

PATROCINIO ECLESIAÍSTICO, RITUALES DE PODER E  
HISTORIA URBANA EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA  
(SIGLOS IV AL VI)

*Ecclesiastic Patronage, Power Rituals and Urban History in Late  
Antiquity Spain (4th-6th centuries AD)*

Pablo FUENTES HINOJO  
*e-mail: virtu3@hotmail.com*

Fecha de aceptación definitiva: 24-09-2008

BIBLID [0213-2052(2008)26;315-344]

RESUMEN: En el presente artículo se abordan problemas relativos a los nuevos espacios de prestigio y rituales de poder, que aparecieron en las ciudades de Hispania durante la Antigüedad tardía, como resultado de la difusión del cristianismo y del desarrollo de instituciones eclesiaísticas de gobierno.

*Palabras clave:* Iglesia, patrocinio, rituales de poder, sociedad urbana, Antigüedad tardía, Imperio romano, reino visigodo.

ABSTRACT: This article studies the problems related to the new ceremonial areas and power rituals caused in cities of Spain, during the Late Antiquity, by the Christianity diffusion and the development of ecclesiastic institutions of government.

*Key words:* Church, patronage, power rituals, urban society, Late Antiquity, Roman Empire, Visigothic Kingdom.

Durante los siglos IV al VI, las ciudades del mundo mediterráneo experimentaron profundos cambios. A menudo, se ha intentado explicarlos como fruto de la decadencia de las antiguas elites municipales. Sin embargo, su complejidad requiere un enfoque más amplio, que dé cabida tanto la formación de nuevos cuadros dirigentes como el impacto que sus valores e intereses tuvieron sobre los hábitos cotidianos de la población. La Iglesia cristiana, colmada de bienes y privilegios a lo largo de este período, jugó un papel esencial en la configuración del sistema de gobierno de las ciudades. A ello contribuyó de manera decisiva su capacidad para generar redes de solidaridad y mecanismos de redistribución de riqueza. Bajo el patrocinio de los obispos, los recursos de las ciudades se destinaron, no a sufragar espectáculos circenses o construcciones cívicas como habían hecho las curias, sino a financiar instituciones de caridad y edificios religiosos. Poco a poco, el aspecto de las ciudades fue cambiando. Surgieron nuevos espacios representativos, al servicio de unos sofisticados rituales de poder, herederos de la tradición imperial, cuyo objetivo era reforzar la cohesión de la comunidad en torno a sus líderes eclesiásticos. La cristianización de la topografía urbana llevó aparejada una modificación gradual de las costumbres y sistemas de creencias, con efectos sobre el modo en que la gente percibía el tiempo y el espacio.

#### EL GOBIERNO DEL PATROCINIO DEL OBISPO

A lo largo del último siglo de vida del Imperio romano de Occidente, el cargo episcopal alcanzó la consideración de *dignitas*, revistiéndose de todos los elementos que distinguían a las clases de rango superior de la sociedad romana. Sus insignias, el palio, la estola y la dalmática, tomaron como referente la vestimenta de los altos funcionarios civiles. Y la cátedra, desde la que el obispo regía al pueblo cristiano, se inspiró en el asiento distintivo de los profesores de retórica, convirtiéndose en símbolo de la autoridad de su magisterio y remedo del trono de Dios, tal y como se describe en las visiones apocalípticas de San Juan. El trato honorífico que dispensaban emperadores y reyes bárbaros al clero, unido al progresivo incremento del patrimonio, privilegios y autoridad espiritual de la Iglesia, hizo del episcopado una dignidad apetecible para la aristocracia romana. Cuando, hacia 470, los notables de las Galias e Hispania cobraron conciencia de la incapacidad del Estado romano para ayudarles y ofrecerles perspectivas de carrera, optaron por asumir el gobierno de la Iglesia, lo que les permitía alcanzar privilegios y mantener un estatus elevado a nivel local. Los habitantes de las ciudades no se opusieron. Antes bien, en una época de inseguridad y violencia, prefirieron contar con hombres que poseían la experiencia y relaciones políticas adecuadas para ayudar a la comunidad<sup>1</sup>.

La aristocratización del episcopado introdujo en la Iglesia numerosos hábitos de origen nobiliario. Entre ellos el evergetismo. De hecho, el nuevo régimen de gobierno eclesiástico se basaba en el ejercicio por parte del obispo de las funciones de patrono de la ciudad, a través de una labor social de carácter distributivo, continuadora de las prácticas evergéticas de las antiguas elites locales. De sus dotes como gobernante dependían ahora no sólo las vidas de pobres, viudas y huérfanos, sino también la inspección y control de la administración de justicia, la recaudación de tributos, el buen estado de las obras públicas y el abastecimiento

1. PRÉVOT, F.: «Deux fragments de l'épithaphe de Sidoine Apollinaire découverts à Clermont-Ferrand», *Antiquité Tardive*, I, 1993, pp. 223-229.

de víveres. En definitiva, la supervivencia de la comunidad. Acostumbrados por sus orígenes y formación a afrontar este tipo de cargas, los obispos actuaron como patronos de las ciudades desde la Iglesia, del mismo modo que lo habían hecho sus antepasados desde las magistraturas municipales y provinciales.

En el mundo romano, la relación patronal se basaba en el establecimiento de un vínculo voluntario de dependencia entre dos individuos socialmente desiguales, lo que conllevaba un intercambio recíproco de bienes y servicios<sup>2</sup>. Por extensión, este vínculo también podía articularse entre una persona dominante, que actuaba como *patronus*, y un grupo de *inferiores*, *minores* o *pauperes*, fuera éste una asociación profesional, un colectivo de desvalidos o huérfanos, los devotos de una religión o incluso los habitantes de una ciudad<sup>3</sup>. La acción benefactora del *patronus* tenía carácter público, cuando se concentraba en dotar de instalaciones y servicios a la comunidad (termas, teatros, pórticos, etc.), mantener y educar a niños huérfanos o costear banquetes con motivo de alguna celebración cívica. Y poseía carácter privado, si se orientaba a la construcción de santuarios y lugares de reunión para colectivos profesionales y religiosos, o a proporcionar asistencia económica y comidas de fraternidad a sus miembros. A cambio de los beneficios dispensados, el *patronus* recibía de su clientela *obsequia*, es decir, gestos de respeto, gratitud y lealtad en forma de saluciones, inscripciones y estatuas dedicadas a su memoria, cargos honoríficos, o un puesto preeminente en las reuniones y banquetes del grupo al que protegía. De este reconocimiento y alabanza públicos (*honor* o *philotomia*) dependían su posición y sus expectativas de ascenso político<sup>4</sup>.

Aunque en la ciudad antigua el fenómeno del evergetismo constituía un aspecto más de la actividad patronal, para las comunidades cristianas primitivas desempeñó un papel básico, como elemento articulador de las relaciones entre sus miembros. Durante el primer siglo de la historia del cristianismo, los laicos acomodados actuaron como patronos de las iglesias domésticas, surgidas en las ciudades grecorromanas, permitiendo el uso comunitario de sus propiedades privadas y financiando un eficaz sistema de beneficencia. Sin embargo, a finales del siglo II, la jerarquía eclesiástica emprendió una acción consciente destinada a controlar ese patrocinio privado, de modo que poco a poco los recursos de la comunidad pasaron a canalizarse a través de la figura del obispo. Este cambio no supuso la ruptura de las antiguas redes patronales, sino más bien su integración en un sistema centralizado, que dirigía y supervisaba el clero. Los miembros acomodados de la comunidad siguieron proporcionando la comida y la ropa que se entregaba a las viudas y los huérfanos, las sepulturas donde se enterraba a los pobres, y el dinero que la Iglesia distribuía entre los necesitados; si bien era el obispo, en su calidad de *patronus* principal, el que decidía cómo, cuándo y a quiénes se brindarían esas prestaciones de acuerdo con un programa, que él mismo diseñaba<sup>5</sup>. Gracias al empleo del lenguaje de la caridad, ni sus actos de beneficencia se percibían como una muestra de orgullo o superioridad social, ni aceptarlos era indicio de inferioridad o servilismo.

2. SALLER, R. P.: *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge, 1982, p. 1; WALLACE-HADRILL, A., *Patronage in Ancient Society*, Londres, 1989, p. 3.

3. HARMAND, L.: *Le patronat sur les collectivités publiques, des origines au bas-Empire: Un aspect social et politique du monde romain*. París, 1957.

4. HANDS, A. R.: *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. Ithaca, Nueva York, 1968, p. 49.

5. DALEY, B.: «Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of the *Primacy of Honour*», *Journal of Theological Studies*, 44, 1993, pp. 529-553.

Salvo en época de persecución, durante el siglo III el Estado romano reconoció a las iglesias locales la capacidad jurídica de poseer bienes<sup>6</sup>. Tras el fin de la última de las grandes persecuciones, la de Diocleciano<sup>7</sup>, los emperadores Constantino y Licinio, reunidos en febrero del año 313 en Milán, decidieron situar al cristianismo en plano de igualdad con las demás religiones, reconociendo a sus iglesias plena personalidad jurídica, y reintegrarles todos sus antiguos bienes, ya obrasen en manos del fisco o hubiesen pasado a las de particulares<sup>8</sup>. Poco después, en 321 Constantino otorgó a la Iglesia el derecho a recibir donaciones y legados testamentarios, con lo que incrementó notablemente el patrimonio de las comunidades cristianas, al tiempo que garantizaba su independencia económica y financiera<sup>9</sup>. A medida que crecían sus bienes, también lo hacían sus cargas. Las donaciones de los fieles estaban destinadas a aliviar las necesidades de viudas, huérfanos, pobres y desvalidos. Poco a poco, el evergetismo de la antigua elite gobernante tendió a canalizarse a través de la Iglesia, que recibía donaciones de las familias acomodadas y las repartía entre los necesitados. Con el ascenso de la autocracia imperial, las carreras de las elites locales y provinciales dependían cada vez menos de los honores que pudiesen dispensarles sus ciudades de origen y más de su proximidad a la corte. Muchos notables percibían ahora los actos de evergetismo como cargas e intentaban zafarse de ellas, bien aceptando la intervención de los agentes imperiales, bien delegándolas en la Iglesia. Al hacerlo, se limitaban a seguir las directrices trazadas por los emperadores cristianos, que habían dotado espléndidamente a la Iglesia, para que pudiese desempeñar funciones asistenciales. Como señala Constantino en una ley de 326, «es preciso que los ricos asuman las obligaciones seculares y que los pobres sean socorridos con las riquezas de la Iglesia»<sup>10</sup>.

Este incremento del patrimonio eclesiástico y de las funciones asistenciales, aparejadas al mismo, tuvo su correspondencia en el ámbito judicial. A comienzos del siglo IV, existía ya una tradición consolidada en el seno de la Iglesia, que permitía al obispo ejercer la potestad disciplinar sobre los clérigos y laicos de su congregación en materia de dogma, práctica sacramental y organización eclesiástica<sup>11</sup>. A ello añadió Constantino el reconocimiento de la competencia judicial del obispo en causas civiles, integrando la *audientia episcopalis* en el proceso civil romano, hecho de singular relevancia para la futura proyección de la autoridad de la Iglesia en la vida pública. El primer paso lo dio en 318, al conferir a los fallos que dictaban los obispos, en casos de arbitraje invocado por las partes, idéntico valor a los que emanaban de

6. Así se desprende del edicto de tolerancia promulgado por el emperador Galieno en 260, disponiendo la restitución de los cementerios y lugares de culto confiscados a las comunidades cristianas durante la persecución de Valeriano; véase EUS. *Hist. Eccl.* VII.13, ed. y trad. esp. VELASCO-DELGADO, A. 2 vols., BAC, Madrid, 1973.

7. Fue Galerio quien en 311 decretó en Sérdica el fin de la persecución de Diocleciano. Entre las medidas de gracia otorgadas a los cristianos, en aquel momento, se incluía el permiso de reconstruir sus lugares de reunión (EUS. *Hist. Eccl.* VIII.17; LACT. *De mort. persec.* 34, MIGNE, J. P. (ed.): PL, VII). Para ello, era necesario que las iglesias recuperasen los bienes que les habían pertenecido. Tarea de la que se harían cargo los gobernadores provinciales, tras recibir las oportunas instrucciones. Así, al año siguiente, tras su victoria sobre Majencio, Constantino, en una carta a Anulino, gobernador del África Proconsular, ordenó la devolución de las propiedades confiscadas a las iglesias de la provincia (EUS. *Hist. Eccl.* X.5.15-17).

8. EUS. *Hist. Eccl.* X.5.1-14; LACT. *De mort. persec.* IV.38.2-12.

9. *Codex Theodosianus* XVI.2.4, MOMMSEN, TH. y MEYER, P. (eds.) 2 vols., Berlín, 1905.

10. *CTb.* XVI.2.6.

11. Esta jurisdicción se basaba en el consejo de Pablo a los cristianos de Corinto sobre lo oportuno de resolver sus litigios dentro de la comunidad, en lugar de recurrir a los jueces seculares, véase I *Cor.* VI.1-8.

los tribunales civiles, sin posibilidad de apelación a otra instancia<sup>12</sup>. Años más tarde, en 333, confirmó la jurisdicción episcopal en procesos civiles, al tiempo que autorizaba el recurso a la *audientia episcopalis*, con que tan sólo una de las partes lo reclamase. Basó su decisión en la elevada autoridad moral del juez y en el deseo de proteger a los cristianos de la parcialidad de los jueces paganos<sup>13</sup>. Los sucesores de Constantino confiaron además a asambleas episcopales el enjuiciamiento de los prelados y clérigos que hubiesen cometido algún delito<sup>14</sup>. Este conjunto de medidas convertían a la Iglesia, al menos teóricamente, en un estado dentro del Estado, pues los obispos podían juzgar tanto casos civiles como criminales, sin que el poder secular interviniese más que para ejecutar las sentencias. Aunque en la práctica ningún prelado hizo uso de la plenitud de su autoridad, los emperadores del último tercio del siglo IV consideraron prudente limitarla. Así, en 376, Graciano negó toda competencia a los tribunales episcopales en materia criminal y algo después, en 398, Arcadio constriñó sus poderes en la mitad oriental del Imperio a las causas puramente eclesiásticas y a aquellas civiles en las que las partes se acogiesen al arbitraje del obispo<sup>15</sup>. Esta última medida se aplicó en Occidente el año 408<sup>16</sup>. La constitución de Honorio que la introdujo fue ratificada en 452 por una *lex novella* de Valentiniano III<sup>17</sup>, para acabar finalmente incorporándose al *Breviarium* de Alarico II, recopilación del derecho romano vigente a comienzos del siglo VI en el reino visigodo de Tolosa<sup>18</sup>.

Aunque el ámbito competencial de la jurisdicción eclesiástica apenas experimentó cambios a lo largo de los siglos V y VI, el número de personas sometidas a la justicia del obispo aumentó considerablemente. Donaciones y legados permitieron que la Iglesia acumulara un enorme patrimonio fundario, pero también *servi, liberti et ingenui minores*, estos últimos jurídicamente libres, pero adscritos a su profesión o al suelo que trabajaban. Todos ellos pasaron a formar parte de la *familia ecclesiae* y, por tanto, quedaron sujetos a la justicia del obispo, que actuaba como su patriarca. Esta esfera jurisdiccional, que puede calificarse de privada, escapaba a la intervención de los poderes públicos, si bien desde el siglo II d. C. el Estado venía limitando la capacidad de los *domini* en lo que se refiere a la aplicación indiscriminada de la pena de muerte a sus *servi*. Norma mantenida en el derecho visigodo, tanto eclesiástico como

12. *CTh.*, I.27.1.

13. *Sirm.* I, ed. T. Mommsen, *CTh.*, I, Berlín, 1905.

14. En 355 Constancio II dispuso que los obispos acusados de crímenes fuesen juzgados ante un concilio y no por tribunales seculares, si bien admitió la posibilidad de apelación ante el emperador (*CTh.*, XVI.2.12). Años después, en 411, Honorio extendió este privilegio a todo el clero (*CTh.*, XVI.2.41). Revocado por el usurpador Juan, lo restablecería en 425 Gala Placidia, en nombre de su hijo Valentiniano III (*CTh.*, XVI.2.47). Fallecida la Augusta, Valentiniano cambió de política y en 452 dictaminó que el clero dejase de disfrutar de la *prescriptio fori* y que incluso los obispos compareciesen ante los tribunales seculares (VAL. III *Nov.* 35, pr. 1-2, ed. P. MEYER, *CTh.*, II, Berlín, 1905). Algún emperador posterior debió restablecer los privilegios del clero, pues los reyes visigodos y ostrogodos se los reconocieron (*Brev.*, XVI.1.2, ed. G. Hanel, Aalen, 1962); cf. JONES, A. H. M.: *The Later Roman Empire 284-602*. Oxford, 1964, pp. 491-492.

15. *CJ*, I.4.7, ed. P. Krueger, *CJC*, II, Berlín, 1877.

16. *CTh.*, I.27.2.

17. VAL. III *Nov.* 35.

18. Las actas del concilio de Tarragona de 516 nos confirman que los obispos del reino visigodo juzgaban, a petición de las partes, todo tipo de causas civiles. Tan sólo tenían prohibido intervenir en las criminales, reservadas a la justicia del rey, dictar sentencias en domingo y recibir regalos de los litigantes, véase *conc. Tarrac.* 4, 10, VIVES, J.; MARTÍN, T. y MARTÍNEZ, G. (eds): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid, 1963 (en adelante, excepto indicación contraria, todas las referencias a cánones conciliares procederán de esta obra).

secular<sup>19</sup>, y aplicada no sólo en el caso de los *servi*, sino también en el de *liberti et ingenui in patrocinio*, sometidos por igual a las facultades punitivas del *dominus vel patronus*<sup>20</sup>.

Durante el siglo v, el vínculo de patrocinio se había ido reforzando progresivamente hasta convertirse en un lazo estable de sumisión. Por lo que se refiere a los libertos, el proceso jurídico es bien conocido. En 423, Honorio les prohibió emprender acciones judiciales contra sus manumisores o los herederos de éstos, so pena de retornar a la condición servil<sup>21</sup>. Y en 447, Valentiniano III les arrebató su último recurso, al impedirles prestar testimonio adverso a sus patronos o a sus hijos y nietos<sup>22</sup>. Quedaba así legitimada la perdurabilidad del vínculo y su reproducción hereditaria, al tiempo que se ponía en manos de los patronos un poderoso instrumento de coerción, la *ingrati actio* o revocación de la libertad otorgada. Ambas constituciones, recogidas en el *Breviarium* de Alarico II<sup>23</sup>, sirvieron de fundamento al tipo de control que ejercían las iglesias de la Galia e Hispania sobre sus libertos<sup>24</sup>. Tras la conversión de Recaredo, el Concilio III de Toledo de 589 confirmó esta normativa, haciendo extensible su aplicación a los *servi* liberados por particulares y encomendados al patrocinio del obispo<sup>25</sup>. Varias asambleas eclesiásticas recordarían posteriormente que los manumitidos culpables de causar daños a los bienes y personas de la Iglesia<sup>26</sup> o de testificar en su contra<sup>27</sup> debían ser penados con la pérdida de la libertad. En la práctica, las condiciones de vida de los libertos en patrocinio de la Iglesia no parecen haber sido muy distintas a las de los *servi*. Al igual éstos dependían de las decisiones del obispo, quien podía revocar la concesión de la *mancipatio* efectuada por su predecesor, en caso de considerarla improcedente, e incluso vetar la transmisión de los bienes del emancipado a sus hijos y nietos<sup>28</sup>.

Pero no sólo los *servi* y *liberti* eclesiásticos se hallaban sujetos al patrocinio y jurisdicción privada del obispo; también lo estaban buena parte de los ingenuos de condición humilde, que habitaban en las ciudades y su entorno rural, los denominados *pauperes*, *humiliores*, *viliores*, *inferiores personae* o *ingenui minores*. Ya en el año 400, el concilio I de Toledo había encomendado al obispo al protección de los *pauperes*, otorgándole potestad para citar ante su audiencia al potentado que despojase de sus bienes a alguno de ellos, pudiendo imponerle en caso de incomparecencia la pena de excomunió<sup>29</sup>. La monarquía visigoda confirmó y amplió

19. *Conc. Agath.* 62, MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F. (ed.): *La colección canónica Hispana*. Madrid, 1984; *LV II.2.9*, K. ZEUMER (ed.), *MGH, Legum Sectio*, I, *LNG*, II.1. Hannover-Leipzig, 1892.

20. *LV*, VI.5.8.

21. *CTh.*, IV.10.2.

22. *VAL.*, III *Nov.*, 25.

23. *Brev.*, IV.10.2; *Nov. Val.*, 6.

24. En 506, los obispos reunidos en el Concilio de Adge establecieron que todos los libertos eclesiásticos quedasen sometidos a perpetuidad al *obsequium* de la Iglesia a la que habían pertenecido como esclavos (*Conc. Agath.*, 49). Sobre la situación de los libertos de la Iglesia en el reino visigodo, véase BARBERO, A. y VIGIL, M.: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Madrid, 1978, pp. 90-96.

25. *Conc. III Tol.*, 6.

26. Tal fue el caso de Eliseo, liberto de la iglesia de Cabra, al que el concilio II de Sevilla de 619 condenó a retornar a la condición servil por daños no especificados a la *ecclesia patrona* e intento de envenenamiento del obispo; véase *Conc. II Hisp.*, 8.

27. *Conc. IV Tol.*, 68; 74.

28. *Conc. I Hisp.*, 1-2; *Conc. IV Tol.*, 67-68; *Conc. VI Tol.*, 9; *Conc. IX Tol.* 11-13.

29. *Conc. I Tol.*, 11. A comienzos del siglo VII, Isidoro de Sevilla insistiría de nuevo en la obligación que tenía el obispo de amparar a los *pauperes* y denunciar públicamente a los potentados que los oprimiesen, imponiéndoles la excomunió, en caso de que rehusaran enmendar su conducta, véase ISID. *Sent.*, III. 45, ed. y trad, esp. J. Campos e I. Roca, *BAC*, Madrid, 1971.

tales atribuciones. Así, Recaredo confió a la jerarquía eclesiástica la misión de defender a los *pauperes* de los abusos de *iudices* y *actores fisici* en materia tributaria<sup>30</sup>. El establecimiento, bajo el reinado de Chindasvinto, de una multa de cinco sueldos contra todo aquel que presentase una denuncia improcedente y la exigencia de que quien instase la tortura procesal gozase de una posición equivalente o superior al acusado, dejó a las *inferiores personae* en una situación de desamparo ante los tribunales del rey<sup>31</sup>. Recesvinto, consciente del problema, encomendó a los obispos su representación y defensa legal. Una medida ésta que los situó en idéntica posición a los siervos y libertos, obligados a hacerse representar legalmente por sus patronos, reforzando así su sujeción al obispo<sup>32</sup>. En la práctica, las masas de *servi, liberti et ingenui minores* rara vez accedían a la justicia regia, ya que su capacidad procesal era bastante restringida y, en cualquier caso, no podían acusar al *dominus vel patronus*, a cuya jurisdicción se hallaban sometidos. Las leyes promulgadas por los monarcas visigodos reconocían el poder punitivo de este último sobre sus dependientes de condición servil o en patrocinio<sup>33</sup>, con excepción de los delitos penados con mutilaciones o con la muerte, que exigían el examen previo del juez local<sup>34</sup>.

Tras la conversión de la monarquía visigoda al catolicismo, las competencias jurídicas del episcopado se habían visto notablemente incrementadas. Desde fines del siglo VI, los obispos comenzaron a actuar como jueces con autoridad delegada del rey, vigilando la administración de justicia y participando en ella. En un principio, su colaboración con la corona se hizo efectiva en el marco del concilio. Pero, a partir del reinado de Chindasvinto, el obispo de cada ciudad hubo de asumir funciones de juez local de apelación y fallar todo tipo de sentencias controvertidas<sup>35</sup>. Además, se le podía requerir para que interviniese en procesos de alta traición contra miembros de la nobleza<sup>36</sup> o para que colaborase con los jueces del rey en la represión del paganismo<sup>37</sup> y en el control de las restricciones impuestas a los judíos<sup>38</sup>. Estas nuevas competencias, similares a las que poseía la jerarquía eclesiástica del Imperio bizantino, desbordaban ampliamente los márgenes del tradicional arbitraje a requerimiento de las partes o del gobierno que, como *dominus vel patronus*, todo prelado estaba llamado a ejercer sobre los siervos y libertos de su iglesia. La monarquía trataba así de servirse del episcopado para controlar a los oficiales regios. Sin embargo, esta política tuvo el efecto de reforzar la posición de los prelados como patronos de las ciudades.

La jerarquía eclesiástica no sólo acumuló poderes judiciales, sino también funciones administrativas y fiscales. En 409, Honorio dispuso que la elección del *defensor civitatis*, primer magistrado municipal, fuese llevada a cabo con la participación de los curiales, los grandes propietarios y senadores del lugar, y el obispo y su clero<sup>39</sup>. Poco después, en el transcurso

30. *Conc. III Tol.*, 18; *LV XII.1.2*.

31. *LV*, II.2.5; *VI.1.2*.

32. *LV*, II.1.30.

33. PETIT, C.: «*De negotiis causarum* (I)», *Anuario de Historia del Derecho Español*, L, 1985, pp. 222-223.

34. *LV*, VI.5.8; 9; 12; 13; VII.2.21. Este requisito fue, a menudo, ignorado tanto por señores laicos como eclesiásticos, véanse *Conc. Agath.* 62; *Conc. Emerit.*, 15.

35. *LV*, II.1.24; 30. Sobre la función del obispo como juez de apelación, cf. ZEUMER, K.: *Historia del legislación visigoda*. Barcelona, 1944, p. 169.

36. *Conc. IV Tol.*, 31; *Conc. XIII Tol.*, 2.

37. *Conc. III Tol.*, 16; *Conc. XII Tol.*, 11; *Conc. XVI Tol.*, 2.

38. *Conc. IV Tol.*, 65; *Conc. IX Tol.*, 9.

39. *CJ*, I.55.8.

de ese mismo año, otorgó a los prelados el derecho a supervisar las prisiones<sup>40</sup>. A esta última prerrogativa, que un siglo después confirmaría Alarico II<sup>41</sup>, siguieron otras relativas al mantenimiento de las defensas y el patrimonio edilicio de la ciudad. Cuando en 395 Arcadio y Honorio decidieron que una tercera parte de las rentas procedentes de los fundos públicos se destinasen a reparar las murallas de las ciudades y calentar sus baños, las curias aún asumían la gestión de estas cargas<sup>42</sup>. Sin embargo, a fines del siglo V, eran los obispos en colaboración con los funcionarios reales a cargo de las rentas del fisco, quienes se ocupaban de tales asuntos. Una inscripción procedente de Mérida, nos informa de cómo, en 483, el obispo Zenón, actuando conjuntamente con el *dux* Salla, enviado del rey Eurico, acometió la restauración del puente y las murallas de la ciudad<sup>43</sup>.

Documentos de muy diversa naturaleza legitiman la transferencia de las funciones de gobierno, que en el pasado había ejercido la curia, al prelado de la iglesia local. Para el caso de la Hispania visigoda, destaca un episodio de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*<sup>44</sup>, donde se narra el caso de cierto *primarius civitatis*, el senador más rico de Lusitania, que hacia 530-550 donó a la Iglesia toda su fortuna. A juzgar por los términos empleados, se trataba del epígono de una de esas familias senatoriales de provincias, que ocupaban un puesto honorífico entre los *principales* de la curia y actuaban como patronos de la ciudad. Según el relato, hallándose en peligro la vida de su esposa, a causa de un parto dificultoso, acudió al obispo Paulo, un griego que había ejercido la medicina antes de recibir órdenes sagradas. Éste practicó a la parturienta una cesárea y extrajo de su vientre el cuerpo de un niño muerto, consiguiendo salvarle la vida. El matrimonio, en muestra de gratitud, decidió entregar al obispo la mitad de su fortuna en el acto y el resto tras el fallecimiento de ambos. Como resultado, Paulo, que sobrevivió a los cónyuges, se convirtió en dueño de un patrimonio mayor que el de la iglesia de Mérida. Años después, instituyó a su sobrino Fidel heredero de esta fortuna, redactando un testamento, en tal forma, que, si el clero lo elegía obispo, todas las cosas que le dejaba, pasarían, después de su muerte, a la Iglesia. Así sucedió, de modo que la sede emeritense llegó a ser la más rica de Hispania<sup>45</sup>. El episodio aquí expuesto tiene la clara intención de legitimar la riqueza y el poder patronal de la iglesia de Mérida, en base a una

40. Según *CTh.*, IX.3.7, el obispo debía velar por el bienestar de los detenidos, es decir, que no les faltase alimento y que pudiesen tomar un baño los domingos, y defender su causa ante los gobernadores provinciales.

41. *Brev.*, IX.2.3.

42. *CTh.*, XV.1.32.

43. VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1969, p. 363. En Oriente se dio una evolución similar, aunque por razones bien distintas. A comienzos del reinado de Justiniano, era al obispo, en su calidad de delegado del soberano, a quien correspondía elaborar anualmente, con ayuda de tres *primarii* de la curia, un informe sobre las necesidades de su ciudad —entre ellas las relativas al combustible de las termas, el suministro de grano, la reparación de acueductos, puentes y fortificaciones—, para que los funcionarios imperiales pudiesen proveerle de los fondos públicos precisos, cf. *CJ* I.4.26.

44. El detallado estudio de la transmisión manuscrita realizado por Antonio Maya Sánchez para la nueva edición crítica de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium, Corpus Christianorum, Series Latina*, CXVI. Brepols, Turnhout, 1992, establece la existencia de dos recensiones de la obra. La primera de ellas, correspondiente a la redacción original, data de los años 633-638 y seguramente fue compuesta por un diácono anónimo de Mérida. La segunda, concluida hacia 670-680 y dedicada al obispo Festo, contiene varias interpolaciones, y al parecer la redactó un tal Paulo, diácono de la misma iglesia.

45. *VSPE*, IV.2.1-18; 4.3; 5.3.

transferencia de bienes y honores del *primarius civitatis* al obispo, es decir, del miembro más destacado de la antigua elite gobernante a la cabeza de la jerarquía eclesiástica de la ciudad.

Aunque no ostentaban cargos públicos que llevasen aparejadas funciones municipales o administrativas, los prelados se forjaron paulatinamente una posición de poder político. La necesidad de mantener unos ingresos fiscales, que permitiesen hacer frente a las necesidades del Estado, llevó a los reyes visigodos a confirmar las competencias que ya ejercía el episcopado en este campo y a otorgarle otras nuevas. La noticia más antigua remonta al reinado de Recaredo, quien sancionó el derecho del obispo a elegir al *defensor civitatis* y al *numerarius*, agente encargado de la recaudación de tributos en cada localidad<sup>46</sup>. Poco después, el Concilio III de Toledo dispuso que el 1 de noviembre de cada año se reuniese una asamblea provincial en el lugar señalado por el metropolitano, a la que debían concurrir tanto los obispos como los *iudices locorum* y los *actores fisci*. Era obligación de los prelados asistentes supervisar la labor de éstos, a fin de evitar que cargasen a la población con prestaciones e imposiciones superfluas y, en caso de abuso manifiesto, corregirles apelando a la excomunión y al juicio del rey<sup>47</sup>. No parece que este tipo de asambleas se reuniesen con la regularidad deseada. Sin embargo, los mecanismos de control eclesiástico sobre la recaudación de impuestos a nivel local operaron rigurosamente. Así se desprende de un documento de época de Recaredo, conocido como *Epistola de fisco Barcinonensi*<sup>48</sup>. Se trata del acuerdo alcanzado por el obispo Artemio y los demás prelados que pagaban los impuestos al rey en la ciudad de Barcelona con los *numerarii* nombrados por el *comes patrimonii* Escipión, con objeto de establecer la forma de pago de los territorios administrados por los primeros. Según el texto, los obispos elegían anualmente a los *numerarii*, nombramiento ratificado por el *comes patrimonii*, y al mismo tiempo aprobaban los impuestos que debían recaudarse en sus respectivos territorios. Este acto se producía *sicut consuetudo est*, es decir, no se trataba de una práctica instaurada tras la conversión al catolicismo de la monarquía visigoda, sino de un procedimiento previo, posiblemente introducido en el siglo V, y que Recaredo se limitó a sancionar.

Un sistema semejante de delegación de competencias judiciales y administrativas por parte de los poderes públicos en la jerarquía eclesiástica operaba en los territorios bizantinos, donde la legislación justiniana había definido y dotado de fundamento jurídico a las atribuciones que los obispos venían ejerciendo desde hacía tiempo. Entre ellas cabría destacar la protección a viudas, huérfanos y pobres, la inspección de prisiones, la administración financiera de las ciudades, incluyendo la fijación y formas de pago de los impuestos, el abastecimiento de víveres y la conservación de las obras públicas. Además, ejercían un estricto control sobre la actividad de los funcionarios del Estado y los gobernadores provinciales<sup>49</sup>. Ya se encontrasen sujetos a la autoridad del emperador de Constantinopla o de los reyes visigodos, los obispos del siglo VI, en tanto que patronos de sus respectivas ciudades y sucesores de los antiguos magistrados municipales, asumían funciones de gobierno a nivel local, al tiempo que inspeccionaban y controlaban aquellas tareas que, como la administración de justicia y la recaudación de tributos, dependían del poder central.

46. LV, XII.1.2.

47. *Conc.*, III Tol. 18.

48. *De fisc. Barc.*, ed. J. Vives: *Concilios*. p. 54.

49. *CJ*, I.4.22; 24; 26; 27; 30; 31; 33; *Just. Nov.*, CXXVIII.4; cf. STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire*, II. París, 1949, pp. 399-402.

## ESPACIOS CEREMONIALES

La cristianización de la topografía urbana constituye uno de los fenómenos sociales y económicos más relevantes y complejos de la Antigüedad tardía. Sienta sus bases en las primeras décadas del siglo IV, cuando, tras obtener el reconocimiento oficial y la protección del Estado romano, la Iglesia comenzó a proyectar su presencia material sobre el plano de las ciudades. Bajo el reinado de Constantino, la munificencia imperial permitió la construcción de grandes basílicas cristianas en Roma, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Pero fue en el transcurso del siglo V, cuando los obispos asumieron competencias hasta entonces privativas de la curia, que se alzaron importantes complejos arquitectónicos cristianos en todos los rincones del Imperio. Esto no se debió tanto al hecho de que la Iglesia concentrase cada vez mayor riqueza como a la manera en que decidió redistribuirla. El excedente de la producción, comenzó a gastarse de modo distinto a como lo habían hecho las antiguas elites municipales. La mayoría de los prelados, imbuidos de ideales ascéticos, prefirieron dedicarlo a la construcción y dotación de iglesias y monasterios, a la celebración de festividades religiosas o al sustento de viudas, huérfanos y pobres, que al mantenimiento de edificios lúdicos o a la organización de espectáculos, que consideraban idolátricos, crueles e inmorales<sup>50</sup>. Las ciudades cambiaron de aspecto porque las prioridades de los obispos, que ahora actuaban como sus patronos, no eran las mismas que las de los *principales* de la curia.

La progresiva desaparición de los espectáculos circenses tuvo efectos tanto en el estilo de vida de la población como en la topografía urbana. Durante el Bajo Imperio, el modelo de organización espacial de las ciudades romanas se había basado en una serie de itinerarios, que unían el foro o centro cívico con los grandes complejos lúdicos —teatros, anfiteatros y circos— ubicados en la periferia. A lo largo de dichos itinerarios, auténticos ejes vertebradores de la ciudad, se disponían puntos de encuentro para la población: *thermae*, *tabernae*, *compita*, *plateae*, *conventiculae*, etc. Con el fin de los juegos y la consiguiente clausura de los espacios de ocio tradicionales, los antiguos itinerarios que articulaban el espacio urbano se vieron reemplazados por otros nuevos, que ponían en contacto la *ecclesia* o catedral y el palacio del obispo, habitualmente situados en el centro de la ciudad, con las basílicas extramuros. Los itinerarios que conducía hasta ellas se hallaban jalonados por iglesias y monasterios, en cuyos atrios se concentraba ahora la población, desarrollando nuevas prácticas sociales.

Hacia 470, la identificación entre la comunidad cívica y sus líderes religiosos era tan estrecha que Sidonio Apolinar asimilaba ya el cuidado de su ciudad al de su Iglesia<sup>51</sup>. Según vimos los obispos de extracción aristocrática, que habían asumido el gobierno de los principales centros urbanos de la Galia e Hispania, introdujeron en la Iglesia prácticas asociadas al antiguo evergetismo municipal. Como patronos de las ciudades se ocuparon diligentemente en embellecerlas, dotándolas de magníficos edificios religiosos, decorados con pavimentos de mosaico e inscripciones que recordaban su munificencia para con los más necesitados. El epitafio del obispo Sergio, que rigió la sede de Tarragona entre 519 y 554, conmemora conjuntamente su actividad edilicia y la protección dispensada a la población de su ciudad:

Solerte, magnánimo, ingenioso, docto, aquí descansa en este sepulcro el santo pontífice Sergio. El cual, restaurando las techumbres del sacro templo, construyó, no lejos de

50. BEAUJARD, B.: «L'évêque dans la cité en Gaule aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles», en LEPALLEY, C. (ed.): *Le fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*. Bari, 1996, pp. 125-145.

51. SID., *Ep.* III.1.4., en LOYEN, A. (ed.): *Les Belles Lettres*, París, 1970.

la ciudad, un cenobio de religiosos santos. Tuviéronle por padre de los pobres, por tutor de sus pupilos. Halló consuelo para las viudas, redención para los cautivos, alimento para los aquejados de hambre. Con las lágrimas de la vida penitente y austera se preservó del pestífero ardor de la concupiscencia. Parco en medio de la abundancia, de todos amadísimo, manantial exuberante de bondad, fue rico para socorrer al menesteroso. Cumplió setenta años de su carrera mortal; y en su religiosa vida, quince de órdenes sagradas, que precedieron a los treinta y cinco de su pontificado<sup>52</sup>.

Inscripciones parecidas ensalzan las liberalidades de otros obispos de la época, como Rústico de Narbona<sup>53</sup> o Justiniano de Valencia<sup>54</sup>. La hagiografía sirvió al mismo propósito. Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* rememoran las obras piadosas de varios prelados del siglo VI como Fidel y Masona. Al primero se atribuye la restauración del palacio episcopal y la reparación de la basílica de Santa Eulalia, cuyas torres acondicionó, transformándola en una auténtica fortaleza. Se destaca, así mismo, la generosidad de que dio muestras en el lecho de muerte, al condonar las deudas que los particulares habían contraído con la Iglesia. Respecto a Masona, se recuerda que fundó varios monasterios y basílicas, y un *xenodochium* u hospital para enfermos y peregrinos, dotado con las rentas de numerosos predios. Además, aumentó la cantidad de las raciones de aceite, vino y miel, que los encargados de la despensa episcopal distribuían entre los campesinos necesitados, que acudían en busca de ayuda al palacio episcopal. Y creó un fondo de dos mil sueldos, a cargo del diácono que dirigía la basílica de Santa Eulalia, para efectuar préstamos urgentes<sup>55</sup>.

En todas partes encontramos los mismos ejemplos. Cada iglesia pondera la caridad de sus obispos como superior a las de otras sedes. Este afán de emulación responde al sistema que regulaba las relaciones entre los centros episcopales, pues era la primacía del honor, inseparable del sistema del patrocinio, la que establecía una jerarquía entre ellos<sup>56</sup>. En el caso de la Hispania, es bien conocida la rivalidad que mantuvieron Mérida y Toledo. La importancia creciente de esta última, aun antes de convertirse en capital del reino visigodo, dio lugar a que en 527 se la considerase ya como metrópoli de una provincia Carpetania-Celtibérica desgajada de la Cartaginense<sup>57</sup>. La posterior ocupación del sureste peninsular por los bizantinos, incluyendo la ciudad de Cartagena, permitió que esta escisión se perpetuase, y en 610 Gundemaro reclamó para Toledo, ahora capital de la monarquía católica, la metrópoli de toda la Cartaginense<sup>58</sup>. Tras la expulsión de los bizantinos en 624, el territorio recién conquistado perteneciente en el pasado a esta última quedó bajo la jurisdicción eclesiástica de Toledo. La culminación del proceso llegaría en 681, cuando el obispo de Toledo obtuvo del concilio XII general la facultad de consagrar en la ciudad regia a los obispos de todas las provincias, con anuencia del rey<sup>59</sup>. De este modo, la organización eclesiástica del reino alcanzó su máximo grado de centralización y el metropolitano de Toledo se convirtió en cabeza de la Iglesia hispánica.

52. FITA, E.: *Epigrafía cristiana de España*, *Boletín de la real academia de la Historia*, 37, 1900, pp. 510-511; VIVES, J.: *Inscripciones*, p. 278.

53. *CIL*, XII, 4311, 5335, 5336, 5338.

54. VIVES, J.: *Inscripciones*, p. 356.

55. *VSPE*, V.3.3-9.

56. DALEY, B.: *op. cit.*, pp. 529-553.

57. VIVES, J.: *Concilios*, p. 51.

58. Para texto íntegro del decreto de Gundemaro y la constitución sinodal que lo refrenda, véase VIVES, J.: *Concilios*, pp. 403-410.

59. *Conc. XII Tol.*, 6; *Conc. XIII Tol.*, 9.

El ascenso de la sede toledana despertó recelos en otras iglesias, como la de Mérida, que se consideraban con mayores méritos. Así se refleja en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Cuando hacia 630-638 se puso por escrito su primera recensión, Mérida era aún una ciudad importante, orgullosa de su pasado, del poder e influencia de sus obispos y, sobre todo, de contar con el principal centro de peregrinación del reino, la tumba de santa Eulalia. El autor, cuyo propósito es reclamar para la sede emeritense el primado de honor sobre Toledo, reescribe la historia local, haciendo del enfrentamiento del obispo Masona con el rey Leovigildo un conflicto religioso. Para ello, elude toda referencia a la adhesión de la ciudad y sus líderes religiosos a la revuelta del príncipe Hermenegildo, todavía arriano cuando en 579 se levantó en armas contra su padre, e insiste en presentar a Masona como confesor de la fe, víctima inocente de la persecución del tirano Leovigildo<sup>60</sup>. En este contexto, Mérida se erige en centro de la ortodoxia católica frente a un Toledo contaminado con la herejía arriana. La disputa entre obispo y monarca por la túnica de santa Eulalia, punto álgido de la narración, es un trasunto de la rivalidad por el primado entre ambas sedes, que en última instancia depende del patrocinio de la mártir. Mérida, custodia de su reliquias, acrisolada en la defensa de la fe católica y engrandecida por la munificencia de sus obispos, se hace merecedora de esa dignidad.

Como no podía ser de otro modo, las construcciones que brindaron su aspecto distintivo a las ciudades hispanas de los siglos V y VI fueron la catedral o *ecclesia* y el baptisterio. A medida que fue avanzando el proceso de cristianización de la sociedad, este último se convirtió en el principal centro de autoidentificación religiosa y pública para los habitantes de las ciudades. Entre sus muros, el individuo, se convertía, a un tiempo, en miembro de la Iglesia cristiana y de la comunidad cívica, ya que era el único sitio de la ciudad donde se administraba el sacramento del bautismo. Muy cerca solía alzarse el palacio del obispo (*domus ecclesiae, episcopium o atrium*), que comprendía un sala de audiencias (*secretarium*), oficinas administrativas, alojamientos para el clero, escuelas, almacenes y baños<sup>61</sup>. Este complejo ocupaba un barrio entero, el único dotado de un carácter verdaderamente monumental, y expresaba la majestad del gobernante. Además de la *ecclesia*, dentro del recinto amurallado solía haber varias basílicas votivas y monasterios, dotados de hospederías y huertos. Así, por ejemplo, la Mérida del siglo VI no sólo contaba con la catedral de Santa María, a la que se adosaba la pequeña iglesia de San Juan y el baptisterio, sino también con otras tres basílicas intramuros: la de San Cipriano, la de San Lorenzo y la de los Santos Mártires Fabián y Sebastián<sup>62</sup>. Al abrigo de los muros de Toledo, residencia permanente de los monarcas visigodos desde el reinado de Atanagildo, se alzaban la sede catedralicia de Santa María, consagrada en 587, la basílica de San Vicente y los monasterios de San Miguel, Santa Eulalia y de la Santa Cruz<sup>63</sup>.

Las murallas y fortificaciones de la ciudad, construidas o profundamente remodeladas en el Bajo Imperio, constituían un símbolo permanente de la autoridad y seguridad de Roma, frente a la desprotección de las zonas rurales. Más tarde, a medida que las estructuras políticas

60. COLLINS, R.: «Merida and Toledo: 550-585», en JAMES, E. (ed.): *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford, 1980, pp. 189-219.

61. Sobre el *atrium* como símbolo de la autoridad episcopal, véase GODOY FERNÁNDEZ, C. y TUSET BERTRÁN, F.: «El *Atrium* en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura del poder?», *Archivo Español de Arqueología*, 67, 1994, pp. 209-221.

62. *VSPE* IV.9.5; 10.4-5.

63. STORCH DE GRACIA, J. J.: «Las iglesias visigodas de Toledo», *Actas del I Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo*. Toledo, 1990, pp. 563-583.

del Estado romano se fueron disolviendo, su valor quedó asociado a la función que desempeñaban como baluarte defensivo del gobierno episcopal. Gregorio de Tours emplea ya el término *civitas*, de manera casi exclusiva, para designar el enclave fortificado, al abrigo de cuyas murallas se alza la iglesia catedral y la residencia de un obispo<sup>64</sup>, que extiende su autoridad sobre la totalidad del antiguo *territorium* del municipio, denominado ahora *diocesis*<sup>65</sup>. En su descripción de Dijón, el turonense destaca tanto la importancia de sus fortificaciones como el carácter estratégico del territorio donde se asienta<sup>66</sup>. Al redactar estas líneas, parece haber tenido en mente la Jerusalén celestial del Apocalipsis con sus puertas y torres. Idéntico significado revestía para los obispos católicos del reino visigodo, que en el siglo VII colocaron sus iglesias metropolitanas bajo la advocación de la Santa Jerusalén.

Extramuros, junto a las calzadas que pasaban ante de las tumbas de los mártires, se construyeron basílicas en su honor, las *cellae* o *memoriae sanctorum*, en su mayoría fundadas por el obispo, con objeto de señalar el sepulcro de los santos locales y dotar a los fieles de lugares de enterramiento. Con el paso del tiempo, estas basílicas fueron ampliadas y enriquecidas, al tiempo que en sus alledaños se fundaban monasterios y se construían viviendas, hasta formar un pequeño núcleo de población denominado *suburbium*. Allí se congregaba cada año el pueblo en torno a su obispo, para celebrar el *dies natalis* o aniversario de la deposición de los restos mortales del santo. Tales ceremonias, al igual que la formación de suburbios alrededor de las basílicas martiriales, corresponden al período en que la comunidad urbana empezó a reconstruir su cohesión alrededor del obispo, cuya autoridad derivaba de su relación privilegiada con los santos. En los oficios litúrgicos, que conmemoraban el aniversario de la muerte de cada uno de ellos, se leían sus *passiones*, textos donde se los presentaba como el más alto ejemplo de solidaridad colectiva. Los mártires habían formado parte de la comunidad de suplicantes local, habían entregado su vida a favor de ella y se suponía que continuaban orando por sus conciudadanos en el más allá. Desde el siglo V, se empleaba el término *patroni* para referirse a ellos. Se imaginaba que ejercían su influencia y poder en la corte celestial del mismo modo que los patronos de la ciudad lo hacían en la corte imperial o los obispos en la de los reyes godos<sup>67</sup>. Tanto unos como otros actuaban mediante *suffragia*, es decir, pronunciando palabras u oraciones a favor de sus clientes. A cambio, se esperaba que éstos prestasen el debido *obsequium*, dando muestras públicas de respeto o *reverentia*<sup>68</sup>. A medida que estas ideas se fueron difundiendo, aumentó el número de fieles que decidieron enterrarse junto a las tumbas de los mártires, convencidos de que, al actuar así, se aseguraban la inviolabilidad de sus propias sepulturas y los sufragos del santo patrono en el día del Juicio Final.

En Mérida había varios centros religiosos extramuros: las basílicas de Santa Eulalia, San Fausto, Santa Lucrecia y Santa María, conocida popularmente como Santa Quintilina, y dos monasterios, uno anejo a Santa Eulalia y otro llamado de Cauliana. En este último existía una célebre escuela en la que los niños recibían formación literaria bajo la dirección de pedagogos<sup>69</sup>. Alrededor de santa Eulalia se formó el suburbio más importante de la ciudad. Sus orígenes se

64. GREG. TUR: *Hist. Franc.* V.5, en LATOUCHE, R. (ed.): *Les Belles Lettres*. París, 1963-1965.

65. *Conc. Tarrac.*, 7-8; *Conc. Ilerd.*, 3; GREG. TUR. *Hist. Franc.*, I.44; II.13.

66. GREG. TUR: *Hist. Franc.*, III.19.

67. FONTAINE, J.: «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles», *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. París, 1976, pp. 301-322.

68. BROWN, P.: *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, 1997 p. 63.

69. VSPE, I.1; 25; II.2; 14; IV.7.5.

remontan al siglo IV, cuando sobre el sepulcro de la mártir se construyó un *tumulus*, que según el poeta Prudencio estaba ricamente ornamentado con mármoles, techo dorado y pavimento de mosaico<sup>70</sup>. Las más influyentes familias cristianas de Mérida, deseosas de enterrarse cerca de la santa, edificaron lujosos mausoleos en sus inmediaciones, dando lugar al surgimiento una necrópolis cristiana. En 429, un grupo armado de bárbaros, al mando del caudillo suevo Hermengario, saqueó el *tumulus* y lo despojó de sus tesoros<sup>71</sup>. Poco tiempo después, a iniciativa según parece del obispo Antonino, se reemplazó el viejo edificio profanado por una gran basílica de tres naves, amortizando parte del cementerio<sup>72</sup>.

Para entonces, la fama de la santa había traspasado las fronteras de la Lusitania y se extendía por toda península. Los relatos sobre sus portentos o actos de poder, dirigidos a proteger a los fieles y refrenar la violencia de los bárbaros, habían llegado hasta los remotos confines de la *Gallaecia*. Hidacio, obispo de Chaves, conocía al menos dos, sobre los que nos ha dejado constancia. El primero narra el final del irreverente Hermengario, «precipitado por el brazo divino» en las aguas del Guadiana cuando, tras su derrota frente al vándalo Genserico, intentaba ponerse al abrigo de los muros de Mérida. El segundo, algo posterior, refería el caso del rey visigodo Teodorico I, que, en 456, después de vencer y dar muerte al monarca suevo Requiario, marchó sobre Mérida dispuesto a saquearla; pero finalmente, aterrado por los milagros de la mártir, desistió de su propósito<sup>73</sup>. Es posible que ambos episodios figurasen en el programa iconográfico que decoraba la basílica, de manera similar a lo que sucedía en Tours, donde se narraban los milagros de san Martín a través de los mosaicos. El edificio, con su magnífico atrio, sus columnas y mármoles, constituía un testimonio permanente del poder de la santa. A lo largo del siglo VI, la basílica fue embellecida y fortificada<sup>72</sup>. Junto al atrio se fundó un monasterio, dotado de escuela, donde jóvenes que vivían en comunidad se preparaban para el ministerio eclesiástico bajo la dirección del *praepositus cellae*<sup>75</sup>. No muy lejos, el obispo Masona haría construir su célebre *xenodochium*<sup>76</sup>. Poco a poco, se fueron poblando los alrededores hasta convertirse en un suburbio de la ciudad con funciones religiosas, educativas, hospitalarias y probablemente comerciales.

El caso de Mérida no es único. Algo semejante ocurrió en Córdoba, donde el suburbio más importante creció en torno a la basílica y monasterio de San Acisclo. Según parece, se trataba de un amplio complejo arquitectónico, ubicado en el interior de la antigua residencia del emperador Maximiano Hérculeo, en la zona de la actual Cercadilla, a 600 metros del recinto amurallado. Es posible que Constantino donase el palacio a la iglesia de Córdoba, presidida por el obispo Osio, consejero del soberano. En cualquier caso, para el siglo V servía ya como centro de culto cristiano. Concretamente, el aula triconque de los baños, situados en el extremo norte del palacio, fue adaptada en esta época como basílica<sup>77</sup>. La reutilización no se

70. PRUD: *Peristeph*, III.191-201, ed. y trad. esp. A. Ortega y I. Rodríguez, *BAC*. Madrid, 1981.

71. HYD: *Chron.* 90, ed. y trad. fr. A. Tranoy, *Sources Chrétiennes*. París, 1974.

72. MATEOS, P.: «Arqueología de la tardoantigüedad en Mérida: estado de la cuestión», en VELÁSQUEZ, A.; CERRILLO, E. y MATEOS, P. (eds.): *Los últimos romanos en Lusitania, Cuadernos Emeritenses*, 10. Mérida, 1995, pp. 127-152.

73. HYD: *Chron.*, 90; 182; ISID: *Hist. Gotb.*, 32, ed. y trad. esp. C. Rodríguez Alonso: *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León, 1975.

74. VSPE, IV.6.8.

75. VSPE, I.1.

76. VSPE, V.3.4-6.

77. HIDALGO, R.: «Sobre la interpretación de las termas de Cercadilla», *Habis*, 27, 1996, pp. 189-203; HIDALGO, R. y VENTURA, A.: «Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba», *Chiron*, 24, 1994, pp. 221-240.

limitó a este edificio, sino que también afectó a otros pabellones. Hecho comprensible si tenemos en cuenta los testimonios de época mozárabe, que hacen referencia a la existencia en san Acisclo de un antiguo cenobio, dotado de biblioteca y escuela<sup>78</sup>. En torno a este conjunto de edificaciones cristianas fue creciendo una necrópolis. Entre los enterramientos se han hallado la lápida del obispo Lampadio, que ocupó la cátedra cordobesa de 532 a 549, y el anillo-sello de Sansón, otro prelado local<sup>79</sup>. Tal vez San Acisclo, como Santa Eulalia de Mérida, sirviese de panteón a los obispos de la ciudad. De lo que no cabe duda es de que también a este mártir se le atribuía la capacidad de obrar portentos, para proteger a sus fieles y refrenar la violencia de los bárbaros. De acuerdo con cierta tradición piadosa, durante la campaña dirigida en 551 por el rey Agila contra Córdoba, que se había alzado en rebelión, las tropas visigodas profanaron la basílica de San Acisclo. En castigo, el monarca no sólo perdió a su hijo, muerto en el campo de batalla con gran cantidad de soldados, sino también el tesoro real, que le permitía financiar las operaciones<sup>80</sup>.

Cada iglesia elaboró sus propias tradiciones, guardando memoria de la protección que le habían dispensado los santos patronos en momentos de crisis<sup>81</sup>. Los *martyria*, donde se custodiaban sus reliquias, se alzaban ante las puertas de la ciudad cual fortificaciones avanzadas, dando testimonio a cuantos se dirigían a ella de los poderes patronales que ejercían a favor de los habitantes del lugar. Su protección se extendía a todo el pueblo y como recuerda el poeta hispanorromano Prudencio en su himno a Fructuoso, patrono de Tarragona, de ellos se esperaba que librasen a sus conciudadanos de los tormentos y el fuego en el día del Juicio Final<sup>82</sup>. Los itinerarios que conducían de la catedral a los *martyria* conformaron una serie de vías procesionales, por las que discurrían los cortejos organizados con motivo de las festividades del año litúrgico, aniversarios de los mártires, rogativas especiales en momentos de crisis y rituales de exaltación del poder, como el *adventus* del obispo. Los antiguos ejes que unían el foro con los edificios lúdicos de la periferia sólo conservaron su importancia, en la medida en que, a lo largo de ellos, se dispusieron espacios litúrgicos cristianos. Como resultado, la población comenzó a distribuirse a través de una serie núcleos jerarquizados: uno intramuros, el más importante, con centro en los aledaños de la catedral, y varios extramuros, de menor relevancia, que gravitaban en torno a las basílicas martiriales, cementerios y monasterios. A finales del siglo VI, la ciudad permanecía viva; pero había experimentado profundas transformaciones. Relegado al olvido su pasado romano, se definía ahora por sus santos patronos, sus basílicas y sus obispos.

78. EULOG.: *Mem.* II.1, en GIL, J. (ed.): *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, I. Madrid, 1973.

79. *CIL*, II.2. 7643.

80. ISID.: *Hist. Goth.*, 45.

81. A principios del siglo VII, en la iglesia de Sevilla circulaba una historia piadosa sobre la profanación de la basílica de San Vicente, durante el saqueo de la ciudad en 425 a manos del rey vándalo Gunderico. Ajustándose a las normas del género, el agravio era vengado por la ira divina con la súbita muerte del monarca ante las puertas del templo, véase ISID. *Hist. Wand.* 73, ed. y trad. esp. RODRÍGUEZ ALONSO, C. *op. cit.* León, 1975. De acuerdo con el relato conservado por GREG. TUR.: *Hist. Franc.*, III.29, en Zaragoza bastó que una procesión penitencial recorriese las murallas, portando la túnica de San Vicente, para que los francos, que asediaban la ciudad, levantasen el cerco aterrados. Sin embargo, ISID: *Hist. Goth.*, 41, parece ignorar esta tradición y en su relato es la proximidad de las tropas visigodas, lo que obliga a los francos a abandonar Hispania.

82. PRUD.: *Peristeph.*, VI.157-159.

### LA NUEVA HISTORIA LOCAL

La actividad edilicia desarrollada por la jerarquía eclesiástica se vio acompañada de la reescritura de la historia de la ciudad. Para los cristianos el tiempo había dado comienzo con la Creación y debía concluir con la segunda venida de Cristo como juez del mundo. Entre estos dos hechos discurría la historia del hombre. Lugar central en el curso de la misma ocupaban la muerte y resurrección de Cristo, a través de cuya providencia se brindaba a la humanidad caída la posibilidad de redimirse y alcanzar la salvación con el auxilio de la Iglesia. No resulta extraño, pues, que los historiadores cristianos de la Antigüedad tardía, por lo común eclesiásticos, reescribiesen la historia de sus ciudades, tomando como punto de partida la fundación de su correspondiente iglesia. Cuanto más antigua era ésta, mayor el prestigio y autoridad de que gozaba. Incluso podía arrogarse determinados privilegios. Es el caso de la sede de Arlés, cuyo metropolitano reivindicaba el derecho a ordenar obispos en las provincias *Vien-nensis*, *Narbonensis prima* y *Narbonensis secunda* en base al primado de honor que le confería la fundación de su iglesia por Trófimo, discípulo del apóstol Pedro<sup>83</sup>. Cada vez con mayor frecuencia, la historia de la ciudad tendía a identificarse con la sus gobernantes religiosos, que a modo de eslabones de una cadena, debían sucederse hasta el día del Juicio. Los principales actos de la vida institucional del obispo, desde su entrada en la ciudad hasta la deposición de sus restos, pautaban el devenir de la vida cotidiana con rituales públicos, que tenían por objeto renovar la legitimidad de su gobierno y reforzar la cohesión de la comunidad.

Buena parte de los elementos que conformaban estas ceremonias provenían de la liturgia imperial<sup>84</sup>. La llegada o *adventus* del obispo a la ciudad, después de su ordenación, se ajustaba en buena medida al modelo de la entrada de los emperadores y gobernadores romanos en sus capitales. Gracias al poeta Claudio Claudiano conocemos los detalles de un *adventus* imperial. Se trata del recibimiento dispensado a Honorio en Roma a fines de 403, con motivo de la inauguración de su sexto consulado. En los días previos, las calles de la ciudad se engalanaron con guirnaldas y colgaduras, de acuerdo con la tradición de la *coronatio urbis*<sup>85</sup>. La mañana en que debía producirse la entrada, una multitud eufórica se apostó a lo largo de las vías que conducían del puente Milvio al monte Palatino, para contemplar el paso de la comitiva. En esta ocasión, Honorio decidió eximir al Senado de escoltar su carroza hasta el Foro, presentándose así como ciudadano y no como un señor. El cortejo poseía, sin embargo, un marcado carácter militar. El emperador avanzaba custodiado por soldados de caballería, que vestían uniformes de seda escarlata y armaduras doradas. Euquerio, el hijo del general Estilicón, y su prometida Gala Placidia, hermana del emperador, marchaban a pie ante la carroza de Honorio en testimonio de lealtad. El general, en cambio, había optado por destacar su posición, ocupando un lugar en el carruaje junto a Honorio. El joven soberano, tocado con la diadema perlada y envuelto en la trabea consular, marchaba entre el clamor de la muchedumbre sentado en su trono con aire hierático, como correspondía a un príncipe coronado por las virtudes inherentes a Dios y, por tanto, capaz de dominar las pasiones humanas. El cortejo se detuvo en el Foro. La costumbre exigía que el emperador pronunciase un discurso ante la curia y que luego se dirigiese al pueblo desde la tribuna de los oradores. Sin

83. *Ep. Arl.* 1, 2; 12, GUNDLACH, W. (ed.) *MGH, Ep.* III; Berlín, 1892; cf. BEAUJARD, B.: *op. cit.*, pp. 143.

84. PÉREZ SÁNCHEZ, D.: «Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda», *Studia Historica*, 20, 2002, pp. 245-266.

85. PRUD.: *C. Symm.*, II.726-728, ed. y trad. esp. ORTEGA, A. y RODRÍGUEZ, I. *BAC*. Madrid, 1981.

embargo, Honorio prefirió reunir a los miembros del Senado en torno a la tribuna y les habló, no en pie como lo habían hecho hasta aquel momento sus antecesores, sino sentado en un trono de marfil y rodeado de generales togados, símbolo de los progresos de la autocracia. Finalizada la alocución, fue conducido por la vía Sacra al Palatino, entre vítores y aplausos, pese a la ausencia del habitual donativo monetario<sup>86</sup>. Unos días después, el 1 de enero de 404, celebró la inauguración de su sexto consulado, con la habitual audiencia a los senadores en el palacio imperial y las ceremonias públicas en el foro de Trajano<sup>87</sup>.

No resulta difícil detectar la presencia de varios de los elementos del *adventus* imperial en los rituales de entrada de los obispos del siglo VI en sus ciudades: el solemne cortejo, las aclamaciones populares, las *orationes* pronunciadas en espacios de prestigio, el ingreso en palacio o la recepción ofrecida a los notables. Las fuentes literarias orientales, pródigas en este tipo de detalles, nos indican que cuando un obispo se aproximaba por primera vez a su ciudad, era costumbre que se detuviese a bendecirla en la capilla situada a la entrada de la misma, turificando ante el altar y entonando solemnes súplicas en compañía de todo el clero. Acto seguido, atravesaba las puertas y, mientras resonaban las aclamaciones del pueblo, recorría en solemne procesión la vía principal hasta llegar al *tetrapylon*, monumento en forma de arco de cuatro puertas que señalaba el centro de la ciudad. Allí se detenía de nuevo y pronunciaba una segunda bendición, antes de encaminarse a la iglesia mayor, para celebrar la Gran Liturgia. Concluida la Misa, se retiraba a su palacio, donde recibía a los miembros de la curia y a los representantes del emperador<sup>88</sup>. Su presencia a la cabeza del consejo municipal otorgaba al Gobierno de la ciudad una legitimidad de orden metafísico.

Ceremonias semejantes, con las lógicas variaciones locales, se documentan en todo el Mediterráneo. Para Hispania, contamos con el testimonio que nos brindan las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* sobre el *adventus* del obispo Masona a su regreso del exilio. Según nos refiere este episodio, el prelado llegó a la ciudad en compañía de un gran séquito. Antes de franquear las murallas, se dirigió a la basílica de Santa Eulalia, en cuyas inmediaciones topó con un grupo de siervos de la Iglesia, que por orden de Nepopis, el obispo designado por el rey Leovigildo para sustituirle, se aprestaban a abandonar Mérida con el tesoro episcopal. Tras recobrar siervos y riquezas, Masona entró en la basílica, donde efectuó las preces acostumbradas, recavando el auxilio de la santa patrona. A continuación, atravesó las puertas de la ciudad y marchó al palacio episcopal, en medio de los clamores de bienvenida del pueblo, que lo recibió como su gobernante<sup>89</sup>. Mediante estos rituales se pretendía escenificar el restablecimiento del orden legítimo y el retorno del buen gobierno y la prosperidad. Bajo el patrocinio de Masona, se nos recuerda, los enfermos volvieron a recibir las debidas atenciones, los oprimidos obtuvieron justicia y los pobres no carecieron de alimento. El *adventus* del obispo remedaba la entrada de Jesús en Jerusalén el domingo de Ramos, aclamado como rey, antes de purificar el templo con la expulsión de los mercaderes. Los ritos públicos oficiados por el obispo habían limpiado de toda contaminación la ciudad, devolviéndola al favor de Dios. Su beneplácito se hacía manifiesto en el alejamiento del hambre, la peste y los disturbios, que habían devastado Mérida bajo el gobierno ilegítimo de Nepopis.

86. CLAUD.: *De VI cons. Hon.*, 543-610, BIRT, T. (ed.) *MGH, AA*, X. Berlín, 1892.

87. *Ibid.* 640-648.

88. KHOURIS-SARKIS, G.: «Réception d'un évêque syrien au VI<sup>ème</sup> siècle», *L'Orient syrien*, 2, 1957, pp. 137-184.

89. *VSPE*, V.8.8-17.

Aunque en el relato de la entrada de Mazona en Mérida no se alude a la recepción de los notables de la ciudad en el palacio del obispo, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* contienen varias referencias a ese tipo de ceremonias. De hecho, la obra se inicia con un episodio bastante revelador al respecto. Se trata de la muerte de joven Augusto, uno de los educandos de la escuela anexa a la basílica de Santa Eulalia. En vísperas de su fallecimiento, el muchacho tiene una visión de la corte celestial:

He estado en un lugar agradable donde había muchas flores olorosas, plantas muy verdes, rosas y lirios, y muchas coronas de gemas y oro, innumerables telas de seda pura y una brisa suave de aromático frescor que lo refrescaba todo con su soplo. También vi allí innumerables asientos dispuestos a derecha e izquierda. Pero, colocado en el centro, sobresalía un trono mucho más elevado. Y allí había incontables niños, todos engalanados y hermosos, preparando mesas y un banquete extraordinario. Toda esta abundancia de platos no se preparaba con cualquier animal sino sólo con aves cebadas, y todo lo que se preparaba era tan blanco como la nieve. Y aguardaban la llegada de su señor y rey... Se presentó de repente una ingente multitud vestida de blanco, todos adornados con oro y piedras preciosas y ceñidos por coronas brillantes, y un grupo de esta multitud subía a la parte derecha, el otro a la izquierda, y, aproximándose así por ambos lados, rendían un homenaje inefable a su rey. En medio de todos ellos venía un varón resplandeciente y bellísimo en extremo, de apariencia hermosa y de aspecto glorioso, de estatura más elevada que los demás, más resplandeciente que el sol y más blanco que la nieve. Y cuando llegaron a los asientos preparados, ese hombre más hermoso se sentó en el lugar más sobresaliente, y los demás, inclinándose y adorándole, permanecieron en sus asientos. Por fin él los bendijo a todos. Ellos le adoraron una vez y otra y una tercera. Luego se colocaron ante ellos los platos preparados<sup>90</sup>.

El *locus amenus*, donde se desarrolla toda esta escena, recuerda la exuberante decoración vegetal de los mosaicos, que cubrían los muros de las iglesias. Abunda en esta interpretación la presencia de coronas votivas de oro y perlas, piezas habituales en el ajuar litúrgico, y de cortinajes de seda, que solían cubrir los cancelos que rodeaban el altar, las jambas de las puertas y los intercolumnios de las naves. Seguramente, la propia basílica de Santa Eulalia sirvió de referente a esta representación del mundo celestial. El resto de la descripción se centra en aspectos ceremoniales, que coinciden en buena medida con los que nos ofrece el poeta Coripo en su panegírico de Justino II sobre la recepción ofrecida por el emperador a los embajadores ávaros<sup>91</sup>. Observamos como en la visión del joven Augusto, la concurrencia que aguarda la venida del rey se dispone en orden jerárquico formando dos hileras, a derecha e izquierda del sitial reservado al soberano, lo mismo que la guardia del emperador y los dignatarios palatinos en la sala de audiencias del palacio de Constantinopla. Los *pueri*, que preparan el banquete, hermosos y bien vestidos, resultan fácilmente asimilables a los eunucos y servidores de la corte imperial. Y el color blanco de manteles y cobertores era el empleado habitualmente en Bizancio los días de gala<sup>92</sup>. Esta relación entre el ceremonial descrito en la visión del joven

90. *VSPA*, I.7-13, según la traducción de Isabel Velázquez: *Vidas de los santos padres de Mérida*. Madrid, 2008.

91. CORIP.: *In laud Iust.*, III.151-269, ed. y trad. fr. ANTÈS, S. *Les Belles Lettres*. París, 1981.

92. SID.: *Ep.* I.2.

Augusto y la liturgia imperial queda confirmada por la referencia al rito de la *proskynesis* o *adoratio*. De hecho, la triple postración ante la persona del emperador se había incorporado a las ceremonias áulicas en tiempos de Justiniano<sup>93</sup>.

Lo más seguro es que ninguno de los autores que intervinieron en la redacción de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* hubiese estado jamás en Bizancio. Los rituales que describen deben inspirarse en los usos del palacio episcopal de Mérida. En uno de los episodios de la obra, se nos presenta al obispo Paulo, recibiendo a unos mercaderes orientales, sentado sobre un sitial, desde el que actúa como patrono de la ciudad y señor de su Iglesia<sup>94</sup>. Este prelado de origen bizantino bien pudo haber introducido en Mérida algunos elementos ceremoniales de la corte de Constantinopla. Más adelante, encontramos al obispo Masona reunido en el *atrium*, «según la costumbre», con los notables locales y los representantes del rey, incluyendo la máxima autoridad provincial, el *dux* Paulo. La importancia del *atrium*, como símbolo del poder dominante en la ciudad, se evidencia en el episodio que narra el intento de asesinato de Masona por instigación del obispo arriano Sunna. De acuerdo con el relato, Sunna invita a Masona a departir con él y varios nobles godos en su casa, con objeto de asesinarle durante el encuentro. Masona, siempre anuente a defender su posición, alega que ha de ocuparse de los asuntos de la Iglesia católica y que, si Sunna desea verle, ha de personarse en el palacio episcopal. A continuación, se consigna un uso protocolario que nos remite de nuevo a las ceremonias de la corte imperial. Sunna y los *comites* godos que le apoyan se dirigen al *atrium*, a cuya puerta deben aguardar la llegada del *dux* Claudio y los restantes notables locales, convocados por Masona. El acceso al *secretarium* o sala de audiencias se efectúa por riguroso orden jerárquico. Antes de tomar asiento, los notables saludan respetuosamente al obispo, que les recibe sentado en su solio<sup>95</sup>. Posiblemente, a partir del reinado de Recaredo, esta salutación exigía que se postrasen tres veces a sus pies. Algo que pocos notables hubiesen hecho, en tiempos de Leovigildo, cuando se estimaba como un gesto de desafío al rey incluso que los *pueri* o siervos de la Iglesia rindiesen *obsequium* al obispo el día de Pascua inclinándose ante él<sup>96</sup>. Este tipo de ceremonias constituían un elemento esencial de las relaciones de poder. Sus fórmulas y gestos prefijados respaldaban las actuaciones de la jerarquía eclesiástica y legitimaban su régimen de gobierno.

El otro gran momento que pautaba la historia de la ciudad, convirtiéndola en un gran escenario litúrgico, era el de la muerte del obispo y la deposición de sus restos. A través de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* conocemos las ceremonias oficiadas con motivo del fallecimiento y entierro de los obispos Paulo, Fidel y Masona<sup>97</sup>. Además contamos con el testimonio del opúsculo del monje Redento sobre el óbito de Isidoro de Sevilla<sup>98</sup> y con el *Liber*

93. PROC. *Anecd.* XXX. 21-26, ed. y trad. ingl. DEWING, H. B.: *Loeb Classical Library*. Londres-Cambridge, Massachussets, 1935. El ceremonial de la *adoratio* también lo recoge Pedro el Patricio, *magíster officiorum* de 539 a 565 y autor de una obra sobre las funciones a su cargo, de la que se conservan trece capítulos relativos al ceremonial cortesano en el *De Caeremonis Aulae Byzantinae* de Constantino VII Porfirogéneta, MIGNE, J. P. (ed.): *PG*, CXII.

94. *VSPE*, IV.3.2-6.

95. *VSPE*, V.10.1-14.

96. *VSPE*, V.3.12, nos informa de que, bajo el reinado de Leovigildo, nadie, excepto los siervos de la Iglesia, osaba venerar al obispo postrándose a sus pies, probablemente debido al temor a ser acusado de traición, ya que Masona era un conocido adversario del monarca.

97. *VSPE*, IV.4.8; 10.1-9; V.13.4;15.

98. REDEMP.T.: *Obit. Isid.*, MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, LXXXI.

*Ordinum*, que recoge la liturgia funeraria al uso en la Iglesia visigoda<sup>99</sup>. Por lo común, cuando un obispo creía llegada su hora disponía su trasladado a la basílica del santo patrono de la ciudad. Paulo de Mérida se instaló en una celda del monasterio anejo a Santa Eulalia, donde recibió la solemne penitencia pública, que constituía el núcleo del ceremonial de la muerte. El mismo proceder siguieron Fidel y Masona. La ceremonia se oficiaba ante todo el pueblo. A Isidoro de Sevilla le colocaron junto al cancel del altar de la basílica de San Vicente. Al tratarse de un religioso no fue necesario imponerle la tonsura, como prescribía el ritual en el caso de los laicos. Dos obispos sufragáneos de la Bética, Juan de Niebla y Eparcio de Itálica, le administraron el sacramento, imponiéndole uno el cilicio y el otro la cruz de ceniza, mientras se pronunciaban tres oraciones, precedidas de salmos y bendiciones. Finalmente, el enfermo recibió la eucaristía y pidió perdón a todos los presentes, exhortando a los obispos, al clero y a la multitud de fieles congregados en la basílica, a rogar a Dios por su alma, para que le concediera la remisión de los pecados. Como colofón a la ceremonia, era costumbre que el obispo efectuase un último acto de beneficencia colectiva, que contribuyese a perpetuar la memoria de una vida piadosa y un patrocinio eficaz. Isidoro, que ya se había desprendido de buena parte de sus bienes, dispuso que se distribuyera el resto entre los pobres. Más pródigos se mostraron los obispos de Mérida. Fidel no sólo repartió limosna entre los presos y los necesitados, sino que además condonó todas las deudas contraídas con la Iglesia, devolviendo los recibos en una ceremonia multitudinaria. En cuanto a Masona, se cuenta que, junto a las consabidas limosnas, otorgó a sus servidores cartas de libertad, una pequeña cantidad de dinero y algunas posesiones.

Concluido este acto, el obispo se retiraba a su celda, donde aguardaba en oración la llegada de la muerte. Cuando entraba en agonía, se le administraba la comunión, y sus parientes y siervos se aproximaban al lecho, para despedirse de él con el beso de la paz. A continuación, se recitaban salmos penitenciales hasta el momento en que expiraba. En seguida, un presbítero pronunciaba el responso, pidiendo a Dios que enviase a sus ángeles al encuentro del alma del difunto, y auxiliado por un diácono, incensaba el cuerpo y pronunciaba las oraciones pertinentes, antes de proceder a amortajarlo. Se le revestía con las insignias episcopales —el palio, la estola y la dalmática— y sobre el pecho se le colocaba un evangeliario, más tarde retirado al depositar el cadáver en la tumba. Le velaban el clero, sus parientes y siervos, entonando nuevamente salmos. Era preceptivo que las exequias del obispo fuesen presididas por el colega que hubiera acudido desde su diócesis, al saber de su enfermedad. Si había fallecido repentinamente, tras un día de exposición, los presbíteros debían depositar su cuerpo en un sepulcro provisional hasta que, avisado el obispo más próximo, le enterrase solemnemente<sup>100</sup>.

Durante el siglo VI, era costumbre que parientes y siervos acompañasen el féretro hasta la tumba, golpeándose el pecho y entonando el *funebre carmen* o himno en alabanza del difunto. El Concilio III de Toledo prohibió tales prácticas en los sepelios de los religiosos y recomendó que, en la esperanza de la resurrección, tan sólo se cantasen salmos<sup>101</sup>. Finalmente, el

99. FÉROTIN, D. M.: *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Eglise wisigothique et muzárabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. París, 1904, cols. 72-73, 87-92. Entre los numerosos trabajos sobre la penitencia en la Hispania tardorromana y visigoda cabría destacar los estudios de FERNÁNDEZ ALONSO, J.: «La disciplina penitencial en la España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral», *Hispania Sacra*, 4, 1951, pp. 243-311; y LOZANO SEBASTIÁN, F. J.: *La penitencia canónica en la España romanovisigoda*. Burgos, 1980.

100. *Conc. Valent.*, 2; 4.

101. *Conc. III Tol.*, 22.

cortejo descendía al panteón episcopal, donde un diácono incensaba y asperjaba la tumba con sal exorcizada, antes de que los enterradores colocasen el cadáver en ella y sellasen la losa que la cubría con cera. Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* nos informan de que el cuerpo del obispo Fidel fue depositado en el mismo sarcófago en que yacía el de su tío y predecesor, Paulo, «como si los dos descansasen en un mismo lecho»<sup>102</sup>. Las honras fúnebres del obispo, convertidas en un acto de expiación colectiva a través de la liturgia penitencial, recordaban a todos que la muerte no era el final de la existencia humana, sino un tránsito a la vida eterna, en el que la Iglesia desempeñaba un papel mediador indispensable<sup>103</sup>.

De acuerdo con una costumbre, que remonta al siglo IV, los obispos se hacían sepultar en las basílicas cementeriales, situadas fuera del recinto urbano, en sarcófagos con inscripciones laudatorias, que guardaban memoria de sus virtudes y de los beneficios que éstas había deparado a la ciudad<sup>104</sup>. Precisamente, en esas virtudes o poder efectivo de los santos patronos, ya fuesen mártires ya obispos difuntos, residían las expectativas de seguridad y salvación de toda la comunidad, tanto en el mundo presente como en el futuro. De año en año se conmemoraba la *depositio* o colocación en el sarcófago de los restos de aquellos prelados, a los que se consideraba santos por haber ejercido adecuadamente su poder en provecho de la comunidad. Función que, a juicio de los fieles, seguían desarrollando en los cielos. Esta conexión entre la esfera temporal y la espiritual reforzaba la imagen de los gobernantes eclesiásticos como intermediarios entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial. Una relación claramente definida en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, que tras destacar la caridad del obispo Fidel, describen su ascenso a las «mansiones etéreas», donde es recibido entre los ángeles y los santos, ciudadanos de los cielos (*cives in celos*); mientras su sucesor Masona alivia con sus virtudes la pesadumbre de los ciudadanos en la tierra (*cives in terris*) por la muerte de su predecesor<sup>105</sup>.

Las manifestaciones anuales de devoción a la memoria de los obispos difuntos adquirieron un valor similar a las festividades de los mártires, ya que como éstas expresaban la cohesión de la comunidad en torno a sus gobernantes religiosos. A medida que tal tipo de celebraciones se fueron acumulando, se hizo necesario elaborar fastos episcopales, que ordenasen la vida litúrgica local. Las fiestas instituidas en honor de mártires y obispos, así como las basílicas construidas a iniciativa de estos últimos, hacían presente la historia de la ciudad, contribuyendo a su fijación y transmisión con mayor eficacia que cualquier libro escrito. Guerras, saqueos, hambrunas y pestes, todo estaba allí. Las capillas e inscripciones, que se erigían tras superar cada crisis, jalonaban la historia local con la intercesión del obispo ante los santos patronos. La hagiografía preservaba también el recuerdo de los prelados que habían regido debidamente sus comunidades. Ni el Imperio, ni los reinos bárbaros sirvieron de encuadre a este nuevo género literario. El marco apropiado se lo proporcionaron la ciudad y sus gobernantes religiosos.

102. VSPE, IV.10.9.

103. ORLANDIS, J.: *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*. Pamplona, 1998, pp. 195-203.

104. FITA, F.: *Epigrafía cristiana*, pp. 514-520; VIVES, J.: *Incripciones*. 277, recoge el epitafio de Juan de Tarragona, que rigió la sede metropolitana entre 469 y 519, encomiando sus virtudes.

105. VSPE, IV.10.8; V.1.1-4; cf. PÉREZ SÁNCHEZ, D.: «Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda», *Studia Historica*, 10, 2002, pp. 245-266.

### TIEMPO SAGRADO Y RITUALES DE PODER

La población de las ciudades mediterráneas de la Antigüedad Tardía hubo de asumir importantes cambios en su forma de concebir el tiempo. A la prohibición de los cultos tradicionales en 391<sup>106</sup>, siguió la abolición del calendario pagano en 395<sup>107</sup>. Este cambio supuso la ruptura de uno de los vínculos más poderosos que unían al Imperio con su pasado. En adelante, el mundo romano tendría un calendario uniforme, adecuado a las necesidades de una sociedad universal, y basado en las fiestas de la Iglesia cristiana. En 389, Teodosio I había declarado ya aptos para la actividad judicial todos los días del año, excepto la vacación larga (del 24 de junio al 15 de octubre); el 1 de enero, que cerraba la tradicional semana de fiestas de año viejo; los aniversarios de Roma y Constantinopla; las dos semanas de Pascua, comprendiendo los siete días anteriores y posteriores al domingo de Resurrección; todos los domingos del año; y los aniversarios del nacimiento y ascensión al trono de los emperadores reinantes<sup>108</sup>.

Al nuevo calendario civil se incorporarían algunas fiestas del año litúrgico cristiano, enriquecido durante el siglo IV, gracias al progresivo intercambio de celebraciones entre las iglesias de Oriente y Occidente. Al final de este proceso, las grandes festividades religiosas, distribuidas a lo largo del año, se organizaban en torno a dos polos y formando dos ciclos: el de Pascua y el de Navidad. La Pascua, que celebraba la resurrección de Cristo, era la fiesta más antigua y solemne, la *excellentiore festivitas* o *mysterium praecipuum*, como la definió el papa León I<sup>109</sup>. Desde época temprana, tuvo fuerte repercusión en la vida pública. De hecho, los emperadores cristianos, a partir de Valentiniano I, honraron esta fecha con una amnistía especial para todos aquellos presos, que no fuesen culpables de sacrilegio, traición, asesinato, envenenamiento, adulterio o rapto<sup>110</sup>. Bajo el reinado de Constantino se desarrolló el ciclo pascual, anteponiendo a la fiesta un período de preparación, la *quadragesima* o cuaresma, dedicado al ayuno y a los ejercicios ascéticos, durante el cual se instruía a los *electi* para la recepción el bautismo y a los penitentes para su *reconciliatio*. Este ciclo se cerraba cincuenta días después con el Pentecostés, fiesta en principio consagrada tanto a la venida del Espíritu Santo como a la ascensión el Señor. Si bien pronto se desgajó de ella una festividad específica de la Ascensión, celebrada a los cuarenta días de la Pascua.

El ciclo de la Natividad, fiestas de invierno consagradas al misterio de la Encarnación, posee unos orígenes más complejos. La primera referencia a la conmemoración del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre se halla en el calendario romano de 354, que toma esta noticia de un modelo anterior fechado en 336. A falta de testimonios más antiguos, cabe concluir que la celebración de la Navidad se originó en época constantiniana<sup>111</sup>. El cristianismo triunfante se adueñó, otorgándole un nuevo significado, del *dies natalis solis invicti* o fiesta del nacimiento del dios sol, que el emperador Aureliano había traído de Oriente e introducido en Roma el año 274, como principal fiesta del Imperio romano. Al *sol invictus* del paganismo, los cristianos contrapusieron la figura de su Señor como verdadero *sol iustitiae*. La observancia de

106. *CTh.*, XVI.10.12.

107. *CTh.*, II.8.22.

108. *CTh.*, II.8.19.

109. LEO: I *Sermo*, XLVII.1; XLVIII.1, MIGNÉ, J. P. (ed.): *PL*, LIV.

110. *CTh.*, IX.38.3-7; *CJ* I.4.3.

111. *Chronogr. CCCLIII*, MOMMSEN, TH. (ed.): *MGH, AA, IX = Chron. Min. I*, Berlín, 1892, p. 56,

la nueva fiesta se difundió primero por Italia y el norte de África y, más tarde, por las provincias orientales. En Hispania era ya celebrada a fines del siglo IV<sup>112</sup>. La otra solemnidad importante del ciclo de la Natividad se originó en Oriente. Las iglesias de esa zona del Imperio habían establecido el 6 de enero una fiesta, que conmemoraba la manifestación de Dios a la humanidad o Epifanía, ya se realizase en el nacimiento de Cristo, según la tradición de Siria y Palestina, ya en el bautismo, que en Egipto se hacía coincidir con su trigésimo cumpleaños. A menudo, también se la asociaba con la adoración de los Magos o las bodas de Caná<sup>113</sup>. La Epifanía como la Navidad se instituyó con objeto de reemplazar a una fiesta pagana de significado análogo. El escritor cristiano Epifanio refiere que en esa fecha los alejandrinos festejaban el alumbramiento del dios Eone por la virgen Kore. La noche anterior, la gente solía descender al Nilo para sacar el agua salutífera que, según la tradición popular, se había transformado en vino<sup>114</sup>. Las solemnidades de Epifanía celebraban a Cristo como agua de vida, a través de su bautismo, y como verdadero sol, que iluminaba la senda del hombre. A finales del siglo IV, las iglesias de las provincias occidentales incorporaron esta fiesta a sus calendarios. En 405, Arcadio y Honorio establecieron la prohibición de celebrar espectáculos los días de Navidad y Epifanía<sup>115</sup>, al igual que en Pascua, otorgándolas así el reconocimiento de fiestas oficiales del Imperio. Con la ampliación de estas dos celebraciones mediante el desarrollo de un período de preparación, el *adventus salvatoris*, documentado hacia 380 en la Galia e Hispania<sup>116</sup>, y una serie de festejos posteriores, se inició el proceso de formación del ciclo de la Navidad.

Ahora bien, ni la prohibición de los ritos paganos, ni la observancia oficial de determinadas fiestas del calendario cristiano, entrañó la supresión inmediata de las manifestaciones públicas asociadas a las fiestas tradicionales en honor de los dioses, como los espectáculos circenses. En 395, Honorio ordenó que se mantuviesen los juegos celebrados con motivo de la reunión anual de la asamblea provincial y, en 399, recordó al procónsul de África que si bien estaba prohibido celebrar los ritos y sacrificios paganos no debía privarse al pueblo de los espectáculos que solían acompañar a tales fiestas<sup>117</sup>. En las ciudades, los magistrados municipales, fuesen paganos o cristianos, siguieron organizando juegos. El papa Inocencio se lamentaba de que en Hispania algunos de ellos hubiesen sido ordenados obispos, después de brindar al pueblo espectáculos circenses<sup>118</sup>. Mientras éstos sobrevivieron, en Occidente el calendario cristiano coexistió con el pagano. La transición de una concepción temporal a otra fue lenta y estuvo jalonada por grandes diferencias locales, sociales e incluso generacionales.

112. La omisión de toda referencia a la Navidad en canon 4 del Concilio de Zaragoza de 380, al mencionar los veintiún días de preparación para la Epifanía, ha suscitado dudas sobre la celebración de esta fiesta en Hispania. No obstante, el testimonio del monje Baquiaro, que habla de ambas fiestas (BACHAR., *Ep. ad Marcell.*, ed. J. P. Migne, *PL, Suppl.* I), y el del papa Siricio, que se refiere a ella en una carta al obispo Himerio de Tarragona (SIRIC., *Ep. ad Himerium Tarrac.*, ed. J. P. Migne, *PL*, XIII), permiten establecer que, a fines del siglo IV, ya era conocida y observada al menos en algunas iglesias hispanas.

113. *Itin. Eger.*, XXV.6-12, ed. y trad. esp. A. Arce, *BAC*, Madrid, 1980; JOH. CHRYS.: *Hom. in Pentec.* I.1.2, ed. J. P. Migne, *PG*, LXIII; JOH. CAS., *Coll.* X.2, ed. J. P. Migne, *PL*, XLIX; EPIPH., *Panar.* XVI.1.8; II.9.13, ed. J. P. Migne, *PG*, XLI.

114. EPIPH., *Panar.* LI.22; cf. BOTTE, B.: *Le origenes de la Noël et de l'Epiphanie*. Lovaina, 1932.

115. *CTb.*, II.8.24.

116. *Conc. I Caesaraug.*, 4.

117. *CTb.*, XII.1.145.

118. INOC. I, *Ep.* 3.4, ed. J. P. Migne, *PL*, XX.

A comienzos del siglo VI, el rey visigodo Alarico II ratificó el empleo del calendario establecido en 389 por Teodosio I<sup>119</sup>. Únicamente suprimió la festividad del 1 de enero y los aniversarios de Roma y Constantinopla. En cambio, mantuvo la celebración de los aniversarios del nacimiento del príncipe y de su ascenso al poder, dedicados desde tiempos de Eurico al monarca visigodo. También incluyó como festividades oficiales la Navidad y la Epifanía, reconociendo así las disposiciones de Arcadio y Honorio. A mediados del siglo VII, Chindasvinto promulgaría una nueva ley sobre días feriados y períodos de vacancia de la justicia regia, que, ateniéndose a la regulación bajoimperial recogida en el *Breviarium* y a la legislación eclesiástica, declaraba festivos todos los domingos, la Pascua, la semana anterior y posterior a dicha solemnidad, la Navidad, la Circuncisión, la Epifanía, la Ascensión y el Pentecostés. También admitía un período de descanso estival, coincidiendo con las principales labores agrícolas, base de la economía del reino. Para la recolección de las cosechas, desde el 18 de julio al 18 de agosto, exceptuando, a causa de la frecuente plaga de langostas, la provincia Cartaginense, donde las vacaciones se desarrollaban del 17 de junio al 1 de agosto; y para la vendimia, entre el 17 de octubre y el 18 de noviembre<sup>120</sup>.

Aunque las festividades oficiales, establecidas primero por los emperadores romanos y más tarde por los reyes visigodos, eran comunes a toda Hispania, con el paso del tiempo la iglesia de cada ciudad fue desarrollando su propio calendario, con solemnidades que perpetuaban la memoria de los santos, mártires y obispos locales. El más antiguo conservado en Occidente es el que elaboró el obispo Perpetuo de Tours en la segunda mitad del siglo V, estableciendo períodos de ayuno, seguidos de festividades religiosas, y vigiliias solemnes con ocasión de las grandes celebraciones del año litúrgico y el natalicio de los santos locales<sup>121</sup>. Aunque esta nueva sacralización del tiempo otorgó al cristianismo un marcado carácter público, no contribuyó a la interiorización de la fe por parte de la población urbana. Cesáreo, obispo de Arlés de 501 a 542, constata en sus sermones cómo la vida de esta importante ciudad de la Galia dominada por los godos se hallaba aún bajo el influjo del paganismo, entendiendo por tal una serie fragmentaria de costumbres sacrílegas, que los mismos fieles habían introducido en la Iglesia. Con objeto de combatirlas, las presentaba como conductas típicas de toscos campesinos (*rustici*) y, por tanto, impropias de cristianos bautizados y hombres civilizados. El predicador demandaba de su auditorio un cambio de mentalidad, para el que éste no se hallaba preparado. La mayoría de las gentes de la época tenían una concepción orgánica del tiempo, marcada por la sucesión de las estaciones y los ciclos reproductivos de plantas y animales. Cesáreo, en cambio, participaba, como otros religiosos, de una nueva idea del tiempo, que no concedía vida propia al universo natural fuera de la voluntad divina, por la que había sido creado. De ahí que, el nuevo calendario cristiano, que sólo conmemoraba aquellas fechas que señalaban los tratos de Dios con la humanidad, resultase sumamente apropiado para sus fines evangelizadores<sup>122</sup>.

A juicio de Cesáreo, las calendas de enero, fiesta popular de origen pagano, que marcaba el inicio del nuevo año solar, no podía compararse con las solemnidades de la Iglesia. Ya a finales del siglo IV el obispo Paciano de Barcelona había intentado combatir estos festejos sin éxito<sup>123</sup>. Cesáreo nos refiere cómo, en la mañana del 1 de enero, las gente decoraba las casas

119. *Brev.*, II.8.2-3.

120. *LV*, II.1.12.

121. GREG. TUR.: *Hist. Franc.*, X.31.6.

122. BROWN, P.: *op. cit.*, pp. 95-96.

123. HIER.: *De vir. Ill.* 106, MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, XXIII; PAC. *Paraenesis ad paen.* 1, MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, *Suppl.* I.

con laureles e intercambiaba regalos, felicitaciones y besos. Se celebraban banquetes, en los que los invitados se excedían con la comida y la bebida. El momento culminante del día lo marcaba un desfile, en el que participaban hombres con el rostro cubierto por máscaras de ciervos, cabras y vacas o vestidos con ropas de mujer. La alegre comitiva recorría calles y plazas, bailando y entonando canciones obscenas<sup>124</sup>. Cesáreo consideraba que tales disfraces subvertían el orden natural instituido por Dios y fomentaban la inmoralidad<sup>125</sup>. En algunos lugares, como la *Gallaecia* sueva, se llegó a prohibir la celebración de las calendas de enero<sup>126</sup>. Pero todo fue en vano. Ni los sermones ni la disciplina canónica lograron extirpar la costumbre. Algunos obispos de Hispania y la Galia Gótica optaron por cristianizar la fiesta, introduciendo el canto del Aeluya. Práctica que, al parecer, llegó a extenderse por todo el reino visigodo, como recuerda el Concilio IV de Toledo de 633, que impuso la excomunión y la pérdida del oficio eclesiástico a todos los prelados y clérigos que el 1 de enero entonasen el sagrado himno y quebrantasen el ayuno ingiriendo carnes y vino<sup>127</sup>.

La implantación de la idea cristiana del tiempo no resultó fácil. A comienzos del siglo III, se había difundido por todo el Mediterráneo el uso de la semana de siete días y la costumbre de designar a cada uno de ellos con el nombre de un planeta, a saber, Saturno, el Sol, la Luna, Marte, Mercurio, Júpiter y Venus<sup>128</sup>. Este sistema se basaba en la creencia astrológica de que los movimientos de los planetas regían las horas del día y que, por consiguiente, cada día estaba asociado con el planeta que regía su primera hora. La afluencia de conversos, impregnados de este tipo de ideas, introdujo la semana planetaria entre los cristianos, que por herencia judaica empleaban ya la de siete días, si bien numerando cada uno de ellos a partir del domingo, al que consideraban como el primero. A diferencia de los fieles, la jerarquía eclesiástica se mostró renuente a utilizar el nombre de los planetas para designar los días de la semana, pues consideraba que era una manera de honrar a las antiguas deidades. Todavía en el siglo VI, había gente que creía que los dioses gobernaban el mundo material desde sus tronos situados en los planetas. Ideas como ésta fomentaron el desarrollo de formas de devoción sincréticas, como la documentada entre algunos católicos de la Galia Gótica, que mostraban su temor de Dios descansando el jueves, día dedicado a Júpiter<sup>129</sup>. Cesáreo de Arlés intentó desterrar de su iglesia lo que entendía no eran sino reminiscencias politeístas, aconsejando a los fieles que adoptasen la vieja costumbre cristiana de contar los días de la semana a partir del domingo y los llamasen *prima feria*, *secunda feria*, etc.<sup>130</sup>. Uso que no ha llegado a arraigar en ningún lugar de Europa, excepto en Portugal.

Por el contrario, la observancia del descanso dominical acabó imponiéndose en todo el mundo cristiano. El proceso fue largo y complicado. Bajo la influencia del judaísmo, la sociedad romana había introducido un día de descanso semanal, el *Saturni dies*, dedicado al ocio y los banquetes. Según Tertuliano<sup>131</sup>, en su época los cristianos tenían por costumbre abstenerse de toda ocupación el *Solis dies* (día del Sol), al que denominaban *dies dominicus* o día del

124. CAES.: *Sermo* 193.1-2, MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, LXVII.

125. Id., *Sermo* 192. 2.

126. *Capit. Mart.* 73, VIVES, J. (ed.): *Concilios*, p. 103.

127. *Conc. IV Tol.*, 11.

128. COLSON, F. H.: *The Week: An Essay on the Origin and Development of Seveday Cycle*. Cambridge, 1926.

129. *Conc. Narb.*, 15.

130. CAES.: *Sermo.*, 193.4.

131. TERT.: *Apol.*, XVI.11, MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, I; *Ad nat.* I.13.1-4, MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, I.

Señor por ser aquel en que resucitó Cristo<sup>132</sup>. Se apartaban así tanto de la costumbre judía del descanso sabático como de las celebraciones gentiles del *Saturni dies*. Bajo el reinado de Aureliano, con el auge del culto al Sol y al dios Mitra, se impuso como inicio de la semana el *Solis dies*. Este cambio debió agradar a los cristianos, que desde hacía tiempo lo consideraban como tal. Medio siglo después, en 321, Constantino dispuso que magistrados, ciudadanos y artesanos descansasen de sus labores «en el día venerable del Sol»; si bien permitió el trabajo en el campo, a fin de evitar que se echasen a perder las cosechas<sup>133</sup>. Los efectos de esta ley fueron bastante limitados. De hecho, ese mismo año se admitieron excepciones para los actos de emancipación y manumisión<sup>134</sup>. Sólo la corte, las oficinas públicas y los tribunales de justicia solían guardar descanso. Por ello, en 386, Teodosio I reforzó la norma, invocando graves sanciones contra los profanadores del domingo<sup>135</sup>.

Los esfuerzos combinados de las autoridades seculares y eclesiásticas a favor de la observancia dominical topó con la indiferencia de las masas de nuevos conversos. A comienzos del siglo VI, los juristas del rey Alarico II consideraron necesario incorporar al *Breviarium* el edicto de Constantino, que declaraba el *dies Solis* como fiesta legal. Gracias a Cesáreo de Arlés sabemos que, por entonces, la población de su ciudad, una de las más importantes del reino de Tolosa, solía congregarse cada domingo en las basílicas; pero la mayoría de los hombres no pasaban del atrio, donde despachaban sus negocios o sostenían animadas discusiones sobre los últimos sucesos acaecidos. Los más jóvenes se dedicaban a jugar partidas de dados. A veces se producían reyertas, que acababan a palos y cuchilladas, cuando no con algún muerto<sup>136</sup>. Las mujeres, más asiduas a los oficios litúrgicos, aprovechaban las largas salmodias y lecturas para chismorrear. Los notables, aunque acudían puntualmente, daban muestras de cansancio, llegando incluso a obligar al oficiante a abreviar la Misa<sup>137</sup>. Numerosos fieles abandonaban la iglesia después de la lectura del evangelio, sin esperar a que se pronunciara la bendición y la fórmula de despedida<sup>138</sup>. Además, había bastante gente que no respetaba el descanso dominical. Todavía en 589, un concilio reunido en Narbona hubo de decretar la obligatoriedad de observarlo para toda la población, incluidos los judíos, bajo pena de diez sueldos de multa, si el infractor era libre o cien azotes si se trataba de un siervo<sup>139</sup>.

La Pascua y los aniversarios de los mártires, con sus brillantes desfiles procesionales, parecen haber ejercido mayor atractivo sobre el pueblo que la Misa dominical. Como ya se ha señalado, en tales ocasiones se ponía de manifiesto la cohesión de la comunidad cívica en torno al legítimo gobierno de su obispo a través de una serie de rituales públicos en los que se destacaba su condición de gran patrono de la ciudad. A este respecto, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* constituyen un valioso documento, ya que nos permiten reconstruir con detalle las ceremonias de Pascua, escenificadas en el palacio episcopal, la basílica de Santa María y la *cella memoriae* de Santa Eulalia. La mañana del domingo de Resurrección, los *pueri* o siervos de la Iglesia se dirigían al palacio episcopal, vistiendo suntuosas clámides de seda,

132. *Act.*, XX.7.

133. *CJ*, III.12.2.

134. *CTb.*, II.8.1;

135. *CTb.*, II.8.18.

136. CAES.: *Sermo*. 55.

137. CAES.: *Sermo*. 61.

138. CAES.: *Sermo*. 78

139. *Conc. Narb.*, 4.

y comparecían ante el obispo para tributarle el debido *obsequium* «como si fuese un rey»<sup>140</sup>. La riqueza de sus vestiduras se consideraba un reflejo de la prosperidad de la ciudad bajo la administración de sus gobernantes eclesiásticos. Poco después, hacían entrada en el palacio, procedentes de la basílica de Santa María, el archidiacono y todo el clero, ataviados con blancas dalmáticas. Se detenían un momento ante el obispo en señal de respeto y luego le acompañaban en procesión hasta el templo, encabezados por los diáconos que portaban los incensarios<sup>141</sup>. Como de costumbre en las fiestas solemnes, el obispo, tras dar a los fieles la comunión bajo las dos especies, mandaba cortar en pedazos los panes sobrantes y hacía que los diáconos los distribuyesen entre el pueblo, en forma de eulogías<sup>142</sup>. Concluida la celebración de la misa, la comitiva seguía al obispo entonando salmos hasta la basílica de Santa Eulalia, donde se oficiaba la correspondiente liturgia<sup>143</sup>. De regreso a la ciudad, los fieles recorrían las calles, según antigua usanza, vociferando: «Cantemos al Señor, que ha sido glorificado con honra suprema». Y otras veces: «Tu diestra, Señor, ha sido exaltada en la virtud. Tu mano derecha abatió a los enemigos y aniquilaste a los adversarios con el terrible poder de tu majestad»<sup>144</sup>.

Los aniversarios de los mártires, que jalonaban el curso del año con su solemnidades, brindaban a los gobernantes eclesiásticos nuevas oportunidades de legitimar su poder mediante rituales públicos. En su origen, este tipo de conmemoraciones entroncan con las prácticas funerarias paganas y el culto tributado a los héroes, ya fuesen militares victoriosos o emperadores. El mundo romano consideraba la atención a los difuntos como un deber familiar y moral, una forma de *pietas*. Las exequias eran, por lo tanto, un asunto privado; aunque existían *collegia* o asociaciones funerarias particulares, generalmente apoyadas por un patrono, que ayudaban a sus miembros a costear los gastos. La costumbre exigía que, con ocasión del funeral y nueve días después, la familia y amigos se reuniesen junto a la tumba para celebrar un banquete o *refrigerium*. Estas comidas se tomaban en un *triclinium* de mampostería, construido en el interior de la tumba, en los jardines que la rodeaban o en la propiedad comunal de una asociación. Cada año se organizaban banquetes en los aniversarios del difunto, en las *parentalia*, fiestas públicas celebradas del 13 al 22 de febrero en honor de los muertos, y en las *lemuria*, festividades análogas, si bien organizadas por cada familia en la intimidad los días 9, 11 y 13 de mayo. En tales ocasiones, los *confrequentantes*, parientes y amigos reunidos para el *refrigerium*, efectuaban libaciones rituales, derramando vino y aceite sobre el suelo o vertiéndolo en el interior de la sepultura a través de un orificio. La ofrenda constituía un símbolo de la deificación del difunto, elevado a la categoría de los inmortales, como nos lo confirman las pinturas y relieves funerarios de los sepulcros. Tras este acto ceremonial, venía el *epulum* o banquete propiamente dicho, amenizado con cantos y danzas, que expresaban la comunión perenne entre vivos y muertos.

140. VSPE, V.3.12.

141. VSPE, IV.6.2.

142. Los penitentes y los que vivían en pecado no tenían derecho a recibir eulogias. Consta que el obispo Gregorio de Tours se las negó al príncipe franco Meroveo por haber quebrantado la disciplina canónica, contrayendo matrimonio incestuoso con la viuda de su tío, la reina Brunekhilda, cf. GREG. TUR.: *Hist. Franc.*, V.14. En el reino suevo, se prohibió a los clérigos y legos católicos recibir elogios de los herejes, cf. *Conc. II Brac.*, 70.

143. VSPE, V.11.2.

144. VSPE, V.12.6-7.

Los cristianos adoptaron, desde época temprana, la costumbre de honrar la memoria de sus difuntos con *refrigeria*. Los informes sobre la conducta de los fieles en dichos festejos son casi siempre desfavorables. Tertuliano critica con dureza a los cristianos que regresaban de los cementerios «tambaleándose bajo los efectos de vino»<sup>145</sup>. A principios del siglo IV, el Concilio de Elvira prohibió tajantemente a las mujeres velar junto a las sepulturas, pues según sentencia de los padres bajo el pretexto de oración cometían graves delitos<sup>146</sup>. Años más tarde, hacia 389, Agustín de Hipona se quejará del comportamiento de los cristianos de Roma, que comían y bebían en exceso junto a las tumbas de sus muertos<sup>147</sup>. Las excavaciones arqueológicas realizadas en el cementerio *ad duas lauros* o de los santos Marcelino y Pedro han constatado la presencia de treinta y tres mesas de piedra y ladrillo en cámaras funerarias, decoradas con frescos que representan escenas simposiacas y que, al parecer, servían para la celebración de banquetes funerarios, como se desprende del hallazgo de fragmentos de vajillas de cristal y cerámica. Restos similares se han encontrado junto a las capillas de los mártires. Probablemente se utilizaran en su culto, que cada año congregaba a numerosos fieles los días 9 de septiembre y 9 de noviembre. Los orificios practicados en las losas que cubren los *loculi* subterráneos y en el revestimiento de las tumbas de los mausoleos construidos en superficie, demuestran que los cristianos de los siglos IV y V mantuvieron la costumbre de efectuar libaciones en honor de los difuntos, a fin de reforzar su condición de seres celestiales<sup>148</sup>.

Aparte de las exequias comunes, ya en la Antigüedad se había desarrollado un culto en torno a los grandes hombres, gobernantes y miembros de familias ilustres. A veces se les dedicaban *heroa*, monumentos conmemorativos que servían a un tiempo de tumba y santuario, en lugares asociados a sus hazañas o muerte. Estas edificaciones y la veneración tributada a los héroes constituyen el antecedente directo de las *memoriae* cristianas y el culto a los mártires<sup>149</sup>. No en vano, los cristianos consideraban a los mártires, testigos de Jesús, como auténticos héroes, pues habían efundido su sangre para dar testimonio de la fe en combate contra las fuerzas demoníacas de este mundo. Con todo, la figura del mártir cristiano posee una dimensión, que supera el paradigma del héroe clásico. Su victoria sobre la muerte le distinguía como benefactor o patrono de la comunidad e intercesor ante el Padre a favor de los vivos. Hacia mediados del siglo II, se comenzaron a venerar sus restos mortales o *reliquiae*, incluyendo las vestiduras que habían estado en contacto con su carne, pues se creía que eran portadoras de un carisma milagroso. Este naciente culto a los mártires tuvo como principales manifestaciones el cuidado de sus tumbas, sobre las que se alzaron pequeños mausoleos (*cellae memoriae, martyria*), y la celebración de ritos litúrgicos en los aniversarios de sus sepelios (*natalicia, dies natales*). Con motivo de los mismos, se oficiaba una Misa sobre la tumba y se ofrecía a la asamblea un *refrigerium*, independiente del sacrificio eucarístico.

Las comunidades cristianas del siglo IV se prodigaron en este tipo de devociones<sup>150</sup>. La nueva posición de poder y riqueza de Iglesia, las liberalidades de los emperadores y la creciente

145. TERT.: *De testim. animae* 4.4, REIFFENSCHIED, A. y WISSOWA, G. (eds.): CSEL, XX.

146. *Conc. Illib.*, 35.º

147. AUG., *De moribus eccl. cath.*, I.34.75, MIGNE, J. P. (ed.): PL, XXXII.

148. GUYON, J.: *Le Cimetière aux deux Lauriers: Recherches sur les catacombes romaines*. Roma, 1987, pp. 330-338.

149. KRAUTHEIMER, R.: *Arquitectura paleocristiana y bizantina*. Madrid, 1984, pp. 27-42.

150. *Chronogr.*, CCCLIV, pp. 70-72 indica la fecha de las *depositiones* de cincuenta y dos mártires y doce obispos, así como los cementerios de la ciudad donde tenían lugar las celebraciones de sus aniversarios. A veces coincidían dos o más festividades en un solo día, ya fuese en el mismo o en distintos cementerios. Por ejemplo, el 21 de enero se celebraba un *refrigerium* en memoria de san Sebastián *ad Catacumbas* y otro en honor de san Fabián en

veneración a los mártires fomentaron el deseo de los fieles de enterrarse cerca de sus tumbas como garantía de salvación. En las grandes ciudades, la afluencia a cementerios y *martyria* era tan grande que se hizo necesario diseñar un nuevo tipo de edificio, capaz de dar acogida a sepulturas, banquetes funerarios y cultos conmemorativos. Estas construcciones, de planta basilical, techadas y con el pavimento cubierto de tumbas, disponían de mesas en forma de sigma para los *refrigeria*, incluida una sobre la tumba del mártir, usada como altar en el día de su aniversario. Los fieles no consideraban estas basílicas como iglesias en sentido estricto, sino como salones para banquetes funerarios y cementerios cubiertos, *coemeteria subtegalata*<sup>151</sup>. Se contaban por decenas los asistentes a las exequias de los particulares y por centenares a las ceremonias en honor de los mártires, en las que eran comunes los excesos con la comida y el vino, las canciones obscenas, las danzas prócaces y las peleas. Agustín de Hipona promovió hacia 392 una reforma del culto a los mártires, con objeto de erradicar las «embriagueces y festines desenfrenados», que tenían lugar en las *memoriae* y que el pueblo reputaba «no sólo como honores de los mártires, sino también como alivio para los muertos»<sup>152</sup>. El énfasis retórico que ponen los Padres de la Iglesia en sus condenas responde tanto al escándalo que provocaban este tipo de conductas en ciertos sectores de la comunidad cristiana, como a las dificultades con que topaba la jerarquía eclesial para asumir la gestión de los aniversarios de los mártires y de las exequias de los fieles, dirigidas durante mucho tiempo por laicos con especial protagonismo de las mujeres<sup>153</sup>. El proceso entrañó adaptaciones espaciales y litúrgicas; de manera que, poco a poco, los *martyria* fueron adquiriendo el aspecto y las funciones propias de las iglesias, para uso de la población que se iba concentrando alrededor de los cementerios en los suburbios de las ciudades.

Por lo que se refiere a Hispania, parece que hasta finales del siglo VI la población siguió celebrando banquetes funerarios, realizando ofrendas a sus difuntos, y bailando y entonando cánticos durante las festividades de los mártires. En cementerios cristianos, como los de Tarragona, Cartagena o Troya, en Portugal, y en basílicas, como la de Casa Herrera en las proximidades de Mérida, se han hallado *mensae* y *tabulae* en forma de sigma, asociadas a las comidas de exequias y al culto a los santos<sup>154</sup>. Este último solía acompañarse en todas partes de festejos profanos, difíciles de someter al control de las autoridades eclesialísticas. Según Cesáreo de Arlés, en los natalicios de los mártires, los atrios de las basílicas se convertían en improvisado escenario de bailes y «cánticos torpes y lujuriosos», entonados por coros de jóvenes, que participaban en representaciones de pantomimas eróticas<sup>155</sup>. Los obispos intentaron erradicar estas prácticas apelando a la disciplina canónica. Los *capitula Martini*, anejos a las actas del Concilio II de Braga de 572, prohibieron a los fieles llevar viandas a los cementerios<sup>156</sup>, y el Concilio III de Toledo de 589 reprobó la costumbre, muy difundida en el reino

---

el cementerio de Calixto. Este último, uno de los más antiguos de Roma, era escenario cada año de cinco conmemoraciones de mártires y nueve de obispos.

151. KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, pp. 43-77.

152. AUG.: *Ep.* 22.3-6, ed. y trad, esp. CILLUELO, L. Madrid, 1986.

153. OSIEK, C.; MACDONALD, M. Y. y TULLOCH, J. H.: *El lugar de las mujeres en la Iglesia primitiva*. Salamanca, 2007, pp. 233-270.

154. PALOL, P. DE: *Arqueología cristiana de la España romana*. Madrid-Valladolid, 1967, pp. 71-84; 189-194; ÍD.: «Arte y arqueología», JOVER, J. M. (ed.): *Historia de España Menéndez Pidal*, III, *España visigoda*, II, *La monarquía, la cultura y las artes*. Madrid, 1991, pp. 308-310.

155. CAES.: *Sermo.*, 13.4; 33.

156. *Capit. Mart.*, pp. 68-69.

visigodo, de celebrar los aniversarios de los mártires con danzas y canciones obscenas, que estorban los oficios litúrgicos, encomendando a obispos y jueces que velasen por extirpar tal «costumbre irreligiosa»<sup>157</sup>. El objetivo no era fácil de alcanzar. A comienzos del siglo VII, el rey Sisebuto hubo de amonestar al obispo Eusebio de Tarragona por dedicar excesiva atención a «los espectáculos teatrales de animales» (*ludis teatriis faunorum*)<sup>158</sup>. Es bastante improbable que el monarca se refiriese a la celebración de cacerías o *venationes*, pues para entonces hacía ya más de un siglo que habían desaparecido y el anfiteatro de la ciudad se había transformado en un recinto de devoción religiosa, consagrado a la memoria de san Fructuoso. Parece más probable que se trate de una alusión a las mascaradas, que solían acompañar a las celebraciones de las calendas de enero y los aniversarios de los mártires.

Como ya se ha señalado, estos últimos figuraban entre los hitos más importantes del calendario y marcaban el devenir de la vida urbana con rituales de poder, que exaltaban la posición del obispo como gobernante de la ciudad. En algunos lugares, como *Gallaecia*, era costumbre que el prelado se hiciese llevar en silla gestatoria a hombros de sus diáconos vestidos de alba, con las reliquias del mártir, cuyo aniversario se festejaba, colgadas del cuello<sup>159</sup>. Una ceremonia con connotaciones romano orientales, que pretendía brindar una justificación ideológica de naturaleza religiosa a las relaciones sociales dominantes. Flavio Coripo describe en su *Panegírico de Justino II* el desplazamiento del emperador, con motivo de la inauguración de su consulado el 1 de enero de 566, desde el palacio sagrado de Constantinopla al hipódromo, donde le aguarda el pueblo dispuesto a legitimar su autoridad con las oportunas aclamaciones. Justino hace el trayecto en silla gestatoria, alzada sobre los hombros de jóvenes sirvientes, vestidos de rojo y ceñidos con cinturones de oro. Le custodia la guardia y le siguen el Senado y los oficiales imperiales en orden jerárquico<sup>160</sup>. De manera semejante, los obispos del reino visigodo encabezaban un séquito que, en solemne procesión, se dirigía a la basílica del santo patrono de la ciudad. El ritual destacaba el predominio del prelado sobre el clero, que lo portaba en silla gestatoria, y sobre el pueblo, que lo seguía a pie. Las reliquias del mártir, pendientes de su cuello, evidenciaban el origen del poder que ejercía como mediador entre la comunidad ciudadana y la corte celestial, a través de su relación privilegiada con el santo patrono. En última instancia, toda la ceremonia entrañaba un reconocimiento del gobierno del obispo mediante la sanción legitimadora del clero y el pueblo.

Poco a poco, las procesiones rogativas, encabezadas por el obispo, fueron reemplazado a los ritos paganos para alejar el contagio de la peste o atraer la lluvia en épocas de sequía, poniendo de manifiesto que el universo físico se hallaba sometido a la voluntad divina y al sufragio de los santos patronos<sup>161</sup>. La ciudad, protegida por sus virtudes, capaces de obrar milagros y portentos, se configuraba ahora como un solemne teatro urbano, donde el obispo, mediante una serie de gestos y oraciones prefijados, ponía de manifiesto el poder intemporal de la Iglesia y las expectativas de salvación de la comunidad que regía.

157. *Conc. III Tol.*, 23.

158. *Ep. Wisig.* 7, GIL, J. (ed.): *Epistola Wisigothicae*. Sevilla, 1972.

159. *Conc. III Brac.* 5. En Mérida, sin embargo, era costumbre que los diáconos acompañasen al obispo a caballo y acompañados por sus siervos, véase *VSPE*, V.11.20;13.3.

160. *CORIP.: In laud. Iust.*, IV.225-250.

161. *VSPE*, V.8.18; V.14.2;15.2.