

## VIGILANCIO Y EL CULTO A LOS SANTOS Y SUS RELIQUIAS EN EL OCCIDENTE TARDOANTIGUO

### *Vigilantius and the worshipping of saints and relics in western late-antiquity*

SANTIAGO M. CASTELLANOS\*

*Universidad de La Rioja*

TXOMIN DEL POZO

*Universidad de Salamanca*

RESUMEN: El presente artículo se centra en el estudio de la figura de Vigilancio, cuya actuación y posiciones ideológicas y espirituales pueden rastrearse en las referencias que proporciona Jerónimo. Para poder comprender su trascendencia histórica es necesario tener en cuenta el contexto contra el que se expresa Vigilancio: son los primeros momentos del culto a los mártires y a los santos en general, y partiendo de las claves de este fenómeno podemos estudiar una manifestación contraria (Vigilancio).

ABSTRACT: This paper is centred on the study of the Vigilantius' role, whose activity and ideologic and spiritual positions can be tracked in references that Hieronymus provides. For understanding his historical importance it is necessary to take into account the context against what Vigilantius says: these are the first moments of the cult of the martyrs and saints, and starting from the keys of this phenomenon we can study an opposed manifestation (Vigilantius).

\* Este trabajo ha contado con una beca F.P.I. de Fundación Caja Rioja.

El fenómeno del culto de los santos durante la Antigüedad tardía supone una de las principales vías de investigación historiográfica en los últimos años, puesto que los análisis de tipo global que se vienen practicando arrojan excelentes resultados en el avance de los conocimientos sobre las sociedades tardoantiguas. Dentro del fenómeno, el papel de las reliquias es obvio al menos como expresión material del mismo. Durante la Antigüedad tardía se va a ir consolidando el culto a los santos y a las reliquias, con multitud de implicaciones a nivel social, político, religioso, económico, antropológico... Precisamente por eso adquieren mayor notoriedad e interés las manifestaciones contrarias a tal evolución, como la protagonizada por Vigilancio. El presente estudio trata de contextualizar brevemente la importancia de las reliquias o, dicho de otra manera, esbozar algunas pinceladas del proceso contra el que se manifiesta Vigilancio, para pasar, en segundo lugar, al estudio *per se* de la figura y significado de éste como oponente a la creciente trascendencia de la veneración a las reliquias en el mundo tardoantiguo.

Como todo el proceso de la evolución del culto de los santos, debemos buscar las raíces del asunto en la profusión de mártires y la veneración que éstos reciben. Junto a esto, la *anakhóresis* o retirada marginal del campesinado desarraigado egipcio, unido a movimientos de parecido signo en otras zonas del Mediterráneo Oriental (como Siria), comienzan a diseñar los perfiles de un poso antropológico, social y religioso que va a culminar en el desarrollo del monacato, por una parte, y del culto a los santos, por otra.

Si bien la generación de mártires se produce durante los siglos II, III y comienzos del IV (hasta la política religiosa de Constantino), es a partir del IV cuando el culto de los santos comienza a ser un fenómeno global en el Mediterráneo. Concretamente en Hispania, la veneración de mártires es un hecho al menos desde el citado siglo IV<sup>1</sup>, si bien no hay que descartar, lógicamente, la presencia de manifestaciones culturales anteriores.

El culto a las reliquias y, lógicamente, a los propios santos (primero a los mártires y luego a éstos y los llamados "confesores"), genera una serie de implica-

1. Cfr. C. GARCÍA RODRÍGUEZ: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, 377. Para el resto de Occidente existen trabajos que se han ocupado del tema concreto del culto a las reliquias, la mayor parte de ellos a cargo de autores en lengua alemana; pueden verse, entre otros, los trabajos de F. PFISTER: *Der Reliquienkult im Altertum*, 2 vols., Giessen, 1909-1912; J. BRAUN: *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg, 1940; A. GRABAR: *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, 1946; H. FICHTENAU: "Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter", *MIEG* 60 (1952), 60-89; B. KÖTTING: "Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen", *Trierer theologische Zeitschrift*, 67 (1958), 321-334; E. DASSMANN: "Ambrosius und die Märtyrer", *JbAC*, 18 (1975), 49-68; N. HERRMANN-MASCARD: *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975; M. HEINZELMANN: *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979; A. LEGNER (ed.): *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum*, Köln, 1989.

ciones sociales y antropológicas de primer orden<sup>2</sup>. El primero de los aspectos ha sido puesto de relieve con especial intensidad por la historiografía de los últimos veinte años<sup>3</sup>, completando así los estudios de tipo literario que verificó un autor clásico en la materia, H. Delehaye<sup>4</sup>. La vertiente antropológica se encuentra quizás menos atendida por los historiadores, a pesar de la carga que esta óptica debiera tener en la explicación del asunto. Se ha de tener en cuenta que, básicamente a partir del siglo II, se desarrolla el intimismo y la idea del “yo” en las distintas sociedades<sup>5</sup>. A partir de autores como Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría se pone el acento de la trascendencia en la idea de *prósopon*<sup>6</sup>. Con este

2. Superada ya la fase en que se aceptaba la ecuación entre el dios pagano y el santo, previa a una evolución; desde el punto de vista antropológico son equiparables ambos fenómenos, pero no es verosímil la hipótesis de que uno derive del otro; de hecho, el mártir no es antropomorfo, sino “un hombre que muere”, cfr. C. LEONARDI: “I modelli dell’agiografia latina dall’epoca antica al medioevo”, en *Atti dei Convegni Lincei*, 45, *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno* (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma, 1980, 438.

3. En este sentido ha incidido especialmente P. BROWN: “The rise and function of the holy man in Late Antiquity”, *JRS*, 61 (1971), 80-101; Id., *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, 1983; Id., “Relics and social status in the age of Gregory of Tours”, en *Society and the holy in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 1989 (=1982), 222-250 y algunos de sus seguidores, como R. VAN DAM: *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton-New Jersey, 1993, que han proporcionado interesantes aportaciones al tema, tanto desde el punto de vista de los contenidos como de la metodología empleada. Son también de interés los análisis de R. A. MARKUS, así, por ejemplo, su *The end of ancient Christianity*, Cambridge U. P., 1990, 98-99 y de V. SAXER: “La figura del santo nell’ Antichità cristiana”, en M. ANDREAZZA y otros: *Santità e agiografia, Atti dell’ VIII Congresso di Terni*, Genova, 1991, 25-33. En otra perspectiva se han de ver trabajos más relacionados con la sociología que con la “historia social”; así, por citar un caso que toma como objeto de investigación la primera hagiografía, vid. B. BRENNAN: “Athanasius’ *Vita Antonii*. A sociological interpretation”, *VChr*, 39 (1985), 209-227, esp. 209, que parte de supuestos sociológicos weberianos. En sentido complementario a estas líneas de investigación debe citarse la visión de J. FONTAINE que en numerosos trabajos (vid., entre otros ejemplos, su introducción a la *vita* de S. Martín de Tours escrita por Sulpicio Severo, cfr. *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*, I, Paris, 1967; en general, vid. algunos de sus artículos reunidos en obras de recopilación como *Études sur la poésie latine tardive d’Ausone a Prudence*, Paris, 1980 y *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIIe siècle*, London, 1986) subraya los elementos espirituales del culto de los santos; en este sentido, puede encontrarse una síntesis de sus puntos de vista en su comentario a un trabajo de P. Brown; cfr. J. FONTAINE: “Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown”, *AB*, 100 (1982), 17-41.

4. Entre los trabajos de H. DELEHAYE, vid. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’Antiquité*, Bruxelles, 1927; *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933; *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934; *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955.

5. Cfr. P. BROWN: *El mundo en la Antigüedad Tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid, 1989, 66 ss.

6. Cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ: *El mito del “hombre nuevo” en el siglo II. El diálogo cristianismo-helenismo*, Madrid, 1991, 14. Se trata de un trabajo básico en el estudio de los fundamentos antropológicos tardoantiguos, en buena parte generados en este siglo II, y más concretamente en el proceso en que se fragua la idea de “persona”, trascendental en muchos sentidos y, especialmente, en el asunto del culto de los santos. Este mismo autor comenta en otro lugar que “esta orientación individualizante de la evangelización respondía al nuevo código de relaciones sociales que se estaba insaurando en la contextura sociopolítica de la época: al antiguo vínculo público entre la comunidad

salto cualitativo encontrará el culto de los santos (y, por tanto, de las reliquias) un caldo de cultivo en el que fructificar, puesto que el intimismo tiene mucho que ver con la veneración particular a un santo: sólo desde este plano -de lo particular a lo general- se entiende que el culto pase a convertirse en un hecho que se vincula con la comunidad entera. Con todo, no podemos hacer aquí un estudio del problema puesto que estas líneas sólo pretenden enmarcar la cuestión de las reliquias para poder entender frente a qué se manifestó Vigilancio<sup>7</sup>.

Se puede decir que, dentro del vehículo de expresión de la Iglesia, existen tres elementos básicos: rituales, doctrina y los modelos que representan los distintos santos<sup>8</sup>. Y, en ocasiones, estos aspectos se entrecruzan: el culto de los santos y la liturgia entran en íntima relación no sólo doctrinal o religiosa, sino incluso física, por cuanto son las iglesias y las reliquias quienes desempeñan el papel tangible y sensual de ambos aspectos.

La expresión material de la presencia cultual del mártir son, por supuesto, las reliquias. A partir de éstas se va organizando el espacio, se va generando un *locus* sagrado. Es, desde el punto de vista topográfico, el primer paso en un proceso llamado a adquirir tintes monumentales durante la Alta Edad Media. ¿Cómo se articula esta organización del espacio en torno a las reliquias? La propia iglesia propicia una serie de disposiciones que tratan de vertebrar la ordenación del *locus* sagrado. En este sentido, es básico señalar dos elementos: la existencia del altar y la consagración de la basílica, puesto que ambos jalonan la presencia física de las reliquias y dotan al *locus* de su carácter sagrado, al menos desde el punto de vista litúrgico. En principio el cobijo arquitectónico de un depósito de *reliquiae* es el *martyrium*. La importancia de éste estriba, lógicamente, en la presencia en él de *sanctuaría* que otorgan al lugar su carácter de *locus* sagrado. Con todo, la actividad litúrgica cotidiana se lleva a cabo en las iglesias parroquiales, y únicamente en días señalados (fiesta del santo) se traslada el centro litúrgico a los *martyria*<sup>9</sup>.

y los dirigentes, ha sucedido una relación privada, individual, ajustada a las condiciones de un contrato o *pactum*", cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ: "El pensamiento religioso en la época hispano-visigoda", en M. ANDRÉS (dir.): *Historia de la Teología española, I, Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, 1983, 260; como se puede observar, las condiciones aquí descritas sobre el ambiente antropológico y espiritual en la Hispania visigoda derivan de la combustión procesada a partir del siglo II.

7. Con carácter parcial, hemos estudiado el asunto intentando analizar las consecuencias sociales en S. M. CASTELLANOS: "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *SHHA*, XII (1994), 169-177.

8. Cfr. J. N. HILLGARTH: "Popular Religion in Visigothic Spain", en E. JAMES (ed.): *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, 1980, 34. Los modelos de vida que representan los santos son transmitidos, por vía escrita, a través de la hagiografía. En ocasiones, ésta encuentra forma poética de expresión: en este sentido, en Hispania contamos con uno de los mejores ejemplos, el *Peristephanon* de Prudencio.

9. Cfr. J. M. McCULLOH: "The cult of relics in the letters and 'Dialogues' of pope Gregory the Great: a lexicographical study", *Traditio*, 32 (1976), 178.

Desde el siglo VI parece generalizada la costumbre de colocar reliquias en el altar a la hora de dedicar una basílica o de hacer lo propio en altares secundarios dentro de un edificio ya consagrado<sup>10</sup>. En todo caso, los ritos de consagración de iglesias en función de reliquias eran aún un asunto en ciernes y de ahí que las fuentes sobre ello sean escasas y breves<sup>11</sup>.

En todo caso, en Hispania contamos con una de las primeras fuentes alusivas a la consagración de iglesias y la relación con la presencia en ellas de reliquias. Se trata de una carta (a. 538) del papa Vigilio al obispo de Braga, Profuturo, en respuesta a las consultas de éste sobre distintos temas disciplinares (el priscilianismo, entre otros). El contexto general de la respuesta papal deja entrever un esfuerzo de la jerarquía eclesiástica del NO. por acomodarse al ritual litúrgico romano. Lo que aquí más puede interesarnos del citado documento es el hecho de que se mencionan iglesias con reliquias en relación con la consagración de las primeras<sup>12</sup>. Finalmente, el propio Vigilio indica a Profuturo que le envía -como éste esperaba, pues las había solicitado- *reliquias beatorum apostolorum, vel martyrum*. Se observa en el siglo VI una inquietud eclesiástica evidente hacia el tema de las reliquias en Hispania<sup>13</sup>.

En el siglo siguiente el asunto debía de estar aún más generalizado. Entre el rico epistolario de Braulio de Zaragoza, encontramos una referencia harto significativa. Braulio anima al presbítero Yactato a que le visite cuando acuda a Tarazona, máxime desde el momento en que Yactato había pedido a Braulio una serie de reliquias. Al respecto, comenta el obispo caesaraugustano que no le era posible identificar reliquia alguna: el desorden estaba causado por la decisión de sus distintos antecesores de retirar las identificaciones, puesto que

10. GREG. TUR.: *De gloria martyrum*, I, 2, 32, 34, 44, 48; Id., *De miraculis s. Iuliani*, 83, 91; GREG., *Ep.* VI, 49. La trascendencia del altar en la expresión y ubicación topográfica de las reliquias es un elemento básico del proceso de advocación, cfr. J. BRAUN: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols., München, 1924; J. de GRAVIERS: "La dédicace des lieux de culte aux Ve et VIè siècles", *L'Année canonique*, 7 (1962), 107-123; N. HERRMANN-MASCARD: *op. cit.*, 148 ss; M. HEINZELMANN: *op. cit.*, 25 ss.

11. Así, en el caso de la Galia encontramos en 511 una referencia realmente sucinta; en el concilio de Orleans de dicho año se apunta que *Ecclesia (Gothorum) simile que nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari* (c. 10). El caso galo es particularmente pobre en este sentido, al contrario de lo que pudiera parecer, y así el más antiguo *ordo* galo de dedicatoria se conserva en el sacramentario de Angulema, del siglo VIII, puesto que el *Missale Francorum*, en uso a finales del VII, no aporta ningún dato al asunto de la colocación de reliquias, cfr. N. HERRMANN-MASCARD: *op. cit.*, 152.

12. Se señala la diferencia entre la consagración de iglesias sin reliquias de las que las tienen; con todo, el texto es un tanto vago (*Epistola Papae ad Profuturum episcopum*, IV).

13. Existen algunos datos más en lo referente a la relación entre reliquias y basílica como representantes materiales del culto a los santos y la liturgia. Así, el concilio II de Braga del año 572 (c. 68) prohíbe celebrar la misa en el campo sobre las tumbas, e invita a que las misas de difuntos se lleven a cabo *in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre*. El concilio de Toledo del año 597 insta a los obispos para que elijan ostiarios que asean el templo y enciendan las lámparas de las reliquias por la noche (c. 2).

parte de las reliquias se habían ido perdiendo por “desorden, robo o caridad”, y aún así quedaban unas setenta. El dato es extremadamente elocuente por cuanto incide en el volumen de las reliquias que podía ir acumulando una sede episcopal en el occidente tardoantiguo, sin olvidar que, en el caso de la Zaragoza del siglo VII, se habían ido perdiendo parte de las mismas<sup>14</sup>. Por otra parte, el suceso es sumamente expresivo de las tareas de control episcopal de las reliquias que se encuentran en su órbita de influencia<sup>15</sup>, puesto que ello forma parte de un proceso más general, cual es la capitalización episcopal del culto de los santos y, en general, el papel de los obispos al frente de las distintas comunidades.

La liturgia y el culto de los santos entran en contacto, como hemos visto, desde el mismo momento en que conviven basílica y reliquias. Pero la relación afectaba a otros aspectos. Así, en su epístola (a. 385) a Eumerio, metropolitano de la Tarraconense, el papa Siricio reconoce que se había desarrollado la costumbre de bautizar coincidiendo con las festividades de los santos, cuando era preceptivo ejercitar el bautismo en pascua y pentecostés<sup>16</sup>.

Sobre la presencia de reliquias en la Hispania tardoantigua contamos con otro documento de excepcional interés, la carta-encíclica del obispo Severo de Menorca. La epístola afecta, igualmente, a nuestro conocimiento de las comunidades judías hispanas. Agustín de Hipona había enviado al presbítero Orosio a Palestina para que fuera instruido por Jerónimo en la pugna contra el priscilianismo (a. 415): al partir de regreso (a. 416), el proyecto de Orosio era llevar parte de las reliquias de san Esteban, halladas a finales de 415, hacia la sede de Braga, previo paso por África. Aquí entra en escena el documento de Severo, puesto que el obispo de Menorca afirma que un presbítero, a comienzos de 417, regresando de Jerusalén a África, se había detenido en Mahón, desde donde par-

14. BRAUL.: *Ep.* 51; cfr. S. M. CASTELLANOS: “La capitalización...”, 175. El contexto político de esta dinámica en Id.: “Aproximación a la historia política del Alto Valle del Ebro durante los siglos V-VI d. C.”, *Brocar*, 18 (1994), 119-138. El volumen de reliquias que Zaragoza aglutinaba adquiere valor comparativo si añadimos la referencia de unas cincuenta reliquias para la zona de Brescia en la época de Gaudencio, a finales del siglo IV y comienzos del V (*Tract.* 17), cfr. Y.-M. DUVAL: “Aquilée et la Palestine entre 370 et 420”, *AAAd*, XII (1977), 263-322, esp. 306, 315.

15. Este control conllevaba en ocasiones algunos abusos, como los condenados en el concilio III de Braga (a. 675): al parecer, se conocían noticias de obispos que se colgaban al cuello las reliquias y se hacían llevar en silla gestatoria. El concilio condena esta práctica y exhorta a que en los días precisos sean los diáconos quienes porten las arcas con las reliquias; y, en todo caso, si el obispo desea fervientemente portar las reliquias en procesión, lo haga a pie y nunca en silla gestatoria (c. 5).

16. *Ep. Siricii papae ad Eumerium tarraconensem episcopum*, II. En relación con esta cota a la celebración de fiestas de mártires, el concilio II de Braga del año 572 exhorta a la no celebración en cuaresma de los natalicios de mártires (c. 48). La aplicación del bautismo fuera de la Natividad y de Pascua debía seguir produciéndose en la Tarraconense durante el siglo V, pues el concilio provincial de comienzos del siglo siguiente (a. 517) celebrado en Gerona, vuelve a insistir sobre la obligación de bautizar en Pascua y Navidad, reservando los demás días para el bautismo de enfermos (c. 4).

tió a África<sup>17</sup>. El caso es que las reliquias de san Esteban llegan a Mahón, causando gran impacto en la zona, hasta el punto de prepararse una gran disputa pública con los judíos. Severo se encarga de comunicar a la cristiandad el suceso y los acontecimientos que acontecieron con la llegada de las reliquias de san Esteban.

La influencia de la presencia de reliquias en la liturgia se veía acentuada por la impronta en la propia topografía de las ciudades y los campos en que se encontraban. Si las reliquias estaban depositadas en basílicas extramuros y en entornos rurales, solían desempeñar un papel destacado en la sacralización de las relaciones de dependencia, puesto que solían ser los propios *domini* quienes intentaban capitalizar la veneración a las *sanctuaría*<sup>18</sup>. En los ambientes urbanos, la ubicación de *loci* con reliquias mediatizaba enormemente la ulterior disposición topográfica<sup>19</sup>. Incluso la vertiente pública de la veneración a las reliquias, que tiene mucho

17. SEVERO: *Epistola ad omnem ecclesiam*, 51-59. El presbítero galaico Avito escribe desde Palestina a Balconio, obispo de Braga, enviándole las reliquias de san Esteban con Orosio (*PL*, 41, 806). Ello enlaza con la referencia de Severo: sin duda, el presbítero que llega a Menorca con las reliquias de san Esteban es Orosio, cfr. M. SOTOMAYOR: "La Iglesia en la España romana", en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.): *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, 337 ss. Sobre la epístola de Severo y distintos aspectos que la misma sugiere, vid. G. SEGUI VIDAL: *La carta-encíclica del obispo Severo*, Palma de Mallorca, 1937, con edición en 149 ss; B. BLUMENKRANZ: *Die Judenpredigt Augustinus*, Basel, 1946; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Severo de Menorca y la «Altercatio Ecclesiae et Synagogae»", *RET*, 17 (1957), 3-12; J. AMENGUAL I BATLE: *Orígens del Cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, Palma de Mallorca, 1986; P. C. DÍAZ, "Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI", *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Univ. Santiago de Compostela, 1988, 205-225, esp. 223 ss; Id., "Monacato y ascesis en Hispania en los siglos V-VI", en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI)*, *XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 6-8 maggio 1993, Roma, 1994, 377-384, esp. 378 ss; M<sup>a</sup>. L. FUENTES DE LA ROSA: *Orosio y su tiempo*, Univ. Complutense de Madrid, 1990, 1 ss. Este tipo de avatares experimentados por las reliquias es típico del fenómeno. El sepulcro de Bartolomé es lanzado al mar por los gentiles ante la gran afluencia de fieles, llegando a las Islas Lípári, donde los cristianos terminarán levantando un templo sobre el sepulcro (*Greg. Tur., Liber in gloria martyrum*, 34); según la tradición, las reliquias habían llegado después a la propia Roma, siendo depositadas en el lugar donde se construyó la iglesia de S. Bartolomé (*Acta Sanctorum*, Aug. V, 1741, 7-108). Otro caso de los avatares propios de las reliquias puede verse en el estudio de N. HERRMANN-MASCARD: "Les vicissitudes des reliques de saint Leuce en Italie du Sud (fin IVe-fin XIe siècle)", *RD*, 70, 4 (1992), 471-490.

18. Sobre este asunto en Hispania, vid. L. A. GARCÍA MORENO: "España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro", en VV. AA., *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza, 1981, 27-63, esp. 58 ss; S. FERNÁNDEZ ARDANAZ: "La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici", en *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna, 6-12 aprile 1992*, 297-358; Id., "Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania", en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI)*, *XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1993, Roma, 1994, 483-512.

19. Por citar dos ejemplos de ambas posibilidades -que, por supuesto, no son excluyentes-, anotemos que en Tarragona se localiza un templo tardoantiguo dedicado a Fructuoso, martirizado junto a Augurio y Eulogio, en el mismo anfiteatro, cfr. J. VIANNEY, M<sup>a</sup>. ARBEOLA Y RIGAU: "El anfiteatro romano de Tarragona: estado de la cuestión", XVIII *CAN*, Zaragoza, 1987, 903-921. Por contra, un estudio reciente sobre la Burdeos tardoantigua arroja, entre otros datos interesantes, una ubicación extramuros para los primeros edificios cristianos burdigalenses, cfr. H. SIVAN: "Town and country in late antique Gaul: the

que ver con las procesiones y las peregrinaciones, incide y se amolda a la topografía urbana. Se ha de tener en cuenta el grado de publicidad que habían alcanzado las distintas festividades oficiales: en la Roma de mediados del siglo IV había 175 días al año significados para fiestas públicas<sup>20</sup>.

Desde luego, eran preferidas por los visitantes las iglesias con reliquias a las catedrales que no las tuvieran y, desde el punto de vista sociológico, predominaban los grupos privilegiados y los eclesiásticos entre los peregrinos que acudían a las reliquias, al menos en el caso de la Galia tardoantigua, en función de los datos que proporciona Gregorio de Tours<sup>21</sup>. En bastantes ocasiones la ostentación pública de las reliquias está íntimamente relacionada con los trasfondos políticos<sup>22</sup>. Y, desde el punto de vista de la comunidad, estas procesiones acentuaban la cohesión interna y promocionaban aún más la figura del obispo<sup>23</sup>.

Diríamos que, en la época tardoantigua -y, a partir de ahí durante la Edad Media y Moderna, hasta la Revolución Industrial- son las murallas y las basílicas con reliquias los bastiones que otorgan la identidad a la comunidad urbana. Será el obispo la principal institución que articule ambos elementos, de manera simultánea a la unión de ambos en la psicología colectiva<sup>24</sup>. Existen algunos casos especialmente relevantes, como el caso de Milán y Verona, de los que conservamos documentos datables en el siglo VIII pero que ayudan a entender la realidad tardoantigua que estamos valorando. En ellos se enumeran los santos de los que se conservan reliquias y, curiosamente, en el texto veronense se sigue un orden topográfico en tal numeración. Más aún: ambos documentos arrancan con descripción

example of Bordeaux”, en J. DRINKWATER, H. ELTON(eds.): *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge U. P., 1994, 133. En todo caso, se trata de dos ejemplos meramente ilustrativos de la localización de *loca sacra* tanto intra- como extramuros. Véanse otros trabajos monográficos sobre topografía urbana gala a cargo de F. DESCOMBES: “La topographie chrétienne de Vienne des origines à la fin du VIIe siècle”, en *Les martyrs de Lyon (177), Lyon 20-23 septembre 1977*, Paris, 1978, 267-277; J.-F. RREYNAUD: “Les premiers édifices de culte à Lyon: IV-VII siècles”, *Ibidem*, 279-287; G. HALSALL: *Settlement and Social Organization. The Merovingian Region of Metz*, Cambridge U. P., 1995.

20. Cfr. P. BROWN: “Dalla ‘plebs romana’ alla ‘plebs Dei’: aspetti della cristianizzazione di Roma”, en P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA: *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popoli di Dio (I-VI secolo)*, Torino, 1982, 125.

21. Así lo atestiguan los cálculos y proporciones de R. VAN DAM: *op. cit.*, 124.

22. Así, la procesión descrita por Gregorio de Tours (*HF*, IX, 40) en la que se trasladan a la iglesia de la Santa Cruz de Poitiers las reliquias donadas por el emperador Justino II. Cuando Teodorico trató de tomar Mérida, los prodigios de Santa Eulalia mediatizan la no culminación del proyecto (HYDAT, a. 456); la presencia de la túnica de san Vicente hace desistir a los francos del asedio que hicieron padecer a la ciudad de Zaragoza a mediados del siglo VI (GREG. TUR., *HF*, III, 29).

23. Cfr. P. BROWN: *Il culto...*, 57, 130-131; Id., “Relics and Social Status...”, 247.

24. Sobre esta conjunción psicológica, vid. D. A. BULLOUGH: “Social and economic structure and topography in the Early Medieval City”, en *Topografia urbana e vita cittadina nell’Alto Medioevo in Occidente*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXI, 1, Spoleto, 1974, 352.



de las murallas respectivas, con lo cual encontramos explícita la concepción unitaria de ciudad-murallas-santos protectores/reliquias<sup>25</sup>.

Las reliquias, *per se*, formaban parte de la vertiente popular y antropológica, en sentido amplio, de la doctrina y de la creencia. Recordemos la importancia en ello del *sermo plebeia vel rustica*<sup>26</sup> y en él la trascendencia de la hagiografía<sup>27</sup> y de las reliquias es fundamental. De ahí el interés historiográfico que despierta la actitud de Vigilancio y sus seguidores, puesto que caminan en contra del esquema que se iba imponiendo en la cristiandad a partir del siglo II sobre el asunto de las reliquias<sup>28</sup>.

Acercarse a la doctrina de Vigilancio<sup>29</sup> para intentar establecer un balance historiográfico ponderado parte de una importante contingencia: tan sólo conocemos los retazos básicos de ella gracias a Jerónimo, a su *Ep. CIX* al presbítero Ripario (404) y a su *Contra Vigilantium* (406), obras escritas, por ende, con el fin de refutarla<sup>30</sup>. Hay, no obstante, algunos problemas que, rodeando a nuestro personaje,

25. Cfr. D. A. BULLOUGH: *op. cit.*, 351-399; J.-C. PICARD: "Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin Ier d'Italie", en *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981, 455-469. Los textos en G. B. PIGHI: *Versus de Verona, Versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960. Son también relevantes los casos de las ciudades galas, especialmente de Tours, Clermont y Poitiers, que presentan santos patronos como Martín, Julián e Hilario, consolidados a partir del siglo VI, bien estudiados recientemente por R. VAN DAM: *op. cit.*, 13 ss, 28 ss, 41 ss. La unidad entre "milicia celestial" y ciudad era algo fundamental y estaba en la mente de Victricio de Rouen a finales del siglo IV, ante la llegada de reliquias a la ciudad: *De laude sanctorum I*, 11-13, *Ecce maxima pars caelestis militiae nostram dignatur uisere civitatem, ut iam nobis habitandum sit inter turbas sanctorum et inclitas caelitem potestates*.

26. Cfr. J. N. HILLGARTH: *op. cit.*, 20.

27. BRAUL.: *VSE, Ep.* introductoria dedicada a su hermano Fronimiano.

28. Prueba de la consolidación e importancia del proceso es el hecho de que se produjesen fraudes al mismo, como refleja una disposición del concilio V de Cartago del año 401 (el canon *Item placuit*), que ordena destruir los altares dedicados a mártires sitios en caminos, si se verifica que existe el fraude y no hay reliquias. Este asunto del fraude sobre las reliquias ha sido bien documentado por N. HERRMANN-MASCARD, *op. cit.*, 193 ss.

29. No del todo libre del uso que se hizo de Vigilancio en la disputa reforma/contrarreforma, entre lo escrito en el presente siglo sobre él encontraremos: J. BROCHET: *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, 429-437; G. GRÜTZMACHER: *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, III, Leipzig-Berlin, 1908, 154-163; F. de CAVALLERA: *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris, 1922, esp. I, 306-308; R. LIZOP: *Les Convenae et les Consoranni*, Toulouse-Paris, 1931, 348-358; G. BADY:, sv. "Vigilantius", *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2, Paris, 1950, 2992-2994; H. CROUZEL: "Saint Jérôme et ses amis Toulousains", *BLE*, LXXIII (1972), esp. 140-145; I. OPELT: *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg, 1973, 119-127; J. N. D. KELLY: *Jerome. His life, writings, and controversies*, London, 1975, esp. 286-290; M. MASSIE: "Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflit", *BLE*, LXXXI (1980), 81-108; C. E. STANCLIFFE: *St. Martin and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983, 297-312; S. REBENICH: *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart, 1992, 240-251.

30. Avisemos que el betlemita tenía, desde tiempo atrás, una espina clavada con Vigilancio, estaba sugestionado en su contra, pues habiendo sido éste enviado a Belén con recomendaciones de Paulino de Nola (395), acortó de forma repentina su estancia (cfr. HIER: *Ep. LVIII*, 11); según J.

conviene comentar, y los primeros son su lugar de origen y allí donde ejerció su ministerio. Se suele conceder comúnmente, extractándolo de lo que Jerónimo aduce<sup>31</sup>, que Vigilancio era aquitano, de la Calagurris de Convenae, en la Novempopulana<sup>32</sup>. Sin embargo, este principio de acuerdo se asienta sobre no pocas asperezas interpretativas, sobre todo al invocarse el hecho de que el propio Jerónimo diga de él *et de Vectonibus, Arrebacis, Celtiberisque descendens, incurset Galliarum Ecclesias*<sup>33</sup>. En cualquier caso, aún aceptando una procedencia gala, el asunto de su situación posterior se complica igual gracias a una mención del marcellés Genadio quien, a pesar de considerarlo *natione Gallum*, nos lo describe detentando una parroquia en Barcelona<sup>34</sup>.

Aunque más tarde volveremos sobre la figura de Vigilancio, ahora conviene que adelantemos sus reivindicaciones tal y como las podemos deducir merced a

N. D. KELLY: *op. cit.*, 202 y 286, al enterarse de que Jerónimo, a causa de la querrela origenista, había sido excomulgado por Juan de Jerusalén; en cambio, P. NAUTIN piensa ("Études de chronologie hiéronymienne (393-397)", *REAug*, 19 (1973), 213-239), interpretando HIER: *ibid.*, 6 e Id., *Contra Vigilantium* (=C.Vig.), 13, que lo que realmente ocurrió es que Vigilancio, siendo portador de subsidios a Palestina a cargo de Paulino, quizás prevenido por Rufino y Melania -quien además era pariente de Paulino-, se fue de Belén sin dejar todo el dinero que Jerónimo hubiera pensado. El caso es que, después de su partida, Vigilancio visitó a los mencionados Rufino y Melania en su monasterio de Jerusalén y, acabado su peregrinaje por Oriente, de vuelta en Italia, se dedicó a tachar de origenista encubierto a Jerónimo, acusando también a Océano, Vicencio, Pauliniano y Eusebio de Cremona. La respuesta del estridonense a estas acusaciones la tenemos en HIER: *Ep.* LXI; asimismo, vid. Id., *Apologia adversus Rufinum*, III, 19.

31. En efecto, comienza su *C.Vig.* diciendo: *Multa in orbe monstra generata sunt [...] Sola Gallia monstra non habuit*. A renglón seguido se refiere a él como *iste caupo Calagurritanus* (*ibid.*, 1), para más abajo concluir en que *de latronum et Conuenarum natus est semine* y que *Galliae uernaculum bostem sustinent* (*ibid.*, 4).

32. En este sentido, partiendo de la *dissertatio* de PETRUS DE MARCA: *De patria Vigilanti*, Madrid, 1895, y entre otros, vid. J. BROCHET: *op. cit.*, 429, n. 4; G. GRÜTZMACHER: *op. cit.*, III, 154 ss; F. de CAVALLERA: *op. cit.*, I, 307, n. 3; I. OPELT: *op. cit.*, 119, n. 1; J. N. D. KELLY: *op. cit.*, 286; M. MASSIE: *op. cit.*, 89 ss, n. 22; U. ESPINOSA: *Calagurris Iulia*, Logroño, 1984, 227; S. REBENICH: *op. cit.*, 244, n. 264. Todos confluyen en las primitivas notaciones de VALLARSI al respecto (cfr. *PL* XXIII, 351-354).

33. *C.Vig.* 4. Este detalle, que se suele obviar con frecuencia, había llevado a L. LABOURT, en su edición del epistolario jeronimiano (*Saint Jérôme, Lettres*, III, Paris, 1953, 244 ss), a reclamar para Vigilancio un origen hispano. Convenae resultaba ser el lugar del que habrían salido las quejas contra éste o, a lo sumo, "un endroit où Vigilance a exercé son ministère" (*ibid.*, 245). H. CROUZEL: *op. cit.*, 143, interpreta que con *Vectonibus, Arrebacis, Celtiberisque*, Jerónimo se refiere a los habitantes de los Pirineos con que Pompeyo fundó Convenae, pero nosotros sabemos, como afirma la geografía y confusamente aclara Isidoro en *Etym.*, IX, 2, 107-108, que éstos fueron los vascones. En cualquier caso, habría que aceptar las sugerencias de nuestro colega M. ZODER, teniendo cuidado en atribuir a error la precisión de la mención de estos pueblos prerromanos meseteños, pues el tratado está destinado a una zona geográfica en la que enseguida se hubiera puesto de manifiesto la inexactitud, máxime con el ojo crítico con que en esta época sabemos se miraban formalmente los escritos.

34. GENN.: *De viris illustribus*, XXXV. M. MASSIE: *op. cit.*, 94 y 96 ss, cifra la partida de Vigilancio en dirección a Barcelona entre 406 y 408, obligado a retirarse a Hispania por culpa de las invasiones vándalas. En la misma línea, cfr. C. E. STANCLIFFE: *op. cit.*, 306, n. 38. La cita de Gennadio lleva a P. POURRAT a emplear el dato de su vínculo con Barcelona como única referencia tangible de

las críticas de Jerónimo. La mayor parte de éstas atañen a lo que el aquitano pensaba del culto a los santos y sus reliquias. Por lo que se ve, creía un engaño permitir este tipo de adoración<sup>35</sup>, porque el alma de los mártires y de los apóstoles no es convocable a voluntad<sup>36</sup>. Al igual, no tiene sentido orar por la intercesión de los santos<sup>37</sup>, pues la oración sólo nos ayuda entre nosotros mientras vivimos<sup>38</sup> y, en todo caso, debemos rezarle a Dios, no a ningún hombre muerto<sup>39</sup>. Para él, los síntomas reprobados se resumen en que la Iglesia está sufriendo una ola de paganización. De ahí sus quejas de que, siguiendo la tradición gentilica, se utilicen cirios en estos rituales<sup>40</sup>. Incluso, vistos desde esta misma perspectiva, los milagros que suelen acontecer en las basílicas de los mártires no sirven sino a los *incredulis*, a los *infidelium*, es decir, para la conversión de la masa pagana<sup>41</sup>.

Si deseamos avanzar en la contextualización de las tesis aquí expuestas, habrá que contemplarlas junto a otras a las que Jerónimo dedica menor atención, pero que pueden contribuir a definir nuevos rasgos del carácter de su defensor. Así, Vigilancio se manifestaba contra la celebración de vigilijs fuera de la Pascua,

su origen y biografía, cfr. *La spiritualité chrétienne, I, Des origines de l'Église au Moyen Age*, Paris, 1947, 245.

35. Jerónimo, quizás literariamente, pone en boca de Vigilancio frases reprobatorias como: *Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico uasculo transferendo celis? [...] Quid puluerem linteamine circumdatum adorando oscularis?* (*C.Vig.*, 4).

36. *Ibid.*, 6: *Ais enim uel in sinu Abrahae, uel in loco refrigerii, uel subter aram Dei, animas apostolorum et martyrum consedisse, nec posse de suis tumulis, et ubi uoluerint adesse praesentes*; más abajo, *ibid.*, 8, Jerónimo reproduce esta interrogación de Vigilancio: *Ergo cineres suos amant animae martyrum, et circumuolant eos, semperque praesentes suat; ne forte si aliquis precator aduenerit, absentes audire non possint?*

37. La intercesión que ataca Vigilancio no se basa exclusivamente en la teología de la mediación, sino también en la proyección celestial de los esquemas sociales, cfr. J. FONTAINE: "Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose", en *Études sur la poésie...*, 291.

38. *Ibid.*, 6: *Dicis in libello tuo, quod dum uiuimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio.*

39. El estridonense se preocupa de dejar bien claro que, en el fondo, en los mártires se venera a Dios. *Ep.* CIX, 1: *Nos autem non dico Martyrum, sed ne solem quidem et lunam, non angelos, non archangelos, non seraphim, non cherubim [...] Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres, adoremus. Honoramus seruos, ut honor seruorum redundet ad Dominum; C.Vig.*, 5: *Quis enim, o insanum caput, aliquando martyres adorauit? quis homine putauit Deum?* En esta tarea, sus esfuerzos no son menores que los desplegados por Agustín en el clásico pasaje del *Contra Faustum*, XX, 21.

40. El betlemita le hace decir de nuevo en *C.Vig.*, 4: *Prope ritum gentilium uidemus sub praetextu religionis introductum in Ecclesijs, sole adhuc fulgente, moles cereorum accendi, et ubicunque puluisculum nescio quod, in modico uasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Magnum honorem praebent huiusmodi homines beatissimis martyribus, quos putant de uilissimis cereolis illustrandos; quos Agnus, qui est in medio throni cum omni fulgore maiestatis suae, illustrat.*

41. Cfr. *ibid.*, 10. Aunque hipotetizable, no es afirmable, según se desprende de los textos, que Vigilancio pretendiera restar autenticidad a estos *signa atque uirtutes*. El betlemita no pierde por ello la oportunidad para elevarlo a nivel de Eunomio y Porfirio.

por ser éstas motivo de escándalos<sup>42</sup>; además, rechazaba la costumbre de enviar subsidios para los necesitados de Jerusalén y los santos lugares<sup>43</sup>, recomendando a los poseedores de elevadas fortunas, si deseaban donarlas como limosna, su distribución paulatina<sup>44</sup>; por último, no defendía el celibato eclesiástico<sup>45</sup> ni aceptaba la actitud del monje, pues presuponía una huida de la sociedad<sup>46</sup>.

Según los procederes de este tipo de tratados, Jerónimo, buscando los precursores de Vigilancio, en lo tocante a la castidad lo entronca con Joviniano<sup>47</sup>, mientras en sus reticencias al culto de los mártires, que es lo que nos interesa, lo relaciona con Eunomio y, más irónicamente, con la herejía cainita<sup>48</sup>. Sin embargo, este argumento negativo carece de relevancia para avalar la devoción puesta en las reliquias, sobre todo comparado con el lugar ocupado por el refrendo que, tanto emperadores como papas y obispos, han hecho de su uso<sup>49</sup>. Es más, el estridonense, adoptando una postura flexible, se muestra condescendiente con el mantenimiento de ciertos ritos paganos, siempre escudándose en su cambio de intencionalidad y en la validez, como ocurre con los milagros, para la fe de los simples<sup>50</sup>. En general, se puede considerar que la respuesta de Jerónimo, diluida entre satíricos ataques contra la persona del aquitano<sup>51</sup>, se fundamenta más en la interpretación de tradiciones eclesiásticas que en el expreso dictado de las mismas. Aquí resultaría significativa la no inclusión de Vigilancio en las listas de herejes que el betlemita da en obras posteriores a 406<sup>52</sup>.

Desgraciadamente, se interponen dificultades que nos impiden contestar a trascendentes preguntas. Para empezar, muy poco sabemos de quiénes y cuántos eran los partidarios y correligionarios de Vigilancio. A pesar de ello, habían des-

42. Cfr. *Ep.* CIX, 3 y *C. Vig.*, 9. Jerónimo tiene que reconocer, a pesar de replicarle, la realidad de algunos abusos contra la castidad.

43. Cfr. *ibid.*, 13-14. Nos referimos con necesitados a lo que Jerónimo llama indistintamente santos (*in usu sanctorum*) o pobres (*sanctorum locorum pauperibus*) o santos pobres (*sanctis pauperibus*), es decir, los monjes.

44. Cfr. *ibid.*, 14.

45. Cfr. *ibid.*, 2. Es lo más que se puede decir dada la ambigüedad de la respuesta que se le da.

46. Cfr. *ibid.*, 15-16.

47. Cfr. *ibid.*, 1.

48. Cfr. *ibid.*, 8.

49. Cfr. *ibid.*, 5 y 8. En cambio, nada sabemos del papel particular que Jerónimo pudo jugar en el comercio de reliquias. Para el grupo de Rufino y las Melanias, conectado con el norte de Italia, teórica cuna de las reliquias en Occidente, hay un estudio en Y.-M. DUVAL: *op. cit.*, 303-318.

50. Cfr. *ibid.*, 7.

51. Un resumen de las constantes ironías con que Jerónimo trae y lleva al pobre Vigilancio en D. S. WIESEN: *Saint Jerome as a satirist. A study in Christian Latin thought and letters*, Ithaca, 1964, 218-225. A muchos estudiosos, incluidos los que le son más proclives, les es arduo justificar la virulencia de sus invectivas, p. ej. J. BROCHET: *op. cit.*, 434 ss; F. de CAVALLERA: *op. cit.*, I, 307; J. N. D. KELLY: *op. cit.*, 289.

52. J. BROCHET: *op. cit.*, 436, explica esto como prueba de que las doctrinas de Vigilancio habrían remitido prontamente.

bordado el ámbito de su parroquia, extendiéndose a las adyacentes. Al menos es lo que se desprende de las declaraciones de Ripario y Desiderio, sacerdotes vecinos promotores del *Contra Vigilantium*<sup>53</sup>. La imposibilidad de que éstos sean adscritos con certeza a una diócesis y lo vago de la noción de vecindad, impiden de nuevo restringir geográficamente a una de las dos vertientes pirenaicas este fenómeno religioso<sup>54</sup>, cuyo período de auge debió acontecer entre el último lustro del siglo IV y los primeros del V<sup>55</sup>.

Asunto más difícil será aún concretar su distribución campo/ciudad y arrojar alguna luz sobre la reacción de los distintos grupos sociales ante sus postulados. En definitiva, existiera o no una red de poder más amplia en torno a la cabeza visible de Vigilancio, no parece posible, hoy por hoy, reconstruirla<sup>56</sup>. Si, como han

53. El betlemita, tocando lo que le comunican éstos, *qui paroecias suas uicina istius* -por Vigilancio- *escribunt esse maculatas*, apostilla: *Et asserunt repertos esse nonnullos qui, fauentes uitis suis, illius blasphemis acquiescant*. Después, despectivamente, y haciendo uso de un lugar común, arguye que su *lucubratiuncula* está compuesta contra *homines saeculi et mulierculas oneratas peccatis, semper discentes et nunquam ad scientiam ueritatis peruenientes* (C. Vig., 3). Al final, aún vuelve a la carga diciendo que escribe contra *sociis illius, immo discipulis uel magistris* (*ibid.*, 17; cfr. *ibid.*, 2). Como se aprecia, dada la posibilidad de que sean meramente retóricas, ni siquiera estas alusiones a *discipulis* y *magistris* son suficientes para interpretar el grado de organización de este movimiento, si es que tal pueda considerarse.

54. Sobre su difusión, lo más juicioso sería contemplar que alcanzó zonas tanto del sur de la Galia como del valle del Ebro, eso es lo que nos permite pensar el frecuente contacto entre estas dos regiones. J. FONTAINE ha teorizado y propuesto una paradoja interesante sobre el contraste de tal contacto: "c'est de Calagurris sur Garonne que sort le plus redoutable adversaire occidental du culte des martyrs; or nous ne connaissons rien ni personne de comparable à Vigilance dans cette Espagne du début du V siècle; inversement, c'est de Calagurris sur l'Ébre qu'est issu le plus grand chantre latin des martyrs romains et hispaniques", cfr. "Société et culture chrétiennes...", 308. A nivel literario, las conexiones interpirenaicas son algo frecuente, p. ej. cabe recordar la petición del obispo de Barcelona, Idalio, al de Narbona, Suntfredo, a cuenta del *Prognosticum* de Julián de Toledo (*Ep. ad Suntfredum episcopum Barcinonensem*, 7). En el mismo sentido es interesante el estudio que sobre la difusión en la Hispania visigoda -llegó a incluirse en el *corpus* literario de Valerio del Bierzo- de la *Vita Germani* de Constancio de Lyon ha publicado A. MAYA SÁNCHEZ: "Presencia de la *Vita Germani* de Constancio de Lyon en la España visigoda. Una imitación", *Habis*, 25 (1994), 347-355. El solo razonamiento que se ha esgrimido para situar a Ripario y Desiderio en la diócesis de Tolosa, es que su petición del tratado la hicieron a través del diácono Sisinio (p. ej., F. de CAVALLERA: *op. cit.*, I, 307, n. 3; H. CROUZEL: *op. cit.*, 144), enviado, con socorros monetales y demandas escriturísticas, a Tierra Santa y Egipto por el obispo tolosano Exuperio. Nada nos impide sospechar que el tal Sisinio, asiduo viajero (cfr. HIER: *Eps.* CII, 1 y CV, 1), no llevara y trajera encargos de terceras personas. Sin temor a equívoco, una de sus ocupaciones era la del porte de tratados religiosos (vid. F. de CAVALLERA: *ibid.*, 308 ss; H. CROUZEL: *ibid.*, 127-129; J. N. D. KELLY: *op. cit.*, 290 ss).

55. La admitida datación de la visita de Vigilancio a Belén en 395, podría aceptarse con la pertinente flexibilidad como término *post quem*. Ocurre igual con la fecha atribuida al *Contra Vigilantium*, el 406, que únicamente jugaría el papel de *ante quem* entendida con la suficiente cautela, en la medida en que pudieron prolongarse los ecos de las tesis descritas. Cfr. la cronología propuesta para el período 395-407 por H. CROUZEL en "Chronologie proposée du prêtre commingeois Vigilance de Calagurris (Saint-Martory)", *BLE*, LXXIII (1972), 265-266.

56. No debemos olvidar que el ámbito donde se mueve el aquitano es provincial. Su esquema de funcionamiento no tiene por qué converger con el de los círculos de poder de la metrópoli, que ampararon a contestatarios religiosos de la talla de los Helvidio, Joviniano o Pelagio. Sirvanos de paradigma

subrayado ciertos autores, nuestro personaje contó con la connivencia de algún obispo, tampoco estamos en disposición de aventurar su identidad/es ni su papel en la impulsión de esta corriente<sup>57</sup>. Tan sólo podríamos desvincular de ella al obispo de Tolosa Exuperio, pues es improbable que Sisinio, su propio correo y hombre de confianza, recabase de Belén un escrito poniendo en tela de juicio a su superior. Además, se ha querido ver hasta una relación entre los ataques de Vigilancio y el traslado de las reliquias de san Saturnino, justamente efectuado por Exuperio, a su nueva basílica tolosana<sup>58</sup>. Por otra parte, no habría de extrañar que el aquitano tuviera amistades influyentes, con el prestigio y protección que ello comporta; que era un presbítero destacado bien lo atestiguan sus contactos con Sulpicio, Martín de Tours y Paulino<sup>59</sup>.

Antes de concluir, acotadas en lo esencial la doctrina y las incógnitas que envuelven a Vigilancio, es el momento de hacer dos observaciones que debemos tener muy presentes. Por un lado, su ataque contra el culto a los santos y sus reliquias representa un eslabón de los varios que conforman su ideología, y sólo así será ésta comprensible; por otro, basándonos en lo dicho, en un análisis de conjunto, obtendremos que estamos delante de un deseo de reforma<sup>60</sup>. Esta actitud,

el círculo de este último, tan certeramente presentado por P. BROWN en el trabajo "Pelagius and his supporters: aims and environment", en *Religion and society in the age of saint Augustine*, London, 1972, 208-226.

57. Partiendo también de VALLARSI, *PL XXIII*, 353-354, cfr. J. N. D. KELLY: *op. cit.*, 289; S. REBENICH: *op. cit.*, 248 ss. Reproducamos y discutamos los textos jeronimianos encausados. *Ep. CIX*, 2: *Miror sanctum episcopum, in cuius parochia esse presbyter dicitur, adquiescere furori eius, et non uirga apostolica, uirgaque ferrea confringere uas inutile, et tradere in interitum carnis, ut spiritus saluus fiat; C. Vig.*, 2: *Prob nefas! episcopos sui sceleris dicitur habere consortes: si tamen episcopi nominandi sunt, qui non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint: nulli caelibes credentes pudicitiam, imo ostendentes quam sancte uiuant qui male de omnibus suspicantur*. En la primera referencia, la del 404, en vez de acusar subrepticamente al prelado del que dependía Vigilancio, pudiera ser que, en realidad, Jerónimo le estuviera echando en cara un exceso de permisividad, instándole a la necesidad de tomar medidas coercitivas contra éste. En cambio, bien se ve cómo, en el 406, las críticas sólo tocan -y de forma general- las ideas de ciertos obispos sobre la castidad. Entendiendo que el obispo citado en la *Ep. CIX*, 2 sea el de Comminges, aquí estaríamos ante la primera referencia cronológica a esta diócesis, mientras que su primer obispo conocido es Suavis, signatario del concilio de Agdé en 506 (cfr. H. CROUZEL: "Saint Jérôme et ses amis Toulousains...", 126, n. 3). Parece sospechoso que resulte todo un siglo lo que las fuentes pasan en silencio.

58. En ese sentido vid. H. CROUZEL: "Saint Jérôme et ses amis Toulousains...", 136, que parte de las indicaciones de E. GRIFFE: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, III, Paris, 1965, 228, n. 28. De la misma opinión es M. MASSIE: *op. cit.*, 98 ss.

59. Vid. PAULIN: *Ep.*, V, 11. S. REBENICH: *op. cit.*, 249 ss avisa que el Vigilancio aquí citado por Paulino pudiera ser otro y no el nuestro, aunque en la discusión de este punto sería mejor decantarse por las razones de P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris, 1948, 22, n. 1, admitidas por H. CROUZEL: "Saint Jérôme et ses amis Toulousains...", 141; Id., "Chronologie proposée du prêtre commingois...", 265.

60. No en vano, vid. J. BROCHET: *op. cit.*, 430 ss, los protestantes han identificado a Vigilancio con un precursor de la Reforma. En ese sentido cfr. W. S. GILLY: *Vigilantius and his times*, London, 1844 y N. PEYRAT: *Histoire de Vigilance, esclave, prêtre et réformateur des Pyrénées au Ve siècle*, Paris, 1855.

calificada fruto de una mentalidad conservadora<sup>61</sup>, constituye una contestación a los modelos de cristianización popular que, puestos en práctica en Oriente un siglo antes, comienzan a sentirse en la Iglesia latina en el siglo IV. Aún es temprano en Occidente, al menos en apariencia, para que en el episodio de Vigilancio se refleje una tendencia contraria al uso de las imágenes en el culto cristiano<sup>62</sup>. Pero lo cierto es que así se habían empezado a utilizar las reliquias, como intermediarias del culto. Su veneración, centrada en el santo, pudo significar un paso más hacia una, quizás abusiva, figuración pictórica y escultórica de todos los motivos de devoción. En definitiva, hacia un tipo de paganización. No obstante, vista desde una perspectiva estrictamente iconológica, podríamos afirmar que estamos ante la primera muestra de una oposición al cristianismo icónico en esta parte del imperio.

Tendremos que esperar hasta el siglo IX para que Claudio, obispo de la diócesis de Turín, curiosamente de origen hispano, desatara una campaña iconoclasta que alcanzó la Galia e Hispania. La dialéctica de sus opositores, el monje Dungal y el obispo Jonás de Orleans, no ceja en asociarlo a Vigilancio, sobre todo en su posición a tenor de los santos y de las reliquias de los mártires<sup>63</sup>. Yendo un poco más lejos, apenas un siglo, se constatan en Aquitania movimientos de composición social heterogénea que, predicando el modelo de la *uita apostolica*, adoptaron, en sus propuestas, similar criterio<sup>64</sup>. Igual prescripción la hallaremos en petrobusianos y valdenses<sup>65</sup>, sectas nacidas en los siglos XI y XII, o, si queremos aproximarnos aún más, en los mismos reformados desde los tiempos de Calvino<sup>66</sup>. Estas, según se mire, sectas, escisiones o herejes, tienen en común una particularidad, pero que no afecta a la totalidad de sus idearios. Los idearios responden a las diferentes épocas, y en ellas han sobrevivido, sin extinguirse, corrientes opositoras a los intereses de los poderes religiosos predominantes y oficiales, casi siempre capaces de absorber el hecho religioso particular o diferencial.

61. H. CROUZEL: "Saint Jérôme et ses amis Toulousains...", 146, subraya, confirmando ideas de LIZOT: "l'opposition du Commingeois [...], ne procède pas d'une mentalité révolutionnaire, elle est plutôt conservatrice, s'élevant contre ce qu'elle considère comme des nouveautés".

62. Hay que recalcar lo de "al menos en apariencia", porque si Vigilancio se hubiera entrometido con las imágenes, sólo muy difícilmente Jerónimo hubiera podido atacar en ello, pues entre los más acérrimos iconoclastas orientales encontraremos a sus protectores. En efecto, Teófilo y Epifanio estaban combatiendo el origenismo ligándolo al antropomorfismo. Sobre lo último y con nuevas implicaciones, cfr. la primera mitad de la obra de E. A. CLARK: *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton, 1992.

63. Cfr. DUNZAL: *Liber aduersus Claudium Taurinensem*, PL CV, 472-474 y IONAS: *De cultu imaginum*, en tres libros, PL CVI, 311, 326-329, 371-372, 378-379, 382-383. Estos escritos sacan partido de la refutación de Jerónimo.

64. Vid. R. LANDEZ: "La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques", *Annales (ESC)*, XLVI (1991), 573-593, esp. 584 ss.

65. Cfr. al procatólico PLUQUET: *Dictionnaire des heresies, des erreurs et des schismes*, II, Paris, 1768, sv. "Vigilance", 553.

66. Cfr. J. CALVINO: *Traité des reliques contre le décret du concile de Trente*, Paris, 1629.

En conclusión, la figura de Vigilancio se inscribe en el gran dinamismo característico de la sociedad y, en especial, de la Iglesia de la Antigüedad tardía. En la última se estaba produciendo un debate que trataba de definir, además de la jerarquía y su relación de fuerzas, el modelo de cristianización previsto para conquistar los extensos espacios altomedievales. Parecería muy simplista creer que casos como el de Vigilancio eran aislados, no ya cronológica, como hemos puntualizado, sino geográficamente, en su contestación al culto de los santos y sus reliquias. Esta evidencia contribuye a corroborar la riqueza de elementos presentes en este momento histórico, pero también es una prueba más del anquilosamiento de los enfoques historiográficos basados exclusivamente en la falsa dicotomía entre clasicismo y cristianismo.