoza. Esta cohesión no se ceñía exclusivamente al plano espiritual, puesto que en ocasiones alcanzaba efectos militares, como en el proyecto de Teodorico de tomar Mérida, que precisamente no se lleva a cabo, según Hidacio, ante la influencia de los «prodigios» de santa Eulalia<sup>58</sup>; lo mismo ocurre en el sitio de Zaragoza de 542 y la presencia de la túnica de san Vicente, que trae como consecuencia el levantamiento del cerco por los francos<sup>59</sup>. Se puede, incluso, hablar de una conjunción «funcional» de las murallas urbanas y el santo local: así se advierte en las descripciones poéticas de Milán y Verona, compuestas hacia 739 y 800, respectivamente<sup>60</sup>. La presentación pública de las reliquias estaba, cómo no, capitalizada por el obispo. En oriente el traslado de los restos sagrados suponía espectaculares celebraciones al menos desde el siglo IV<sup>61</sup>. En Occidente ocurría prácticamente lo mismo: Gregorio de Tours describe el cortejo que conduce al monasterio de Santa Cruz de Poitiers las reliquias donadas por el emperador Justino II<sup>62</sup>. El intento de control episcopal del culto de los santos y de su manifestación física en forma de reliquias es equiparable al que se organiza sobre otros fenómenos, como el propio monacato. Sin embargo, en este caso, pese a la dependencia pastoral y doctrinal de los monasterios con respecto al obispo, existía una segregación patrimonial evidente<sup>63</sup>.

En estos esfuerzos por controlar los distintos fenómenos de la diócesis se enmarca el interés de la sede de Zaragoza hacia el culto emilianense. Por una parte, aunque el entorno de la zona de Berceo y las estribaciones de la Sierra de la Demanda no dependían directamente del obispado de Zaragoza, la figura de

Concilio de Cartago, *a.* 401, c. 17. ed. G. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, París, 1903-27, III, 971.

57. El concilio III de Braga *a.* 675, c. 12, explica que si el obispo desea portar personalmente las reliquias lo hará a pie. Pero el mismo canon critica la osadía de algunos obispos que llegan incluso a ponerse alguna reliquia. Ya el primer concilio bracarense, del año 563, en su c. 10, había prohibido al público, en general, portar las reliquias, reservando este privilegio a los diáconos.

58. Hydat., *a.* 456, ed. A. Tranoy, *Hydace. Chronique*, París, 1974.

59. Greg. Tur., *HF*, III, 29 (*MGH SSM I*).

60. D. A. Bullough, «Social and economic structure and topography in the Early Medieval City», en *Topografía urbana e vita cittadina nell'Alto Medioevo in Occidente. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXI, 1, Spoleto, 1974, 355; J. C. Picard, «Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I<sup>er</sup> d'Italie», en *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, París, 1981, 455-469; los textos en G. B. Pighi, *Versus de Verona, Versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960.

61. Ioh. Crisost., *Oratio in s. Babylam et contra Gentiles*, 14 (*PG*, I); Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 8 (*PL*, XLI); Soz., V, 10 (*PG*, LXVII).

62. Greg. Tur., *HF*, IX, 40. Una visión global acerca de las referencias de Gregorio de Tours en R. Van Dam, *Saints and their miracles...*, 13 ss.

63. P. C. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987; para una contextualización general de las noticias y fuentes en este sentido, ver G. M. Colom-bás, *El monacato primitivo, I, Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, Madrid, 1974; P. C. Díaz Martínez, «Monacato y ascesis en Hispania en los siglos V-VI», en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, XXII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1994, 377-384.

Braulio era lo suficientemente notable como para que su interés no fuera censurado<sup>64</sup>. En este sentido, Zaragoza es la sede episcopal más importante del valle del Ebro, y la zona de primera difusión de la fama emilianense se encuentra en el ambiente rural y semimontañoso del Alto Ebro. De ahí el interés de Braulio por controlar los cauces del desarrollo del culto, por cuanto ello afecta a la mentalidad popular de un sector del entorno cercano a Zaragoza. Por otro lado, el control de este culto suponía un refuerzo para el *status* del propio Braulio y su institución en la ciudad de Zaragoza: el milagro puesto al servicio de las instituciones<sup>65</sup>. En algunas ciudades de la Hispania tardoantigua se documenta la creciente importancia del obispo como patrono ciudadano que, en ocasiones, comienza a asimilarse al patrono celestial. Es en esto modélico el ejemplo de Mérida, con la relación entre Masona y el culto de santa Eulalia<sup>66</sup>. Resulta probable que en el caso de Zaragoza estemos ante un fenómeno similar. La capitalización del culto a Emiliano por Braulio y su familia supondría encauzar la espiritualidad de zonas rurales problemáticas por su marginalidad y, de manera simultánea, reforzar el *status* del obispado en Zaragoza. En definitiva, una vía más de la consolidación de la jerarquía eclesiástica en la cima de las relaciones sociales y económicas de la Hispania tardoantigua.

64. Incluso firma, junto al obispo Eutropio, otros clérigos y un tal Celso, una súplica al rey Chindasvinto, animando a éste a que eleve al poder a su hijo Recesvinto (Braul., *Ep.* XXXVII).

65. L. Cracco Ruggini, «Il miracolo nella cultura del tardo impero concetto e funzione», en *Hagiographie, cultures et sociétés...*, 164.

66. E. Sánchez Salor, «Mérida, metrópolis religiosa en época visigótica», *HAnt*, V (1975), 135-150; R. Collins, «Mérida and toledo: 550-585», en E. James (ed.), *op. cit.*, 197; el marco global en que se entiende el fenómeno, en P. C. Díaz Martínez, «Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua», *SHHA*, X-XI (1992-93), 297-309, D. Pérez Sánchez, «Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda», *SHHA*, X-XI (1992-93), 311-318.