

ADVENTUS PRAESULIS: CONSENSO SOCIAL Y RITUALES DE PODER EN EL MUNDO URBANO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Adventus Praesulis: Social Consensus and Power Rituals in the Urban World of the Late Antiquity

Pablo FUENTES HINOJO
virtu3@hotmail.com

Fecha de recepción: 28-IX-2011; aceptación definitiva: 15-X-2011

RESUMEN: El propósito de este artículo es examinar la emergencia de los rituales cristianos de poder y su influjo sobre la construcción de la memoria en las sociedades urbanas de los siglos IV al VII. La atención se enfoca concretamente en el *adventus praesulis*, ceremonia de llegada del obispo a su sede, analizando sus orígenes, función política y social, y los efectos que ejerció sobre la percepción que la población urbana tenía de su pasado común.

Palabras clave: *Adventus*, Iglesia, cristianismo, rituales de poder, memoria, historia urbana, obispo, patrocinio, Antigüedad Tardía, Imperio romano, reinos bárbaros.

ABSTRACT: It is the purpose of this article to examine the emergence of the Christian rituals of power and his influence on the construction of the memory in the urban societies from the IVth to VIIth centuries. The attention is focused concretely on the *adventus praesulis*, ceremony of arrival of the bishop to his seed, studing his origins, political and social

function, and effects on the perception that the urban population had about his common past.

Keywords: *Adventus*, Church, Christianity, power rituals, memory, urban history, bishop, patronage, Late Antiquity, Roman Empire, Barbarian Kingdoms.

El reconocimiento legal del cristianismo y su ascenso a la categoría de religión oficial del Imperio romano fueron acompañados por la emergencia de toda una serie de los rituales de poder, que influyeron poderosamente sobre la construcción de la memoria en las sociedades mediterráneas de la Antigüedad tardía. Entre ellas ocupan un lugar destacado las ceremonias de recepción dispensadas por las ciudades a sus obispos, según el modelo de la entrada de los emperadores romanos en sus capitales. La función última de este tipo de usos protocolarios, contruidos sobre palabras y gestos invariables, consistía en legitimar la autoridad del obispo y reforzar el consenso social en torno a las nuevas instituciones eclesiásticas de gobierno. Pero, al igual que los rituales cívicos romanos, también podían proporcionar un soporte a la crítica y acción hostil de los grupos que cuestionaban la legitimidad de un determinado prelado o se oponían a su forma de ejercer el poder. Este tipo de ceremonias introdujeron, además, importantes cambios en la percepción que las poblaciones tenían de su pasado común y de su destino futuro, promoviendo el desarrollo de una nueva representación narrativa de la historia de la ciudad, impregnada de elementos escatológicos.

EL PARADIGMA IMPERIAL

Desde los primeros tiempos del Imperio, el término *adventus* se empleó para designar la llegada del soberano a Roma, ya fuese al inicio de su reinado, o tras una prolongada ausencia. Existen, además, referencias tempranas a la celebración de este tipo de ceremonia en algunas ciudades de provincias, que recibían su visita. Durante el siglo I era costumbre que el emperador, en atuendo civil, marchase a caballo hasta las puertas de Roma, donde debía descender de su montura, para efectuar el resto del trayecto a pie. A corta distancia de la ciudad, fuera de los muros, le aguardaba una delegación o comité de bienvenida, formado por magistrados, representantes del orden senatorial y ecuestre, colegios sacerdotales y profesionales, y una masa popular, organizada por sexos y

grupos de edad, que le aclamaba con gritos de alabanza o entonando himnos. Esta ceremonia de recepción se denominaba *occursus*. De acuerdo con el protocolo establecido, después de atravesar las puertas de Roma, el emperador recorría las calles entre vítores hasta llegar al Foro romano, donde dirigía un discurso al senado en el interior de la Curia y al pueblo desde la tribuna de los *Rostra*. A continuación, ascendía al Capitolio, para celebrar un sacrificio, retirándose finalmente a su residencia del Palatino. La entrada del soberano iba acompañada de un despliegue de liberalidades, en forma de generosos donativos monetarios o *congiaria* y de la celebración de espectáculos públicos en el Circo Máximo y en el anfiteatro Flavio, lo que reforzaba la eficacia del *adventus* como instrumento de cohesión social y legitimación del poder¹. En época de Trajano (98-117) se produjo un cambio en la iconografía de la ceremonia. Los soberanos comenzaron a alternar el atuendo civil y el militar. La tendencia a que prevaleciese este último se acentuó a lo largo del siglo III, cuando el emperador empezó a aparecer en todo tipo de representaciones a caballo y armado, e incluso rodeado o precedido por los soldados de su guardia, expresando así la fidelidad y aprobación del ejército².

Bajo Diocleciano (285-305) y su sistema de gobierno tetrárquico, los apremiantes problemas políticos y militares del Imperio, obligaron a los soberanos a someterse a una rutina de continuos desplazamientos. Roma dejó de ser la residencia imperial y surgieron nuevos centros de poder en las ciudades de provincias, donde se instaló la corte de cada emperador. En adelante, los soberanos sólo visitarían la antigua capital, durante breve tiempo, para celebrar alguno de sus aniversarios o la inauguración de un consulado. Este cambio favoreció la difusión por las provincias de ceremonias, que hasta entonces habían tenido como escenario único la ciudad de Roma. La mayoría de ellas, como el *adventus Augusti*, adquirieron un nuevo significado religioso, al servir como instrumento de difusión a la idea de la divinidad de los emperadores. El anónimo autor del panegírico pronunciado el año 291, con motivo de la entrevista de Diocleciano y Maximino en Milán, recuerda cómo el pueblo salió a su

1. DUFRAIGNE, P.: *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*. Paris, 1994, pp. 15-89.

2. MACCORMACK, S. G.: *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1981, p. 30, n. 84. Se conserva un medallón de Constancio Cloro, que conmemora su entrada en Londres el año 296, donde el soberano aparece con atuendo militar y lanza en la mano derecha, dirigiéndose hacia una figura femenina, representación alegórica de la ciudad, que le tiende las manos, ante una de sus puertas fortificadas, véase SUTHERLAND, C. H. V.- CARSON, R. A. G. (ed.): *Roman Imperial Coinage*, VI, *From Diocletian's Reform (A. D. 294) to the Death of Maximinus (A. D. 313)*. Londres, 1967, Tréveris 34.

encuentro, entonando cánticos de alabanza a los dioses inmortales e invocando a uno y otro soberano como si se tratase de un dios visible y presente (*deus conspicuus et praesens*). A Diocleciano se le reconocía como hijo de Júpiter y a Maximiano de Hércules. Según el texto, ambas divinidades se habían aparecido a las poblaciones de Italia en la figura real y presente de los emperadores, por lo que en el palacio de Milán no eran ya objeto de una *salutatio*, sino de la *adoratio* de los dignatarios civiles y militares de la corte³.

Las ciudades vivían la llegada del emperador con expectación, pues llevaba aparejada muestras de munificencia, que iban desde reducciones fiscales o condonación de impuestos atrasados, hasta la puesta en marcha de nuevos proyectos de obras públicas o la celebración de espectáculos⁴. Sin embargo, estas visitas también presentaban aspectos problemáticos. Era necesario alojar y alimentar al séquito del emperador, compuesto por varios miles de funcionarios, soldados y sirvientes, con sus respectivas familias, por no hablar de los centenares de asnos, mulas y caballos, utilizados para transportar el bagaje⁵. A menudo, las ciudades tenían dificultades para hacer frente a estas exigencias⁶. El aumento de la demanda de grano solía provocar carestías y hambrunas, como la que azotó Antioquía en tiempos de César Galo (351-354), derivando en el estallido de una revuelta popular, o la que, más tarde, le valió duras críticas a su hermano menor Juliano (355-363)⁷.

3. *Pan. Lat.* III (11), 10, 4-11, 5, GALLATIER, E. (ed. y trad. fr.), *Les Belles Lettres*, París, 1949-1955; AUR. VICT. *Caes.* 39, 1, DUFRAGNE, P. (ed. y trad. fr.), *Les Belles Lettres*, París, 1975. También la epigrafía guarda constancia del estatus divino del emperador. Una inscripción hallada en *Dyrrachium* se refiere a Diocleciano y Maximiano como «*diis genitis et deorum creatoribus*», véase *ILS* I, 629, Dessau, H. (ed.), Berlín, 1892.

4. *Pan. Lat.* VII (5), 22, 4-6.

5. IOH. MAL. *Chronogr.* p. 441, NIEBUHR, B. G., BEKKER, I., SCHOPEN, L., DINDORFF, L. (ed.), *CSHB*, Bonn, 1831, cuenta que, en uno de sus viajes a las termas de *Pythion*, la emperatriz Teodora, esposa de Justiniano I, se hizo acompañar por un séquito de más de 4.000 personas, incluyendo patricios y cubicularios.

6. PROC. *Anecd.* XV, 36-37, DEWING, H. B. (ed. y trad. ingl.), *Loeb Classical Library*, Cambridge, Mass.-Londres, 1935, presenta el punto de vista de los miembros del séquito de la emperatriz Teodora. Cuando ésta se trasladaba al palacio de *Heraion*, en la orilla asiática del Bósforo, sus servidores solían quejarse a causa de la escasez de los bienes más necesarios. Además, les preocupaban los peligros de la travesía, sobre todo el estallido de tormentas o la posibilidad de topar con la ballena Porfirio, que durante cincuenta años aterrorizó a los navegantes del estrecho.

7. AMM. MARC. *Res Gestae* XIV, 7, 2; 5-6; XXII, 14, 1, ROLFE, J. C. (ed. y trad. ingl.), *Loeb Classical Library*, 3 vols., Cambridge, Mass.-Londres, 1935-1940; CASTILLO GARCÍA, C., ALONSO DEL REAL, C., SÁNCHEZ-OSTIZ, A. (trad. esp), Madrid, 2010.

La costumbre, establecida durante la Tetrarquía, de que los emperadores sólo hiciesen visitas esporádicas a Roma, se consolidó bajo el reinado de Constantino I (306-337) y sus hijos. El 29 de octubre de 312, al día siguiente de la derrota de Majencio en la batalla del puente Milvio, el ejército victorioso de Constantino entró por primera vez en la ciudad, atravesando el Campo de Marte hasta alcanzar el Foro romano. Las fuentes más próximas a los hechos, el panegírico del año 313 y el de Nazario, describen un *adventus* preparado para causar un fuerte impacto visual en el espectador. El cadáver de Majencio, rescatado de las aguas del Tíber, había sido mutilado y su cabeza, clavada en una pica, figuraba como trofeo en la procesión⁸. Al frente marchaba el ejército victorioso, expresando su adhesión al Augusto, seguido de cerca por la nobleza romana, que había salido al encuentro de Constantino, y que ahora caminaba delante de su carruaje a lo largo de la vía Lata. Acompasaba el avance del cortejo un constante toque de trompetas, cuyo sonido se confundía con las aclamaciones de la plebe⁹. Una vez en el Foro, Constantino dirigió un discurso al senado en el interior de la Curia y, a continuación, habló al pueblo desde la tribuna de los oradores¹⁰. Finalmente, se retiró al Palatino, donde fijó su residencia hasta enero de 313¹¹.

A lo largo de las siguientes semanas, se sucedieron las larguezas del soberano, que deseoso de restablecer la concordia civil y obtener el reconocimiento de su autoridad por parte de la población de Roma, distribuyó *congiaria* y¹² ofreció al pueblo juegos de gladiadores en el anfiteatro y carreras de cuadrigas entre los tradicionales cuatro equipos —verde, azul, blanco y rojo— en el Circo Máximo¹³. Este último desempeñaba un importante papel político, ya que proporcionaban el marco ceremonial adecuado, para que los emperadores revalidasen su legitimidad a través de las aclamaciones de la plebe. En el circo, cada grupo social y profesional tenía asignado un puesto concreto, a modo de representación del cuerpo cívico. Mientras se celebraban los juegos, el pueblo gozaba de una amplia libertad de expresión, que ejercía vitoreando o abucheando al

8. *Pan. Lat.* IX (12), 18, 3; X (4), 31, 4-5; Zos. *Hist. Nov.* II, 17, 1, PASCHOUD, F. (ed.), París, 1971-1989. Tras el desfile, la cabeza fue enviada a África, provincia que Majencio había sometido brutalmente a su autoridad en 311, saqueando Cartago y Cirta, véase *Pan. Lat.* X (4), 32, 6.

9. *Pan. Lat.* IX (12), 19, 1-2; X (4), 30, 4-31, 1.

10. *Ibid.* IX (12), 20, 1-2, cf. L'ORANGE, H. P., VON GERKAN, A.: *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*. Berlín, 1939, pp. 80-89.

11. *Pan. Lat.* IX (12), 19, 3.

12. L'ORANGE, H. P., VON GERKAN, A.: *op. cit.*, pp. 89-102.

13. *Pan. Lat.* IX (12), 19, 6.

emperador con himnos, a los que a menudo se incorporaban lemas políticos. Muchos de los soberanos escarnecidos en el circo perdieron el trono¹⁴.

Constantino se apejó de manera estricta a la tradición, tanto en el uso que hizo del escenario monumental de la ciudad, como en el carácter militar y triunfal que imprimió a su *adventus*. No obstante, las fuentes de la época guardan silencio respecto a uno de los actos más significativos, el ascenso al Capitolio y el acostumbrado sacrificio a Júpiter. Este mutismo ha suscitado el debate académico. Algunos estudiosos se inclinan a favor de la tesis de G. Alföldi¹⁵, para quien la omisión no prueba el abandono de la ancestral ceremonia, que Constantino, necesitado del apoyo de la aristocracia romana, no habría podido eludir. En el extremo opuesto se hallan los que, como J. Straub¹⁶ o más recientemente T. D. Barnes¹⁷, consideran esta ausencia de datos una prueba a favor del giro de Constantino hacia el cristianismo, tras su victoria sobre Majencio. La polémica continúa abierta hasta la actualidad. F. Paschoud¹⁸, partiendo del análisis de un fragmento de la obra de Zósimo¹⁹, historiador pagano del siglo VI, admite que Constantino subió al Capitolio de 312, si bien rehusó hacerlo de nuevo en sus posteriores visitas a Roma en los años 315 y 326 respectivamente. Por su parte, A. Fraschetti²⁰ sugiere la posibilidad de que en 312 Constantino

14. Sobre la función del circo en el mundo de la Antigüedad tardía, véase CAMERON, A. C. F.: *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford, 1976.

15. ALFÖLDI, G.: *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948, pp. 61-62, n. 2.

16. STRAUB, J.: «Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitil», *Historia*, 4, 1955, pp. 297-313, sostiene que en 312 Constantino rehuyó subir al Capitolio, basándose en un pasaje de *Pan. Lat.* IX (12), 19, 3, donde se indica que el emperador se retiró apresuradamente al Palatino.

17. BARNES, T. D.: *Constantine and Eusebius*. Cambridge-Mass., 1981, p. 44.

18. PASCHOUD, F.: «Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantine», *Historia*, 20, 2-3, 1971, pp. 334-353.

19. ZOS., *Hist. Nov.* II, 29, 5. Se trata de un pasaje complejo, que amalgama lo que, en principio, parecen ser dos versiones opuestas de un mismo hecho. La primera afirma que Constantino subió al Capitolio una vez y que «participó en los ritos por temor a las tropas». La segunda, en cambio, sostiene que, habiéndole censurado un «egipcio», identificado con el obispo Osio de Córdoba, abandonó la ceremonia. Ambos relatos se incluyen al final de un largo episodio, extraído de una tradición pagana anticonstantiniana del siglo IV, que sitúa la conversión de Constantino en 326, y la hace derivar de los remordimientos del emperador, tras condenar a muerte a su hijo Crispo. Lo más seguro es que, en realidad, se trate de dos narraciones independientes y que cada una haga referencia a momentos distintos. La primera apunta al *adventus* de 312, en el que Constantino habría participado en el sacrificio; mientras que la segunda, donde abandona el Capitolio, podría corresponder a su visita a Roma en 315 o en 326.

20. FRASCHETTI, A.: «Costantino e l'abbandono del Campidoglio», *Società romana e Impero tardoantico*. Roma, 1986, pp. 59-98.

decidiese legitimar su posición sacrificando; pero que un año después, comprometido definitivamente con el cristianismo, prefiriese silenciar el episodio.

Ya en vida de Constantino, se realizó un esfuerzo propagandístico por dotar al *adventus* de 312 de un contenido cristiano. El obispo Eusebio de Cesarea, uno de los personajes más influyentes de la corte imperial, destaca en su *Historia Eclesiástica* que Constantino «entró en triunfo en Roma, mientras todos en masa, con sus niños y sus mujeres, los senadores y altos dignatarios, y todo el pueblo romano, le recibían con los ojos radiantes, de todo corazón, como a libertador (*litrotes*), salvador (*soter*) y bienhechor (*evergetes*), en medio de vítores de una alegría insaciable»²¹. En su descripción del suceso, Eusebio aplica a Constantino apelativos, que en los siete primeros libros de su obra reserva al Logos divino. Ciertamente, dos de los títulos, *soter* y *evergetes*, eran ya, para esta época, comunes en las aclamaciones de los emperadores; no así *litrotes*, de extracción neotestamentaria, dedicado a Moisés en los *Hechos de los Apóstoles*²². Todo apunta a que Eusebio, en los tres últimos libros de su *Historia Eclesiástica*, procedió a secularizar algunos términos del Nuevo Testamento, vaciándolos de su significado escatológico original y dotándoles de un sentido de escatología realizada. El objetivo era enaltecer la figura de Constantino, cuya representación corresponde a la del gobernante providencial, designado por Dios para guiar al pueblo²³.

Bajo el reinado de su hijo, Constancio II (337-361), se acentuaron los rasgos autocráticos de la ceremonia, al tiempo que se desplegaban nuevos dispositivos escenográficos, destinados a glorificar al soberano como elegido de la divinidad. Durante estos años, se anunciaron en las capitales del Imperio varias victorias militares con gran aparato propagandístico²⁴; pero no se conserva noticia alguna sobre una entrada triunfal hasta la

21. EUS. *Hist. Eccl.* IX, 9, 9, VELASCO-DELGADO, A. (ed. y trad. esp.), *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid, 1997. Años más tarde, EUS. *Vit. Const.* I, 39, MIGNE, J. P. (eds.), *PG*, 20, París, 1857, acentúa la jerarquización social, introduciendo también en la escena del *occursus* a los siervos domésticos.

22. *Act. Apost.* VII, 35. Sobre la identificación de Constantino con Moisés en la obra de Eusebio, véase HOLLERICH, M.: «The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life of Constantine», *Studia Patristica*, 19, 1989, pp. 80-95; ID.: «Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First «Court Theologian», *Church History*, 59, 1990, pp. 309-325.

23. BOVON, F.: «L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut», *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Hamburgo, 1967, pp. 129-139.

24. THEM. *Or.* IV, 14-15; 17, SCHENKL, H., DOWNEY, G., NORMAN, A. F. (ed.): *Themisti orationes quae supersunt*, 3 vols., Leipzig, 1965-1974.

visita que Constancio efectuó a Roma en 357, coincidiendo con la celebración de sus *vicennalia*. El historiador pagano de origen antioqueno Amiano Marcelino, muy crítico con el soberano, nos ha legado una de las descripciones más completas que se conservan del *adventus Augusti*²⁵. De acuerdo con su relato, Constancio llegó a Roma rodeado de tropas en formación de combate, a fin de impresionar a los ciudadanos con una muestra de la adhesión del ejército. El rostro impassible y la actitud distante que desplegó hacia los patricios y senadores, que salieron a recibirle, se ajusta al modelo de relación propia de un autócrata con sus súbditos. Pero fue, sobre todo, en el recorrido a través de la ciudad, donde se hizo evidente el esfuerzo por representar el carácter divino de la majestad imperial. Entró en Roma sentado en una carroza de oro, cubierta de pedrería, y escoltado por un cuerpo de infantería de la guardia imperial y por la unidad de caballería pesada de los *clibanarii*²⁶. Amiano destaca la actitud del emperador durante el desfile:

Así pues, el Augusto, aclamado con vivas de buenos augurios, no se estremeció por el fragor tonante de montes y riberas, mostrándose inmóvil, tal como en sus provincias. Pues ya inclinaba su minúsculo cuerpo al entrar por las altas puertas, ya, dirigiendo su mirada al frente, como con el cuello guarnecido, no volvía el rostro a derecha ni a izquierda, como una efigie humana; ni se le vio nunca un gesto cuando le sacudían las ruedas, no toser ni secarse o limpiarse la boca o la nariz, ni mover la mano²⁷.

La impasibilidad, o perfecto control de las pasiones, y la imperturbabilidad de ánimo formaban parte de los atributos divinos, que a partir del siglo IV caracterizan las representaciones de los soberanos romanos y bizantinos, así como las de sus generales y gobernadores. El arte oficial de la época logró plasmar con eficacia la nueva concepción del poder autocrático. Apelando a similares recursos de rigidez e hieratismo, las imágenes de Cristo y su comitiva celestial acabarían por adquirir la misma apariencia inaccesible y remota que las del emperador y su corte.

Tras el desfile por las calles de Roma, Constancio marchó, tal y como exigía el protocolo, al Foro romano, para hablar primero a los senadores en la Curia, y luego al pueblo desde la tribuna de los *Rostra*. Concluido este acto, se retiró a palacio en medio de las aclamaciones de la plebe. Durante las siguientes semanas, ofreció al pueblo los acostumbrados

25. AMM. MARCEL. *Res Gestae* XVI, 10. También menciona este *adventus* Soz. *Hist. Eccl.* IV, 8, MIGNE, J. P. (ed.), *PG*, 67, París, 1864.

26. AMM. MARCEL. *Res Gestae* XVI, 10, 2; 5-9.

27. *Ibid.*, XVI, 10, 9-12.

espectáculos en el Circo Máximo. Además, recorrió la ciudad visitando, según nos relata Amiano, las termas, el anfiteatro Flavio, el Panteón, las columnas de Trajano y Marco Aurelio, el templo de Venus y Roma, el foro de la Paz, el teatro de Pompeyo, el Odeón, el Estadio y «otras bellezas de la Ciudad Eterna»²⁸. De todos los monumentos que visitó, fue el foro de Trajano el que le causó más viva impresión. Deseoso de dejar su impronta en la ciudad, añadió un obelisco al Circo Máximo, traído de Egipto con gran despliegue de medios.

No parece que Amiano fuese testigo ocular de la entrada de Constancio en Roma, pero tampoco es seguro que al describirla tuviese en mente el *adventus* de Teodosio I (379-395), quien visitó la ciudad en junio de 389. Desafortunadamente, Drepanio Pacato, en el panegírico que compuso para la ocasión, no habla del *occursus* que se dispensó al soberano²⁹. Sí se conoce y con bastante detalle el recibimiento brindado a Honorio (395-423) a finales del año 403, con motivo de su visita a Roma para la inauguración de su sexto consulado³⁰. Según la descripción del poeta áulico Claudio Claudiano, en los días previos, las calles de la ciudad se engalanaron con guirnaldas y colgaduras, de acuerdo con la tradición de la *coronatio urbis*³¹. La mañana en que debía producirse la entrada, una multitud exultante salió al encuentro del cortejo imperial, apostándose a lo largo de la calzada que conducía del puente Milvio a Roma, y que se prolongaba por la vía Lata hasta el Foro romano:

Un solo rostro de la multitud llena todo el espacio que separa el puente Milvio del monte Palatino y cuanto fue posible alzarse a los tejados. Hubieras visto que el suelo hervía de oleadas de hombres, que las partes altas de los edificios resplandecían de mujeres. Se regocijan los jóvenes por la edad del emperador, igual a la suya. Los ancianos desprecian el pasado, se alegran de que las circunstancias del destino les hayan prolongado la vida hasta este día y elogian estos tiempos benévolos porque el emperador, apacible en el trato, único en bondad, prohibió a los senadores ir delante de su carro, aunque sin embargo Euquerio, que tiene sangre real por ambos progenitores, y su augusta hermana [Gala Placidia] le tributaban a su triunfante hermano honores como simples soldados³².

28. *Ibid.*, XVI, 10, 13-14.

29. *Pan. Lat.* XII (2), 47, 3-5.

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

31. PRUD. *C. Symm.* II, 726-728, ORTEGA, A. Y RODRÍGUEZ, I. (ed. y trad. esp.), *Biblioteca de Autores Cristianos*. Madrid, 1981.

32. CLAUD. *De VI cons. Hon.* 543-554.

El gesto de deferencia hacia el senado, al que en esta ocasión se eximió de escoltar el carro de Honorio hasta la Curia, pretendía transmitir un mensaje de concordia: el emperador había venido como ciudadano y no como señor. Era una muestra simbólica de la disposición del *magister utriusque militiae* Estilicón, suegro de Honorio y auténtico regente del Imperio, a gobernar teniendo en cuenta el criterio de la aristocracia romana³³. Un mensaje con el que, sin duda, pretendía mitigar la oposición de cierto sector del senado a su reciente alianza con el rey visigodo Alarico I (395-410). De todos modos, el cortejo poseía un marcado carácter militar. El emperador avanzaba custodiado por soldados de caballería, que vestían uniforme de seda escarlata y armaduras doradas. El hecho de que Euquerio, hijo del generalísimo, y su prometida Gala Placidia, hermana del emperador, marchasen a pie ante el carruaje de Honorio, en actitud ceremonial de sumisión y custodia, pretendía disipar los rumores que corrían, sobre un presunto plan de Estilicón para reemplazar en el trono al emperador por su propio hijo. Esta manifestación pública de lealtad, no impidió que el general, en un acto insólito, destacase su posición de poder, ocupando un lugar junto a Honorio en el *carpetum*, la carroza de cuatro ruedas, cubierta de láminas de oro y decorada con piedras preciosas, en la que los emperadores romanos de los siglos IV y V solían hacer sus entradas triunfales. El joven soberano, tocado con la diadema perlada y envuelto en la trábea consular de púrpura, marchaba entre el clamor de la muchedumbre, sentado sobre su trono con aire hierático, como correspondía a un príncipe cristiano, coronado por las virtudes inherentes a Dios, y por tanto, capaz de ejercer perfecto dominio sobre las pasiones humanas³⁴.

Al llegar al Foro romano, el cortejo se detuvo. El protocolo exigía que el emperador se dirigiese a la nobleza en la Curia, y luego al pueblo desde la tribuna de los oradores. Sin embargo, en esta ocasión, se reunió a los miembros de senado en torno a la tribuna y Honorio les habló, no de pie, como lo habían hecho hasta aquel momento sus antecesores, sino sentado en un trono de marfil y rodeado de generales togados. Todo un 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 monetario³⁵. Poco después, el 1 de enero

33. *Ibid.*, 554-559; 591; CAMERON, A. D. E.: *Poetry and Propaganda at Court of Honorius*. Oxford, 1970, pp. 382-383.

34. CLAUD. *De VI cons. Hon.* 552-587.

35. *Ibid.*, 587-610, cf. CAMERON, A. D. E.: *op. cit.*, pp. 384-385; McCORMICK, M.: *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge, 1986, pp. 88-89.

de 404, celebró la inauguración de su sexto consulado, con la habitual audiencia a los senadores en el aula regia del palacio imperial y las ceremonias públicas en el foro de Trajano³⁶. Durante su visita, Honorio ofreció, como ya era costumbre, espectáculos al pueblo. En las carreras celebradas en el Circo Máximo recibió las oportunas aclamaciones, que revalidaban su legitimidad:

La púrpura imperial devuelve los saludos al pueblo reunido en las gradas del circo, cuando resuena, elevado al cielo con el apoyo del cóncavo recinto el estrépito de la plebe tras haber sido saludada y el eco repite al unísono por todas las siete colinas el nombre del Augusto³⁷.

Buen conocedor desde la infancia de las ceremonias áulicas, Honorio cuidaba la majestad de su imagen en las apariciones públicas. El circo era el lugar simbólico de encuentro del soberano con su pueblo y las aclamaciones de la muchedumbre reunida en las gradas revalidaban su autoridad y poder. Como era habitual, también dispuso la celebración de juegos de gladiadores en el anfiteatro Flavio. Aunque cinco años antes había clausurado las escuelas imperiales dedicadas a su entrenamiento, los combates seguían organizándose mediante la recluta de voluntarios. Un influente grupo de senadores cristianos hizo un llamamiento al emperador, a través del poeta hispanorromano Prudencio, para que suprimiese definitivamente los sangrientos espectáculos³⁸. Según una tradición recogida por Teodoreto de Ciro, Honorio aceptó su sugerencia, al tener noticia de que, durante la celebración de un *munus*, la plebe había lapidado a un monje oriental llamado Telémaco por interponerse entre dos gladiadores que luchaban en la arena³⁹. No existe ningún vestigio en la legislación imperial que apoye este relato. Por el contrario, la inclusión en el *Codex Theodosianus* de varias leyes que restringían el acceso a la profesión, induce a pensar que, a finales de la década de 430, continuaban celebrándose combates de gladiadores en Roma⁴⁰.

36. CLAUD. *De VI cons. Hon.* 640-648.

37. *Ibid.*, 611-615

38. PRUD. *C. Symm.* II, 1114-1129.

39. THEOD. CYR. *Hist. Eccl.* V, 26, MIGNE, J. P. (ed.), *PG*, 82, París, 1864.

40. *CTb.* XV, 12, 1, a. 326, abole la condena *ad ludum*, que permitía a los magistrados enviar a determinados convictos al cuartel de los gladiadores; XV, 12, 2, a. 357, prohíbe que soldados y dignatarios palatinos puedan contratar sus servicios a los organizadores de los *munera*; XV, 12, 3, a. 397, establece el alejamiento de la ciudad de los gladiadores que hayan entrado al servicio de senadores (KRUEGER, P.-MOMMSEN, TH. (ed.), Berlín, 1905).

La ceremonia del *adventus Augusti*, en su versión tardía, contribuyó a difundir la imagen de un autócrata carismático, elegido por Dios para gobernar el mundo y subyugar a sus enemigos. Se prodigó de manera extraordinaria en tiempos de crisis. Así, durante los once años posteriores al saqueo de Roma del 410 por los godos de Alarico, Honorio entró seis veces triunfalmente en la ciudad, casi el mismo número que en la década que siguió a la batalla de Adrianópolis de 378, en la que perecieron el emperador Valente y la mayor parte de su ejército⁴¹. El complejo entramado de ritos y de propaganda envueltos en el *adventus* desempeñó un importante papel en el proceso de sacralización de la dignidad imperial. Aunque a menudo se sucediesen en el trono varios soberanos de una misma familia, el principio electivo, establecido en tiempos de Augusto, siguió vigente y las ceremonias de entronización continuaron escenificando la concurrencia de la voluntad del ejército, del senado y del pueblo. Desde finales del siglo II, la mayoría de los emperadores habían sido elegidos por el ejército, a veces en connivencia con altos funcionarios civiles y dignatarios palatinos. La idea de un poder autocrático ejercido por designación divina, cuya fórmula cristiana desarrollaron los teólogos de la corte de Constantino, confirió a los emperadores una legitimidad, capaz de librar al Estado de la intervención arbitraria del ejército. En la ceremonia del *adventus*, fuertemente militarizada a partir del reinado de los Severos, se ponía de manifiesto el consenso del senado, el pueblo y el ejército en torno a la persona del Augusto, revitalizando su legitimidad carismática. Quebrantar este vínculo con una sedición constituía un sacrilegio. En Oriente, donde la autocracia, respaldada por un complejo aparato burocrático, alcanzó su plena consolidación bajo el reinado de Teodosio II (408-450), el Estado se sustrajo al dominio de los *magistri militum* y, a diferencia de Occidente, evitó ser absorbido por las milicias bárbaras.

EL *ADVENTUS PRAESULIS*: AUTORIDAD ESPIRITUAL Y PODER TEMPORAL

Desde mediados del siglo II, las comunidades cristianas del mundo mediterráneo se vieron inmersas en un proceso de concentración de autoridad en manos del obispo, acompañado de la sacralización de su persona. A medida que el episcopado monárquico fue desplazando al antiguo gobierno colegial, cada iglesia pasó a estar presidida por un solo

41. MCCORMICK, M.: *op. cit.*, pp. 56-59.

obispo, al que se hallaban subordinados el colegio de presbíteros y el de diáconos, y que actuaba como guardián de la fe y de la disciplina del grupo⁴². Algunos de los dirigentes de este sistema eclesial, formalizado y jerarquizado, aspiraron, desde época temprana, a integrarse ventajosamente en las estructuras sociales e institucionales del Imperio romano. Paulo de Samosata, obispo de Antioquía desde 260 a 272, fue uno de ellos. Escandalizó a sus colegas con sus doctrinas de origen monarquiano y su afán por reforzar la autoridad episcopal, adoptando las insignias distintivas de los procuradores imperiales. Algo que parece haberle reportado tanta influencia sobre los fieles, como sus enseñanzas le proporcionaron prestigio entre los teólogos⁴³.

La creciente autoridad de los jerarcas de la Iglesia favoreció el desarrollo de usos protocolarios como el *adventus* o entrada triunfal del obispo en sede de la que era titular, al comienzo de su pontificado o tras una larga ausencia. El testimonio más antiguo corresponde al retorno a Roma del papa Lucio, en el otoño de 253, después de la muerte del emperador Treboniano Galo (251-253), quien le había enviado al exilio. Los detalles de la ceremonia se conservan en una carta de felicitación, que le escribió el obispo Cipriano de Cartago:

«¡Ojalá, queridísimo hermano hubiese posibilidad de estar ahí ahora en vuestro regreso, pues os amamos con cariño recíproco, para participar también con los otros de la grandísima alegría de vuestra llegada! ¡Qué alegría la de los fieles ahí! ¡Qué gentío, qué abrazos de todos los que os salen a recibir! Apenas se puede corresponder a los besos de los que se acercan, los rostros y los ojos del pueblo no pueden casi saciarse de miraros por la alegría de vuestro retorno. Los hermanos que están ahí pueden hacerse una idea de la alegría que producirá la venida de Cristo, de la cual, como ya se acerca, sois vosotros una prefiguración; de modo que, así como la venida de Juan, el precursor y delantero, anunció que Cristo había venido, así ahora la vuelta del obispo confesor y sacerdote del Señor hace comprender que el Señor ya vuelve⁴⁴.

42. JEDIN, H. - BAUS, K.: *Manual de Historia de la Iglesia*, I. Barcelona, 1965, pp. 233-241.

43. EUS. *Hist. Eccl.* VII, 30, 8-9.

44. CYPR. *Ep.* 61, 4, 1: «*Atque utinam nuc facultas daretur, frater charissime, ut interesse illic vobis regredientibus possemus, qui vos mutua charitate diligimus, ut adventus vestri laetissimum fructum praesentes cum caeteris ipsi quoque caperemus! Quae illic exultatio omnium fratrum, qui concursus adque complexus occurrentium singulorum! Vix oculis adbaerentium potest satisfieri, vix vultus ipsi atque oculi plebis possunt videndo satiari. De adventus vestri gaudium cognoscere illic fraternitas coepit, qualis et quanta sit secutura Christo veniente laetitia, cuius quia cito appropinquabit adventus, imago iam quaedam praecessit in vobis: ut quomodo Ioannes precursor eius et previus veniens praedicavit Chris-*

La descripción de Cipriano de Cartago sobre el *occursus* o recepción dispensada por la iglesia de Roma al papa Lucio, a su regreso del exilio, no difiere, ni en su lenguaje ni en su estilo, de los panegíricos dedicados a los emperadores. Sin embargo, desde el mismo preámbulo, se advierte una clara cristianización de algunos de los temas. Por ejemplo, el papel protector que en el mundo pagano se asignaba a Júpiter o a la Fortuna, aquí pasa a desempeñarlo Cristo⁴⁵. A Lucio se le presenta como pastor de la grey cristiana y piloto de la nave de la Iglesia, una imagen de tradición clásica, con la que Cipriano asimila la comunidad cristiana de Roma a un Estado, en el que su obispo ejerce como *rector* o gobernador⁴⁶. Las referencias a la *parousía* o segunda venida de Cristo, con que concluye la narración, confieren un valor escatológico al *aduentus* de Lucio. Para Cipriano, que creía firmemente en la inminencia del Juicio Final, las manifestaciones de júbilo, que acompañan al regreso del papa, prefiguran la alegría que producirá la venida de Cristo. De este modo, Lucio se convierte en precursor del segundo *aduentus Christi*, y queda equiparado a Juan el Bautista, que lo había sido del primero⁴⁷.

Con el reconocimiento legal de la Iglesia por el Estado romano, se inició un proceso que elevaría a los obispos y clérigos a una posición de privilegio semejante a la que gozaban la nobleza y los dignatarios imperiales⁴⁸. Tras su victoria sobre Majencio, Constantino equiparó jurídicamente al clero cristiano con los colegios sacerdotales paganos, eximiéndolo de los *munera personalia*, un conjunto de servicios debidos al Estado, como ingresar en la curia, transportar el equipaje de funcionarios y militares, y proporcionar alojamiento y comida a los miembros del séquito del emperador o a las tropas de paso⁴⁹. A estos privilegios personales, añadió otros de naturaleza estrictamente institucional. Así, en 321,

tum venisse, sic nunc episcopo confessore Domini et sacerdote redeunte appareat et Dominum iam redire» (BAYARD, L. (ed.): *Saint Cyprien. Correspondence*, 2 vols., Paris, 1925; GARCÍA SANCHIDRIÁN, M.ª L. (trad, esp.): *Cipriano de Cartago. Cartas*. Madrid, 1998).

45. *Ibid.*, 61, 1, 1: «*Gratulamus quod cum eadem gloria et laudibus uestris reduces uos denuo ad suos fecerit benigna Domini et larga protectio*».

46. *Ibid.*, 61, 1, 2: *Ut pascendo gregi pastor et gubernandae nauis gubernator et plebi regendae rector redderatur quae illic*.

47. DUFRAIGNE, P.: *Adventus Augusti, adventus Christi*, pp. 268-269.

48. Para la autoridad de los obispos en la Antigüedad tardía, véase RAPP, C.: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of the Christina Leadership in the Age of Transition*. Berkeley, 2005.

49. *CTh.* XVI, 2, 1 a. 313; XVI, 2, 2, a. 319; XVI, 2, 7, a. 330; *Eus. Hist. Eccl.* X.7. Algunos de estos privilegios fueron confirmados y ampliados por Constantio II, véase *CTh.* XVI, 2, 10, a. 353 ; XVI, 1, 11, a. 354.

otorgó a la Iglesia capacidad para recibir donaciones y legados testamentarios, que garantizasen su plena independencia económica y financiera⁵⁰. Con la creciente afluencia de conversos, que se produjo a lo largo de los siglos IV y V, aumentó también el número de ricos donantes; entre los cuales se encontraban los propios emperadores y numerosas familias de *honorati et potentes*⁵¹. Para ellos, el enriquecimiento de la Iglesia tenía como objetivo la puesta en marcha de un gran proyecto de patrocinio, dirigido por los obispos. Constantino lo manifiesta ya en una ley del año 326: «es preciso que los opulentos asuman las obligaciones seculares y que los pobres sean socorridos con las riquezas de la Iglesia»⁵². A medida que éstas afluían, los prelados comenzaron a actuar como auténticos patronos de sus comunidades, redistribuyendo parte del excedente acumulado a través de instituciones de caridad y promoviendo la construcción de monasterios y basílicas, en torno a las cuales organizaban solemnes ceremonias, que expresaban su poder e influencia.

De manera paralela, adquirieron nuevas competencias judiciales⁵³. En 318, Constantino otorgó a los fallos que dictaban, como árbitros invocados voluntariamente por las partes en litigio, idéntico valor a las sentencias de los tribunales civiles, sin posibilidad de apelación a otra instancia; lo que supuso un importante avance de la autoridad eclesiástica sobre las prerrogativas de los magistrados municipales⁵⁴. Pocos años después, en 333, el emperador autorizó el recurso a la *episcopalis audientia*, con que tan sólo una de las partes lo reclamase⁵⁵. Una medida que hacía de la Iglesia prácticamente un Estado dentro del Estado, pues los obispos podían juzgar tanto casos civiles como criminales, sin que las autoridades seculares pudiesen intervenir más que para hacer ejecutar el veredicto. La

50. *CTb.* XVI, 2, 4, a. 321.

51. Depuyrot, G.: *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media*. Barcelona 1996, pp. 55-62.

52. *CTb.* XVI, 2, 6, a. 326.

53. Sobre la *episcopalis audientia* existe una amplia bibliografía: MARTROYE, F.: *Saint Augustin et la compétence de la jurisdiction ecclésiastique au Vème siècle, Mémoires de la Société National d'Antiquaires de France*, 10, 1910, serie 7.^a, pp. 1-78; VISMARA, G.: *Episcopalis audientia. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*. Milán, 1937; GAUDEMET, J.: *La législation religieuse de Constantin*, *RHE*, 33, 1947, pp. 25-61; BIONDI, B.: *Il diritto romano cristiano*, I, Milán 1952, pp. 435-461, y III, Milán 1954, pp. 375-389; CIMMA, M. R.: *L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*. Turín, 1989.

54. *CTb.* I, 27, 1, a. 318.

55. *Const. Sirm.* I, KRUEGER, P.-MOMMSEN, TH. (ed.): *Codex Theodosianus*, I, Berlín, 1905.

propia legislación acabaría por corregir el exceso, limitando las competencias de los tribunales eclesiásticos a los procesos civiles entre laicos⁵⁶. No obstante, el número de personas sujetas a la jurisdicción privada del obispo no dejó de crecer. A medida que aumentaba el patrimonio de una comunidad, también lo hacía la masa de *servi, liberti et ingenui minores*, que pasaban a formar parte de la *familia ecclesiae*, sometida a las facultades punitivas del prelado local, que actuaba como su *dominus et patronus*⁵⁷.

De las dotes como gobernante del obispo pasaron a depender, a lo largo del siglo V, no sólo las vidas de pobres, viudas y huérfanos, sino también el nombramiento de cargos municipales, como el *defensor civitatis*⁵⁸, la inspección y control de las prisiones⁵⁹, la administración financiera, el buen estado de las obras públicas y el abastecimiento de víveres⁶⁰. En definitiva, todo aquello que garantizaba la cohesión social y

56. En 376 Graciano negó toda competencia a los tribunales episcopales en materia criminal y, en 398, Arcadio construyó sus poderes en Oriente a las causas puramente eclesiásticas y a aquellas civiles en las que las partes se acogiesen al arbitraje del obispo (*CJ I*, 4, 7, a. 398, KRUEGER, P. (ed.), *Corpus Iuris Civilis*, II, Berlín, 1877). Esta misma medida la aplicó Honorio un década después en Occidente (*CTb*. I, 27, 2, a. 408), siendo confirmada por Valentiniano III (*VAL. III Nov. XXXV*, a. 452 KRUEGER, P.-MOMMSEN, TH. (ed.): *Codex Theodosianus*, I. Berlín, 1905).

57. Esta esfera jurisdiccional 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* para aplicar la pena de muerte. Norma mantenida en el derecho visigodo y aplicada no sólo en el caso de los *servi*, sino también en el de *liberti et ingenui in patrocinio*, sujetos por igual a la potestad de su *dominus vel patronus*, véase *Conc. Agath.* 62, MARTÍNEZ DíEZ, G.-RODRÍGUEZ, F. (ed.): *La colección canónica Hispana*. Madrid, 1984; *LV II*, 2, 9; *VI*, 5, 8, ZEUMER, K. (ed.), *MGH, Legum Sectio*, I, *LNG*, II.1. Hannover-Leipzig, 1892.

58. *CJ I*, 55, 8, a. 409. En Oriente, la intervención del obispo en el nombramiento del *defensor civitatis* no fue ratificada por ley hasta principios del siglo VI, véase *CJ I*, 4, 19, a. 505.

59. *CTb*. IX, 3, 7, a. 409; *CJ IX*, 4, 6, a. 529.

60. *CTb*. XV, 1, 32, a. 395, dispone que una tercera parte de las rentas procedentes de los fundos públicos se destinen a reparar las murallas de las ciudades y calentar sus baños. Estas tareas eran supervisadas por la curia. Sin embargo, para fines del siglo V, en algunas zonas de Occidente, los obispos habían asumido ese cometido, en colaboración con los oficiales del rey encargados de la gestión las rentas del fisco, cf. VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1969, 363. En Oriente se dio una evolución similar. Según *CJ I*, 4, 26, a. 530, el obispo debía 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 pudieran proveerle de fondos públicos. Véase, MARTÍN SÁNCHEZ, I.: «Funciones civiles de los obispos en la legislación de Justiniano», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 37, 1970, pp. 67-83.

la supervivencia de la comunidad. El trato honorífico que dispensaban los emperadores al clero, unido al progresivo incremento del patrimonio, privilegios y autoridad de la Iglesia, hizo del episcopado un *honor* o *dignitas* apetecible para la aristocracia romana. Hacia 470, cuando 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 permitió mantener un estatus privilegiado. A finales de siglo, de unas sesenta sedes episcopales que había en la Galia, más de la mitad estaban ocupadas por obispos que descendían de senadores y curiales⁶¹. Los habitantes de las ciudades no se opusieron a este proceso de aristocratización del episcopado. Antes bien, en una época de inseguridad, prefirieron contar con hombres que poseían la experiencia y relaciones políticas adecuadas para ayudar a la comunidad⁶². Habitados por su origen y formación a ejercer tareas administrativas y judiciales, los prelados, a menudo en colaboración con las curias, gobernaron las ciudades desde la Iglesia, como anteriormente lo habían hecho sus mayores desde las magistraturas del Estado y de los municipios.

A medida que el obispo fue adquiriendo la consideración de dignatario, se revistió 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 presidía los actos litúrgicos y 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 trunfo del trono de Dios, descrito en el *Apocalipsis*. Nuevos usos ceremoniales promovieron la sacralización de su persona. Cada momento de la vida institucional del obispo, desde el momento de la consagración hasta el sepelio de sus restos en la basílica que albergaba el panteón episcopal, llegó a estar marcado por rituales, que periódicamente renovaban la legitimidad de su gobierno y la cohesión de la comunidad que presidía. Buena parte de estas ceremonias se inspiraron en la liturgia imperial y contribuyeron a realzar la dignidad y prestigio de los nuevos gobernantes religiosos de las ciudades.

61. PIETRI, L.: *Histoire du christianisme des origines a nos jours*. Paris, 1998, p. 219.

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

LEGITIMIDAD Y CONFLICTO

Desde mediados del siglo IV, la ceremonia del *adventus*, hasta entonces reservada a los emperadores y sus representantes, comenzó a dispensarse también a los obispos⁶³. A menudo, fue utilizada como instrumento para medir la popularidad y autoridad de un dignatario eclesiástico, especialmente, en caso de contestación o de concurrencia entre varios pretendientes al episcopado de una ciudad. En la Iglesia de la Antigüedad tardía, el obispo debía ser elegido por el clero y el pueblo de su diócesis; pero, puesto que la comunidad formaba parte de la Iglesia universal, se requería la aprobación de todos los prelados de la provincia, en cuyo nombre tres de ellos debían trasladarse al lugar donde se efectuaba la elección, a fin de supervisar el proceso, otorgar su consentimiento y officiar la ceremonia de imposición de manos u *ordinatio*, con el permiso por escrito de sus colegas. Al metropolitano u obispo de la capital de la provincia correspondía confirmar que se había procedido conforme a derecho⁶⁴.

Cuando había unanimidad en la elección y los obispos provinciales consideraban que el candidato era digno de recibir el honor del episcopado, todo iba bien. No en vano, la posición del obispo dependía del *consensus universonum* o acuerdo alcanzado por los grupos dominantes, que garantizaba la unidad de la Iglesia. Si no se cumplía este requisito, pronto surgían desavenencias. Lo habitual era que se solventasen mediante un debate ordenado; pero a veces estallaba la tensión en forma de choques entre familias o grupos influyentes, que aspiraban a colocar en la cátedra episcopal a uno de sus miembros. En tales casos, la aceptación del sufragio popular era síntoma inequívoco de que ninguna de las facciones rivales tenía bastante fuerza, para imponer a su candidato. También podía ocurrir que se produjese una doble elección, lo que invariablemente daba lugar a un cisma en la comunidad. Durante el período en que ésta permanecía escindida, cada una de las facciones impugnaba la legitimidad del obispo elegido por la otra, casi siempre en un clima de violencia y

63. Sobre la ceremonia del *adventus praesulis* en la Antigüedad tardía, véase MACCORMACK, S.: «Change and continuity in Late Antiquity: The ceremony of *Adventus*», *Historia*, 21, 1972, 4, pp. 721-752; ID.: *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-Londres, 1981; BROWN, P.: «Reliques et statut social au temps de Grégoire de Tours», *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, pp. 171-198; MCCORMICK, M.: *op. cit.*, pp. 330-331; DUFRAIGNE, P.: *op. cit.*, pp. 268-284.

64. *Conc. Nic. I*, a. 325, 4, MANSI, J. D. (ed.): *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II. Florencia, 1759.

lucha tumultuosa, que tenía por objeto el control de las basílicas de la ciudad, escenario imprescindible de los rituales de poder.

Algunos de los casos mejor documentados del uso de la ceremonia del *adventus*, como instrumento de legitimación de un pretendiente a una sede disputada, provienen de la iglesia de Roma. Entre los más antiguos se encuentra el que se celebró con motivo de la vuelta del papa Liberio (352-366), desterrado por el emperador Constancio II (337-361), a causa de su oposición a la política religiosa oficial, que pretendía unir a todos los cristianos bajo una modalidad de arrianismo atenuado⁶⁵. Antes de que Liberio abandonase Roma camino del exilio en Berea de Tracia, el clero había jurado en presencia de todo el pueblo que, mientras él viviese, no reconocería a otro pontífice⁶⁶. Pero tras su partida, el arcediano Félix fue convocado a Milán, donde Acacio de Cesarea y otros dos prelados arrianos le consagraron obispo de Roma a instancias del emperador⁶⁷. La mayor parte del clero reconoció la validez de esta consagración; pero el laicado, fiel a Liberio, se manifestó hostil al nuevo papa. Durante la visita de Constancio a Roma en mayo de 357, el pueblo le importunó con continuos gritos a favor de Liberio, pidiendo que les fuese restituido su legítimo obispo, en un clima de creciente agitación contra Félix⁶⁸. Un grupo de matronas, representantes de la aristocracia senatorial cristiana, suplicó al emperador que permitiese el regreso de Liberio⁶⁹. Constancio, ante la presión combinada de la nobleza y el pueblo, se comprometió a que el caso fuese revisado por un comité de obispos de la corte⁷⁰. Al final, Liberio,

65. AMM. MARCEL. *Res Gestae* XV, 7, 6-10; ATHAN. *Hist. Ar.* 35-40, MIGNE J. P. (ed.), *PG*, 25b, París, 1884; SOZ. *Hist. Eccl.* 11; THEOD. CYR. *Hist. Eccl.* II, 12-13.

66. *Coll. Avell.* 1, 2: *Cuncta ecclesiae officia omnes pariter praesente populo Romano sub iureiurando firmarunt se vivente Liberio pontificem alterum nullatenus habituros.* (GUENTHER O. (ed.): *Epistolae Imperatorum Pontificum Aliorum Inde ab a. CCCLXVII usque DLIII datae Avellana Quae Dicitur Collectio*, CSEL, 35, 1, Praga-Viena-Leipzig, 1895). Véase además, HIER. *Chron.* 354, MIGNE J. P. (ed.), *PL*, 27, París, 1864. FERNÁNDEZ UBIÑA, J. L.: «El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florentia Iliberritana*, 8, 1997, pp. 103-123.

67. *Coll. Avell.* 1, 2; HIER. *De vir. Ill.* III, 98, MIGNE J. P. (ed.), *PG*, 23, París, 1845; SOC. *Hist. Eccl.* II, 37; SOZ. *Hist. Eccl.* IV, 11.

68. *Coll. Avell.* I, 3: *Post annos duos venit Romam Constantius imperator; pro Liberio rogatur a populo. qui mox annuens ait «habetis Liberium, qui, qualis a uobis profectus est, melior reuertetur».* Según SOZ. *Hist. Eccl.* IV, 11; 15, Constancio decidió llamar del destierro a Liberio debido a una grave sedición estallada en Roma. SOC. *Hist. Eccl.* II, 37, MIGNE, J. P. (ed.), *PG*, 67, París, 1864, más preciso, señala que los romanos se alzaron en revuelta contra Félix y lo expulsaron de su iglesia, obligado al emperador a acceder a la vuelta de Liberio.

69. THEOD. CYR. *Hist. Eccl.* II, 14.

70. SOZ. *Hist. Eccl.* IV, 11.

deseoso de volver a su sede, ratificó la condena de Atanasio de Alejandría y las fórmulas de fe primera y tercera de Sirmio, que excluían el símbolo de Nicea. Además, aceptó la condición, impuesta por el emperador, de gobernar la Iglesia de Roma junto con Félix⁷¹. Cuando el edicto, que contenía esta medida, fue leído en el Circo Máximo, el pueblo clamó al unísono: «un solo Dios, un solo Cristo, un solo obispo», poniendo en evidencia su rechazo a la bicefalia de la Iglesia⁷².

A fines de 357, Liberio regresó a la ciudad, donde fue recibido con grandes manifestaciones de júbilo. Jerónimo afirma en su *Crónica* que «vencido por el tedio del exilio, después de haber suscrito el error herético, entró en Roma como vencedor»⁷³. Otras fuentes de la época, que han dejado constancia del *adventus* de Liberio, también inciden en destacar las expresiones de entusiasmo y regocijo público, que acompañaron a este acontecimiento⁷⁴. La ceremonia de recepción u *occursus* actuó, sin embargo, en doble sentido. Por una parte, como instrumento de reconocimiento de la legitimidad de Liberio frente a su rival Félix; y por otra, como vehículo de crítica a la política religiosa del emperador y medio de acción hostil contra sus representantes. De hecho, en los días inmediatos, Félix hubo de abandonar Roma, presionado por el senado y el pueblo. Algún tiempo después, intentó recuperar su posición, sin duda reforzada al conocerse en la ciudad el sometimiento de Liberio a las condiciones que le había impuesto la corte. Con ayuda de la facción del clero que le apoyaba, Félix se apoderó de la basílica de Julio (Santa María in Trastevere). Pero una multitud de fieles y notables, partidarios de su rival, le expulsaron por segunda vez de la ciudad con ignominia. Tras esta auténtica inversión de la ceremonia del *adventus*, el anciano se retiró a una casa que poseía en *Portus*, cerca de Ostia, donde falleció en noviembre de 365⁷⁵.

El cisma, aparentemente cerrado, se reavivó pocos meses después. A la muerte de Liberio, el 24 de septiembre de 366, cada una de las dos facciones, en que se dividía el clero y el pueblo romano, escogió a su propio candidato a la cátedra episcopal de Roma. Los seguidores de Félix optaron por el archidiácono Dámaso, que contaba con fuerte apoyo entre los

71. ATHAN. *Hist. Ar.* 41; PHILOSTORG. *Hist. Eccl.* IV, 3, MIGNE J. P. (ed.), *PG*, 65, París, 1864; SOZ. *Hist. Eccl.* IV, 11; 15.

72. THEOD. CYR. *Hist. Eccl.* II, 14.

73. HIER. *Chron.* 354: «*Quia Liberius taedio victus exsili, et in haeretica pravitate subscribens, Romam quasi victor intraverat*».

74. *Coll. Avell.* 1, 3: «*Tertio anno redit Liberius, cui obviam cum gaudio populus Romanus exivit*».

75. *Ibid.*, 1, 4; *Lib. Pont.* 37, 5, MOMMSEN TH. (ed.), *MGH, GPR*, I, 1. Berlín, 1898.

presbíteros y la aristocracia, mientras que los partidarios de Liberio se inclinaron por Ursino, que gozaba del respaldo del colegio de diáconos, al cual pertenecía, y de una parte del laicado. El estado de las fuentes dificulta la reconstrucción exacta de los hechos. Jerónimo⁷⁶, Rufino⁷⁷, Sócrates⁷⁸ y Sozomeno⁷⁹, representantes del punto de vista de la facción de Dámaso, aseguran que éste fue elegido primero en la basílica de San Lorenzo *in Lucina* y acusan a Ursino de haberse apoderado con una multitud desordenada y sediciosa de la basílica de Sicinio, también conocida como basílica Liberiana (Santa María la Mayor), donde fue ordenado por Paulo de Tívoli contra los cánones, que exigían la presencia de al menos tres prelados, y contra la antigua costumbre de la iglesia de Roma, cuyo obispo debía ser consagrado por el titular de Ostia, excitando con ello la disensión entre el pueblo.

Conservamos también la versión de los partidarios de Ursino. Se recoge en el *Libellus Precum*, una petición oficial presentada en 384 al emperador Valentiniano II por los presbíteros Marcelino y Faustino, tras haber sido expulsados de la iglesia de Roma bajo acusación de profesar la herejía luciferiana⁸⁰. Según su relato, apenas falleció Liberio, el diácono Ursino fue elegido obispo de la ciudad en la basílica de Julio por aquella parte del clero y el pueblo, que había permanecido fiel al difunto pontífice durante su exilio. Días más tarde, el nuevo papa sería ordenado por el obispo Paulo de Tívoli en la basílica Liberiana. Pero apenas se difundió la noticia de la elección de Ursino, el clero que había servido a Félix se reunió en San Lorenzo *in Lucina* y promovió al episcopado al archidiacono Dámaso. Acto seguido, éste reunió una partida de aurigas, gladiadores y enterradores, que provistos de garrotes irrumpieron en la basílica de Julio, causando una matanza de fieles, durante los tres días que duró la resistencia⁸¹. Consumado el golpe contra la facción rival, Dámaso ocupó

76. HIER. *Chron.* 370.

77. RUF. *Hist. Eccl.* II, 10.

78. SOC. *Hist. Eccl.* IV, 29.

79. SOZ. *Hist. Eccl.* VI, 23.

80. Para una valoración de esta fuente, véase FERNÁNDEZ UBIÑA, J. L.: «El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florentia Iliberritana*, 8, 1997, pp. 103-123.

81. *Coll. Avell.* 1, 5: «*Tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem servaverat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deposcunt; periuri vero in Licinis Damasum sibi episcopum in loco Felicis expostulant. Ursinum Paulus Tiburtinus episcopus benedicat. quod ubi Damasus, qui semper episcopatum ambierat, comperit, omnes quadrigarios et imperitam multitudinem pretio concitat et armatus fustibus ad basilicam Iuli perumpit et magna fidelium caede per triduum debacchatus est.*»

la basílica de San Juan de Letrán, donde una semana después de su elección fue consagrado papa. Los presbíteros ursinianos autores del *Libellus precum*, le acusan de haber comprado la voluntad del *praefectus urbi* Vivencio y del *praefectus annonae* Juliano, que, llegado este punto, intervinieron en la querrela, expulsando de Roma a Ursino y a los diáconos Amancio y Lupo. Aun así, numerosos clérigos y fieles se negaron a comulgar con Dámaso, lo que provocó un nuevo estallido de violencia. Siete presbíteros, condenados al exilio por su lealtad a Ursino, fueron liberados por una masa de fieles y conducidos a la basílica Liberiana, donde se hicieron fuertes⁸². En la madrugada del 26 de octubre se lanzó sobre ellos el clero y la tropa de mercenarios fiel a Dámaso, armados con garrotes, hachas y espadas. Mientras unos derribaban las puertas y las ponían fuego, otros subieron al techo y bombardearon a los fieles con tejas. El número de bajas habría alcanzado los 160 muertos, sin contar los fallecidos en los días siguientes⁸³. Amiano Marcelino, que también refiere el acontecimiento, rebaja esta cifra a 137 víctimas⁸⁴.

Casi un año después de estos sucesos, el emperador Valentiniano II permitió a todos los exiliados regresar a Roma. El persistente descontento de los partidarios de Ursino, y las suplicas a su favor por parte de algunos influyentes cortesanos, parecen haber conmovido la piedad del príncipe. El día 15 de septiembre de 367, Ursino entró a Roma, en compañía de los diáconos Amancio y Lupo, siendo recibido con grandes manifestaciones de júbilo por sus seguidores, que salieron a recibirle a las puertas de la ciudad. El hecho de que se haya conservado con toda precisión la fecha del *aduentus* da testimonio de su importancia. El *occursus* popular tenía

82. *Ibid.*, 1, 6: «*Post dies septem cum omnibus periuris et arenariis, quos ingenti corrupti pretio, Lateranensem basilicam tenuit et ibi ordinatus episcopus et redimens iudicem urbis Viventium et praefectum annonae Iulianum id egit, ut Ursinus vir venerabilis, qui prius fuerat pontifex ordinatus, cum Amantio et Lupo diaconibus in exilium mitteretur. Quod ubi factum est, coepit Damasus Romanam plebem, quae sibi nolebat procedere, fustibus et caede varia perurgere. presbyteros quoque numero septem deentos per officium nititur ab urbe propellere, sed plebs fidelis occurrens eosdem presbyteros eruit et ad basilicam Liberii sine mora perduxit.*»

83. *Ibid.*, 1, 7: «*Tunc Damasus cum perfidis invitat arenarios, quadrigarios et fossores omnemque clerum cum securibus gladiis et fustibus et obsedit basilicam hora diei secunda septimo Kalendarum Novembrium die Gratiano et Dagalaifo cons. et grave proelium concitavit. Nam effractis foribus igneque subposito aditum unde inrumperet, exquirebat; nonnulli quoque de familiaribus eius tectum basilicae destruentes tegulis fidelem populum perimebant. Tunc universi Damasiani irruentes in basilicam centum sexaginta de plebe tam viros quam mulieres occiderunt; vulnerauerunt etiam quam plurimos, ex quibus multi defuncti sunt. De parte vero Damasi nullus est mortuus.*»

84. AMM. MARCEL. *Res Gestae*. XXVII, 3, 12-13.

por objeto revalidar la autoridad pontificia de Ursino. En el *Libellus precum* se presenta como obra exclusiva de sus partidarios, calificados de *plebs sancta*, la única autorizada para legitimar la elección de un obispo⁸⁵. Pero, al igual que los rituales cívicos romanos, este tipo de ceremonias eran susceptibles de convertirse en objeto de crítica y acción hostil por parte de grupos opuestos al consenso. Según el relato de los presbíteros ursinianos, los fieles de Dámaso actuaron como violentos perturbadores. El emperador, que al parecer ignoraba este hecho, consideró a Ursino responsable de los desórdenes y, en consecuencia, promulgó un edicto, por el que le condenaba al exilio⁸⁶. La medida no detuvo la escalada de violencia, ya que sus fieles se refugiaron en las basílicas de los cementerios de los mártires, especialmente en la de Santa Inés, que fue desalojada por los seguidores de Dámaso en medio de un baño de sangre⁸⁷.

Bajo el reinado del emperador Honorio (395-423), se produjo una situación semejante a ésta, al disputarse de nuevo la sede de Roma dos pretendientes, Eulalio y Bonifacio⁸⁸. El viernes 27 de diciembre de 418, mientras aún se celebraban las exequias fúnebres del papa Zósimo en San Lorenzo *in Agro Verano*, una facción del clero, integrada principalmente por miembros del colegio de diáconos y unos pocos presbíteros, se apoderó de la basílica de San Juan de Letrán, con objeto de promover a la cátedra episcopal al archidiacono Eulalio. Cuando los presbíteros tuvieron noticia de lo que estaba sucediendo, intentaron acceder al interior de la iglesia, a fin de participar en la votación. Pero una muchedumbre de fieles, partidarios de Eulalio, bloqueó las puertas, impidiéndoles entrar, con lo que finalmente la elección se llevó a cabo. Indignados por lo que consideraban un fraude, en la mañana del sábado 28, los presbíteros se congregaron en la basílica de Santa Teodora y, respaldados también por numerosos laicos, eligieron como papa al anciano presbítero Bonifacio, antiguo *apocrisarius* o legado papal ante la corte de Constantinopla. Al día siguiente, domingo 29, ambos rivales fueron consagrados. Eulalio en la basílica de Letrán por el obispo de Ostia, como era costumbre, y Bonifacio

85. *Coll. Avell.* 1, 10: «*Tunc Ursinus cum Amantio et Lupo diaconibus septimo decimo Kalendarum Octubrium, Lupicino et Iovino consulibus, ad urbem reddit, cui plebs sancta gratanter occurrit.*»

86. *Ibid.*, 1, 11.

87. *Ibid.*, 1, 12: «*Sed populus timens Deum multisque persecutionibus fatigatus non imperatorem, non iudices nec ipsum auctorem scelerum et homicidam Damasum timuit sed per coemeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat. Unde cum ad sanctam Agnem multi fidelium convenissent, armatus cum satellitibus suis Damasus irruit et plurimos vastationis suae strage deiecit.*»

88. Para el desarrollo del conflicto, véase *Coll. Avell.* 14-37; *Lib. Pont.* 44, 1-4.

en la de San Marcelo, ante la presencia de nueve obispos de distintas provincias y de setenta presbíteros. Inmediatamente, cada uno de ellos empezó a actuar como papa de pleno derecho, lo que dio lugar al estallido de luchas sangrientas por ocupar las basílicas. El prefecto de la ciudad, Aurelio Anicio Símaco, remitió a la corte un informe favorable a Eulalio. En consecuencia, el 3 de enero de 419, el emperador ordenó que Bonifacio fuese expulsado de Roma. Los partidarios de este último, disconformes con la decisión del soberano, se lanzaron a las calles, provocando nuevos disturbios. Alentado por la acción de sus seguidores, Bonifacio intentó volver a la Roma, donde le aguardaba una inversión del *occursus*, ya que las autoridades salieron a esperarle a las puertas, pero para vetarle la entrada⁸⁹.

En tales circunstancias, el colegio de presbíteros envió a Honorio una relación de los acontecimientos, rogando que ordenara presentarse ante la corte a los dos obispos elegidos, para indagar los hechos y dirimir el conflicto. Gracias a la mediación de Gala Placidia, hermana del emperador, y de su marido Flavio Constancio el 18 de enero, Honorio dispuso, en un rescripto enviado a Símaco, que ambos pretendientes acudieran a Rávena antes del día 8 de febrero. Mientras, un sínodo de obispos de diversas provincias estudiaría su causa y tomaría una decisión. Pero la asamblea, incapaz de alcanzar un acuerdo por falta de unanimidad, prefirió dejar el asunto en manos de un concilio general de prelados italianos, galos y africanos, que debía reunirse en mayo. Hasta entonces, por decreto del emperador, ambos aspirantes abandonarían Roma. Dado que se aproximaba la Pascua y la ciudad carecía de obispo, Honorio designó a Aquileo de Spoleto, para officiar la liturgia, contra el parecer del colegio de diáconos, que reclamó la vuelta de Eulalio. El 18 de marzo éste se presentó en Roma y estallaron graves disturbios. A despecho de las órdenes del prefecto, que le instó a abandonar la ciudad, Eulalio reunió a sus partidarios y el sábado 29 de marzo, víspera de la Pascua de resurrección, se adueñó de San Juan de Letrán. Horas más tarde, tropas imperiales desalojaron la basílica y, finalmente, Aquileo de Spoleto pudo celebrar los oficios. Honorio, indignado por lo sucedido, aceptó el consejo de su cuñado Constancio y el 3 de abril de 419 envió al exilio a Eulalio, al tiempo que reconocía a Bonifacio como legítimo papa⁹⁰.

De acuerdo con un informe oficial dirigido por Símaco al emperador Honorio, los edictos imperiales, que contenían estas disposiciones, se

89. *Coll. Avell.* 16, 4: «*Cum ad urbem vellet cum populo remeare, statim ad portas tam apparitores occurrerunt, qui eum, ut statutum fuerat, urbem vestram ingredi prohiberent*».

90. *Coll. Avell.* 17-33; *Lib. Pont.* 44, 2-4.

hicieron públicos en Roma dos días antes de la llegada del nuevo obispo, desencadenando una oleada de fervor y alegría popular, por lo que se consideraba una actuación necesaria del soberano, a fin de restituir la religión y garantizar la seguridad de todos⁹¹. El 10 de abril, Bonifacio hizo su entrada en Roma. Siguiendo instrucciones de Honorio, el prefecto Símaco y su séquito le salieron al encuentro, acompañados de la plebe romana, con objeto de rendirle obsequio. Parece evidente que, dispensándole este honor, el soberano pretendía reforzar la legitimidad de un obispo, cuya elección no había gozado del consenso general. Las aclamaciones dirigidas a Bonifacio con motivo de su *adventus* constituyeron, en realidad, una muestra de reconocimiento a la virtud del Augusto como restaurador del orden universal. Virtud, que podía ejercer lo mismo en el plano temporal que en el espiritual. Por precepto de Dios, el emperador estaba autorizado a intervenir en asuntos eclesiásticos, convocando concilios o designando obispos, para así proteger la paz del mundo y restablecer la concordia del pueblo⁹². La interpretación de Símaco la compartían también muchos eclesiásticos. Entre ellos, el propio papa Bonifacio, que el 1 de julio de 420 dirigió una petición a Honorio, solicitando protección para la Iglesia de Roma, ya que temía que tras su muerte se renovase el cisma de Eulalio⁹³. El emperador respondió disponiendo que, de producirse de nuevo una doble elección papal, ninguno de los dos pretendientes sería reconocido y la comunidad entera debería designar al obispo en una nueva votación⁹⁴. Aunque este procedimiento nunca llegó a aplicarse, el hecho de que el papa demandase una provisión imperial para resolver un posible cisma, revela hasta qué punto la legitimidad del obispo podía llegar a depender de la autoridad del príncipe.

La frecuencia con que las fuentes hacen mención al *adventus praesulis* en situaciones conflictivas, responde a su facultad para expresar el *consensus universorum*, que podía cerrar un cisma, imponiendo un candidato

91. *Coll. Avell.* 34, 2: «*Nam cum statuta caelestia per me essent recitata populis et edictis ex more ubique positis publicata tantus favor et laetitia extitit civitatis, ut sibi et religionem redditam et praestitam quietis securitatem omnes gratulatione congrua testarentur*».

92. *Ibid.*, 34, 3: «*Interiecto itaque biduo urbem supra memoratus venerabilis episcopus omni occurrente plebe ingressus est, sicut serenitas vestra constituit; officii quoque mei obsequia minime defuerunt... Cessantibus igitur studiis, unum omnes quod praecepto Dei admoniti statuistis sentire coeperunt, atque acclamationibus, quae subiectae sunt, gaudii sui causas plebs Romana testata est, ac serenitate vestrae gratias in dies singulas agere non destitit, quorum provisio, sicut orbis pacem tuetur, ita quietem orbi restituit populoque concordiam*».

93. BONIF. *Ep.* 7, MIGNE J. P. (ed.), *PL*, 20, Paris, 1864.

94. *Ibid.*, 8; *Coll. Avell.* 37.

o fijando prerrogativas y poderes. A principios del siglo VI, la entrada solemne del obispo en su sede había llegado a formar en parte, en diversas regiones del mundo mediterráneo, de los rituales públicos de legitimación del poder eclesiástico, que seguían a la ceremonia de consagración. La tradición siria se halla bien documentada, y es posible detectar en ella la presencia de numerosos elementos extraídos del *adventu Augusti*: el solemne cortejo, las aclamaciones populares, las *orationes* pronunciadas en espacios de prestigio, el ingreso en palacio o la recepción ofrecida a los notables. De acuerdo con los testimonios disponibles, 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 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. Concluidos los oficios, se retiraba a su palacio, donde recibía en audiencia a los representantes del emperador, senadores, magistrados locales y miembros de la curia. Su presencia a la cabeza del consejo municipal, testimonio del *consensus universorum*, otorgaba al gobierno de la ciudad una legitimidad de orden metafísico⁹⁵.

También en la Galia merovingia se incluyó el *adventus* entre los rituales, que acompañaban a la consagración del obispo. M. McCormick destaca el apego de la sociedad galorromana a los usos ceremoniales heredados del pasado⁹⁶ y asocia el afán infructuoso de la Iglesia por imponer a los notables laicos (*saeculares honorati*) el reconocimiento de su supremacía a través de una serie de gestos simbólicos⁹⁷, con el predominio de elementos de origen senatorial entre las filas del episcopado. Una de las ceremonias de clara filiación romana era el *adventus praesulis*.

95. KHOURIS-SARKIS, G.: «Réception d'un évêque syrien au VIème siècle», *L'Orient syrien*, 2, 1957, pp. 137-184.

96. MCCORMICK, M.: *op. cit.*, pp. 329-331. CAES. *Sermo*. 77, 3, MORIN, G. (ed.), *CCL*, 103, Turnhout, 1953, recuerda a su auditorio la importancia de honrar al rey, a sus representantes y a los magnates locales con la genuflexión.

97. *Conc. Matic.* a. 585, 15, DE CLERCQ, C. (ed.), *CCL*, 148A, Turnhout, 1963, reclama el «debido honor» (*debitus honor*) para los dignatarios de la Iglesia, lo que comportaba para los notables laicos la obligación de inclinarse ante los eclesiásticos o cederles su montura. A juzgar por la dureza de las sanciones espirituales impuestas a quienes se resistiesen, tales muestras de sumisión no gozaban de mucha simpatía.

La costumbre gala exigía que el nuevo pontífice recorriese las principales calles de la ciudad en silla gestatoria, ritual que evoca el empleado en Roma y Constantinopla, con motivo de la inauguración del consulado ordinario. Se conoce bien el procedimiento seguido en tales ocasiones, gracias a la descripción que nos ha dejado el poeta africano Flavio Coripo, panegirista del emperador Justino II (565-578). Según nos refiere, el 1 de enero de 566, el soberano inauguró su consulado, haciéndose trasladar en silla gestatoria desde el palacio sagrado de Constantinopla al hipódromo, donde le aguardaba el pueblo expectante. Justino y los sirvientes que portaban su silla se abrieron paso entre la muchedumbre, escoltados por la guardia de palacio y seguidos de cerca por los senadores y los dignatarios de la corte, dispuestos en orden jerárquico⁹⁸.

Dos poemas compuestos por Venancio Fortunato para el *adventus* de Gregorio de Tours, nos ofrecen información de interés sobre la ceremonia y su valor simbólico. Gregorio pertenecía a una de esas familias de la aristocracia senatorial galorromana, que tras ocupar altos cargos al servicio del Imperio, había pasado a ejercer el patrocinio de las ciudades desde la Iglesia. Miembros de la rama paterna habían ocupado las sedes episcopales de Clermont, Tours y Arlés, y por parte de su madre monopolizaban las de Lyon y Langres⁹⁹. En 563, habiendo concluido su formación, bajo la guía del obispo Nicetio de Lyon, tío de su madre, se hizo ordenar diácono y, diez años después, a los 34 de edad, fue designado por el rey Sigeberto I de Austrasia (561-575) y su esposa Brunequilda, para suceder a su primo materno Eufronio en la sede de Tours, una de las más prestigiosas de la Galia¹⁰⁰. Su entrada ceremonial tuvo lugar el 28 de agosto de 573, tras haber sido consagrado por el obispo Egidio de Reims. Venancio Fortunato, que posiblemente fue testigo del acontecimiento, exhorta a todo el pueblo, jóvenes y ancianos, a dar gracias a Dios y a recibir al nuevo obispo con júbilo y aplausos. Otorga a Gregorio los títulos de *plebis pater* y *urbis amator*, asociados a la imagen bíblica del pastor, que conduce a su rebaño a la salvación y la vida eterna, bajo la autoridad de los apóstoles Pedro y Pablo y con ayuda de los Padres de la Iglesia. No falta la tradicional

98. CORIP. *In laud Iust.* IV.225-250, ANTÈS, S. (ed. y trad. fr.): *Les Belles Lettres*. Paris, 1981.

99. GREG. TUR. *Hist. Franc.* IV, 15, KURSCH, B.-LEVISON, W. (ed.), *MGH, SRM*, I.1, Hannover, 1937-1951; *Glor. Martyr.* 83; *Vit. Mart.* I, 35; *Vit. Patr.* II, 2; VIII, KURSCH, B. (ED.), *MGH, SRM*, I.2, Hannover, 1885. Gregorio era hijo de Florencio, senador romano de Clermont, y de su esposa Armentaria, sobrina de Nicetio, obispo de Lyon, y nieta de Florentino, senador de Génova, y de Gregorio de Langres.

100. VENAN. FORT. *Carm.* V, 3, 15-16, LEO, F. (ed.), *MGH, AA*, Berlín, 1881.

referencia a la victoria militar, oportunamente cristianizada. Gregorio, como soldado de Cristo, se ha hecho merecedor de ser recibido triunfalmente en los cielos como lo ha sido en la tierra¹⁰¹. El recorrido triunfal a través de las calles de Tours y la entronización del obispo concluyeron con un banquete público, para el que Fortunato compuso otro pequeño poema. La mesa común anunciaba a todos los dones y beneficios, que derivarían del patrocinio del nuevo prelado¹⁰². En época de Gregorio, la posición de un obispo seguía sujeta, como en el Bajo Imperio, al *consensus universorum*. En el momento de su elección, la comunidad había alcanzado un acuerdo, que debía presidir, armonizando los intereses de los grupos dominantes en la sociedad local, a fin de garantizar la unidad de la Iglesia.

MASONA Y LEOVIGILDO: RUPTURA Y RESTABLECIMIENTO DEL CONSENSO EN LA MÉRIDA VISIGODA

La disolución de las estructuras políticas del Imperio romano de Occidente favoreció la emergencia de poderes aristocráticos locales y regionales. En Hispania, al igual que en la Galia, las ciudades, administradas aún por el *ordo curialis*, asistieron al ascenso de poderosas dinastías episcopales, depositarias de las tradiciones de gobierno de la aristocracia romana, que asumieron competencias jurídicas, administrativas y fiscales cada vez más amplias¹⁰³. Los reyes visigodos, empeñados desde la década de 470 en extender su control a la península, no tuvieron más remedio que negociar con ellas. Tarea compleja, pues a las dificultades que, ya de por sí, entrañaba la integración de las antiguas élites provinciales en las redes de patrocinio de la monarquía, se sumaban, en este caso, diferencias sociales y religiosas difíciles de conciliar: los hispanorromanos, que ocupaban los altos cargos civiles, profesaban el credo niceno; mientras que los godos, asociados a la función militar, eran en su mayoría arrianos. El rechazo se halla bien documentado en el caso de la *Baetica*, cuyas aristocracias laicas y eclesiásticas aprovecharon la guerra civil que, entre 551 y 554, enfrentó a dos pretendientes a la corona, Agila y Atanagildo, para zafarse del débil control de la monarquía visigoda y afirmar su autonomía¹⁰⁴.

101. *Ibid.*, V, 3.

102. *Ibid.*, V, 4.

103. Sobre las dinastías episcopales o familias sacerdotales hispanas, véase ORLANDIS, J.: *La vida en España en tiempos de los godos*. Madrid, 1991, pp. 31-32; TEJA, R.: «Las dinastías episcopales en la Hispania tardo-romana», *Cassiodorus*, 1, 1995, pp. 29-39.

104. ISID. *Hist. Goth.* 45-46, RODRÍGUEZ ALONSO, C. (ed. y trad. esp.): *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León, 1975, recoge la noticia de la revuelta

Durante los siguientes treinta años, el rey Atanagildo (555-568) y su sucesor Leovigildo (569-586) dedicaron gran esfuerzo a someter aquellas regiones del sur, que escapaban a su dominio. Para ello, tuvieron que vencer, tanto el rechazo de las antiguas élites provinciales romanas, como la resistencia de las tropas del emperador Justiniano I (527-565), que desde 552 ocupaban una extensa franja costera del sudeste peninsular¹⁰⁵. Hacia finales de su reinado, Atanagildo logró recobrar Sevilla. No así Córdoba, que permaneció irreductible, pese a los continuos ataques godos¹⁰⁶. Desaparecido el monarca y resuelto el problema sucesorio a favor de Leovigildo, que contrajo matrimonio con la reina viuda Gosvinta, se reanudaron las operaciones en 570 con dos campañas dirigidas contra la provincia imperial de *Spania*. Como resultado, los godos tomaron las ciudades de *Basti* (Baza) y *Assidona* (Medina Sidonia)¹⁰⁷. En 572, Leovigildo obtuvo uno de sus mayores éxitos, al ocupar Córdoba y su territorio, que llevaban dos décadas bajo el gobierno de sus propios notables¹⁰⁸. Cinco años después, conquistaría la región de la Oróspeda, comarca del sureste peninsular, que comprendía las sierras de Cazorla y Segura, apoderándose de sus ciudades y plazas fuertes¹⁰⁹.

En 579, Leovigildo confió el gobierno de la *Baetica* en calidad de rey asociado (*ad regnadum*) a su hijo mayor Hermenegildo, que acababa de contraer matrimonio con Ingundis, princesa merovingia, hija del rey Sigeberto de Austrasia y de la reina Brunequilda, quien a su vez lo era de Atanagildo y Gosvinta. Con esta iniciativa, el monarca toledano pretendía, sin duda, controlar de manera más estricta la frontera de su reino con el Imperio de Oriente y, a la vez, contener las tendencias centrífugas de la aristocracia meridional, que desde 550 venía protagonizando continuas

de los *cordubenses cives* contra el rey visigodo Agila en 551. Los detalles posiblemente se extrajeron de una fuente hagiográfica local.

105. Para la intervención justiniana y la provincia imperial de *Spania*, véanse GOUBERT, P.: «Byzance et l'Espagne wisigothique», *Revue des études byzantines*, II, 1944, pp. 5-78; ID.: «L'administration de l'Espagne byzantine: I. Les Gouverneurs de l'Espagne byzantine», *Revue des études byzantines*, III, 1945, pp.126-142; THOMPSON, E. A.: *Los godos en España*. Madrid, 1971, pp. 365-383; VALLEJO GIRVÉS, M.: *Bizancio y la España tardoantigua* (ss. V-VIII). Alcalá de Henares. 1993; PRESEDO VELO, J.: *La España bizantina*. Sevilla, 2003.

106. *Chron. Caesaraug.* a. 568, MOMMSEN TH. (ed.), *MGH, AA*, XI. Berlín, 1894.

107. IOH. BICL. *Chron.* a. 570, 2; 571, 3, CAMPOS, J. (ed.): *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid, 1960. Sobre la toma de Baza en 570, véase, THOMPSON, E. A.: *Los godos en España*. Madrid, 1971, p. 366.

108. IOH. BICL. *Chron.* a. 572, 2; La idea de que Córdoba se rebeló con éxito contra los godos, bajo el liderazgo de los epígonos de la aristocracia senatorial bética, fue ya defendida con argumentos convincentes por THOMPSON, E. A.: *op. cit.*, pp. 365-369.

109. IOH. BICL. *Chron.* a. 577, 2.

revueltas contra la monarquía visigoda. El plan resultó un rotundo fracaso. Antes de que acabase el año, Hermenegildo se rebeló contra su padre en Sevilla, instigado por la facción de su madrastra Gosvinta, y atrajo a su causa a numerosas ciudades, entre ellas Mérida y Córdoba, dando inicio a una guerra civil, con el apoyo de los imperiales.

La rebelión de Hermenegildo ha sido objeto de debate desde la época en que tales hechos se produjeron hasta nuestros días. Los cronistas hispanos Juan de Bícario¹¹⁰ e Isidoro de Sevilla¹¹¹ consideraron al príncipe como un *tyrannus* o usurpador, que se había hecho con el poder de manera violenta e ilegítima; al tiempo que silenciaron su conversión al catolicismo. En cambio, para los escritores de la Galia merovingia y de la Italia bizantina, la guerra civil tuvo causas fundamentalmente religiosas. Gregorio de Tours subraya el hecho de que Hermenegildo, alentado por su mujer Ingundis, abjuró del arrianismo y se hizo bautizar por el rito católico, tomando el nombre de Juan. Añade que solicitó ayuda militar al emperador Tiberio II (578-582), para enfrentarse a su padre Leovigildo, que había interpretado el abandono del arrianismo como un acto de traición¹¹². Por su parte, el papa Gregorio Magno (590-603) destaca el importante papel jugado por el obispo Leandro de Sevilla en la conversión de Hermenegildo y otorga al príncipe, ejecutado tras su derrota, el nombre de mártir¹¹³.

Actualmente, se considera que en la rebelión de Hermenegildo confluyeron diversos factores, entre los que descuellan las querellas intestinas de la realeza goda, las tendencias centrífugas de la aristocracia meridional y la amenaza de los imperiales. El conflicto parece haber comenzado como una pugna por el poder entre facciones cortesanas. La reina Gosvinta, viuda de Atanagildo y vínculo necesario entre la nobleza leal a éste y su segundo marido Leovigildo, manifestaba una clara preferencia en la

110. *Ibid.*, 579, 2-3.

111. ISID. *Hist. Goth.* 49.

112. GREG. TUR. *Hist. Franc.* V, 38; VI, 18.

113. GREG. I *Dial.* III, 31, MIGNE J. P. (ed.), *PL*, 77, París, 1864, afirma haber tenido noticia por unos viajeros de la muerte como mártir del rey Hermenegildo, convertido al catolicismo, gracias a la predicación de su amigo Leandro. Basándose en este texto, COLLINS, R.: «Merida and Toledo: 580-585», JAMES, E. (ed.): *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980, pp. 216-218, ha sostenido que la conversión de Hermenegildo se produjo después de que Leandro regresase de su embajada en Constantinopla y que, por consiguiente, la rebelión no tuvo causas religiosas. Nobles y obispos, tanto godos como romanos, ya fuesen arrianos o católicos, habrían encontrado en Hermenegildo un rey, al que podían utilizar como instrumento, para oponerse a la autocracia de Leovigildo y al centralismo toledano. La noticia del papel desempeñado por Leandro en la conversión de Hermenegildo también la recoge PAUL. DIAC. *Hist. Langob.* III, 21, WAITZ G. (ed.), *MGH, SRL*, Hannover, 1878.

elección del heredero de la corona. El candidato de la soberana era Hermenegildo, marido de su nieta Ingundis y primogénito del rey Leovigildo. Prueba de que Gosvinta había apostado por esta línea de sucesión es que el primer hijo nacido del matrimonio de Hermenegildo e Ingundis recibió el nombre de Atanagildo¹¹⁴. Este hecho debió agravar la discordia doméstica, pues recientemente Leovigildo, dando muestras de independencia respecto a los planes de Gosvinta, había impuesto a una nueva ciudad fundada en la Celtiberia el nombre de Recópolis, en honor de su hijo favorito Recaredo¹¹⁵. Probablemente, cuando se le confió el gobierno de la Bética, Hermenegildo lo tomó por un intento de apartarle de la sucesión, en beneficio de su hermano. Una vez instalado en Sevilla, la facción nobiliaria de Gosvinta debió presionarle, para que hiciese valer sus derechos con ayuda de los imperiales. Acción que la propaganda de la corte toledana consideró propia de un *tyrannus*, en tanto que los eclesiásticos merovingios y romanos la presentaron como fruto de una persecución religiosa.

Con todo, no se puede obviar el factor religioso, que, sin ser tan determinante como pretendieron Gregorio de Tours y Gregorio Magno, dotó de un sólido soporte ideológico a la revuelta. Documentos epigráficos¹¹⁶ y numismáticos¹¹⁷ muestran que Hermenegildo empleó, desde época temprana, la propaganda religiosa como instrumento a favor de su causa. En cuanto a Leovigildo, se sabe que en 580 reunió un sínodo de la iglesia arriana en Toledo, donde se adoptaron acuerdos destinados a acercar posiciones con los católicos en materia de formulación doctrinal y se crearon instrumentos para facilitar el paso del cristianismo niceno al arriano, como la eliminación del nuevo bautismo¹¹⁸. Gregorio Magno

114. ISLA FREZ, A.: «Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a fines del siglo VI», *En la España Medieval*, 13, 1990, pp. 11-32.

115. IOH. BICL. *Chron.* 578, 4.

116. HILLGARTH, J. N.: «Coins and Chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine Background», *Historia*, 15, 1966, pp. 483-508, pone en relación la leyenda *Regi a Deo vita* de las primeras acuñaciones de Hermenegildo, (a la que Leovigildo respondió con la serie *cum Deo*) con el *Vita* de las monedas de bronce de Justino II (565-578), acuñadas en la ceca de Cartago. Todas ellas entrañaban un reconocimiento del origen divino del poder regio, en la línea de la tradición imperial romana.

117. VIVES, J.: *Inscripciones*, 364: *in nomine dom/ni anno feliciter secundo regni domini nostri Ermünigildi regis quem persequitur genetor/ sus dom. Liuvigildus rex in cibitate Ispa. ducti aione...* La inscripción, fechada en 580, presenta el conflicto como una persecución de Leovigildo contra su hijo.

118. JOH. BICL. *Chron.* a. 580, 2. De los testimonios recogidos en GREG. TUR. *Hist. Franc.* VI, 18; 40 se desprende que la teología trinitaria leovigildiana reconocía la unión en una única *virtus* o poder de las tres personas de la Trinidad, pero rechazaba su consubstancialidad y seguía distinguiendo rangos entre ellas, en una línea próxima a los macedonios.

desvela, además, el alto grado de compromiso de la jerarquía eclesiástica del sur de la península con la causa de Hermenegildo, y su colusión con las autoridades imperiales. Durante su estancia en Constantinopla, entre los años 579 y 585, como apocrisario del papa Pelagio II, tuvo oportunidad de conocer en persona a Leandro de Sevilla, llegado a la corte imperial en calidad de embajador de Hermenegildo, para abogar «por la causa de la fe de los visigodos» (*pro causis fidei Wisigothorum*)¹¹⁹. A tenor de la intervención de tropas imperiales a favor de Hermenegildo en la guerra, se hace evidente que la misión de Leandro no se limitó a tratar exclusivamente aspectos religiosos¹²⁰.

Es posible que otras figuras destacadas de la jerarquía episcopal hayan prestado su apoyo a la rebelión. Es el caso de Masona, hijo de una familia de la nobleza goda convertida al catolicismo, que hacia 570 llegó a ser obispo de Mérida. Casi todo lo que sabemos sobre sus relaciones con Leovigildo procede de las *Vitas Patrum Emeritensium*, obra hagiográfica, compuesta en el siglo VII con objeto de reivindicar los derechos de la sede de Mérida frente al primado toledano¹²¹. Según se desprende del relato, en principio, el rey, deslumbrado por su fama de virtud y santidad, intentó persuadirle para que abrazase el arrianismo junto con su congregación, ofreciéndole regalos y privilegios¹²². Ante su manifiesto rechazo, Leovigildo nombró obispo arriano de Mérida a un goda llamado Sunna, que por decreto real obtuvo diversas basílicas, que hasta aquel momento habían obrado en manos de los católicos. Sunna solicitó al rey que otorgase también a la comunidad arriana la *cellae memoriae* de Santa Eulalia, principal basílica martirial de la ciudad y lugar de enterramiento de sus obispos. Leovigildo dispuso que una comisión, integrada en su mayoría por arrianos, examinase los derechos de ambas comunidades. Tras arduo

119. GREG. I *Ep.* V, 53a, EWALD, P.- HARTMANN L. M. (ed.), *MGH, Epist.*, I. Berlín, 1887. La noticia de la embajada de Leandro también se recoge en PAUL. DIAC. *Vit. Greg.* 8, MIGNE, J. P. (ed.), *PL*, 75, Paris, 1864.

120. GREG. I *Dial.* III, 31. Sobre la intervención de tropas imperiales en la contienda, véase GREG. TUR. *Hist. Franc.* V, 38; VI, 18; JOH. BICL. *Chron.* 584, 3.

121. 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. Citada en adelante como *VPE*.

122. *VPE*, V, IV, 1-7.

debate, los jueces se pronunciaron a favor de los católicos, que celebraron su victoria marchando en procesión triunfal hasta la basílica de la santa con Masona a la cabeza¹²³. Poco después, el obispo fue convocado ante la presencia del rey en Toledo y abandonó Mérida en medio del lamento de los fieles. Una vez en la corte, Leovigildo intentó de nuevo que aceptase al arrianismo; pero en vista de que Masona perseveraba en su fe, le ordenó que entregara la túnica de Santa Eulalia, para depositarla en una iglesia arriana de la ciudad. El obispo se negó a cumplir el mandato, por lo que fue condenado al exilio y confinado en un monasterio. Después de esto, el rey le reemplazó al frente de la comunidad católica de Mérida por un tal Nepopis, que ya era obispo de otra ciudad. Sin embargo, pasados tres años, el mismo soberano dispuso que volviese a Mérida, donde entró solemnemente, entre las aclamaciones y el alborozo del clero y el pueblo, que poco antes habían expulsado a Nepopis y sus partidarios¹²⁴.

La narración presenta numerosos datos de interés, que testimonian la resistencia de la antigua capital de la *diocesis Hispaniarum* a la autocracia y al centralismo de la monarquía toledana. El inicio del conflicto entre Masona y Leovigildo no es anterior a 582, cuando este último tomó Mérida de manos de Hermenegildo¹²⁵. E. A. Thompson sostiene que las actuaciones del rey deben enmarcarse en un programa de restauración de la iglesia arriana de Mérida, puesto en marcha tras su victoria. El hecho insólito de que, en una población que contaba con una fuerte presencia de godos, la comunidad arriana careciese de un obispo y de iglesias propias antes del nombramiento de Sunna, le lleva a proponer como razón más probable que, entre 579 y 582, Hermenegildo hubiese dispuesto la expulsión del clero y la entrega de sus basílicas a los católicos. Algo nada extraño a la vista de la actuación de Recaredo en 589, cuando se convirtió oficialmente al catolicismo¹²⁶. El desmantelamiento de la Iglesia arriana en las ciudades controladas por el príncipe explicaría que Leovigildo, después de la conquista de Mérida, proveyese un nuevo obispo, restituyendo a la comunidad aquellas basílicas que habían poseído antes de la guerra junto con sus privilegios.

123. VPE V, V, 1-4; 7-20.

124. VPE V, VI, 4-V, VII, 1; V, VIII, 5-17.

125. GREG, TUR. *Hist. Franc.* VI, 18. Las monedas acuñadas en la ceca de Mérida, que llevan las leyendas *Victor* y *Emerita Victoria*, conmemoran este acontecimiento, véase MILES, G. C.: *The Coinage of the Wisigoths of Spain, Leowigild to Achila II*. Nueva York, 1952, pp. 119, 194-196.

126. THOMPSON, E. A.: *op. cit.*, pp. 94-97.

La política religiosa de conversión al arrianismo, promovida por la corte toledana y facilitada por el Concilio de 580, se refleja en los episodios de las *Vitas*, que describen los esfuerzos de Leovigildo por conseguir que Masona aceptase la fórmula de fe oficial. Otros prelados nicenos, como Vicente de Zaragoza, ya lo habían hecho, o bien inducidos por el temor, o bien por los privilegios y dádivas¹²⁷. Estas conversiones y la postura resignada o acomodaticia de algunos obispos nicenos como Nepopis, dispuestos a plegarse a la voluntad del monarca, endurecieron la resistencia del sector más inflexible del episcopado católico, que siguiendo el ejemplo de hombres como Masona rechazó cualquier tipo de compromiso. También el relato de la túnica de Santa Eulalia encaja en el contexto político y religioso de la época. Según Gregorio de Tours, en 582, Ansovaldo y Domegiselo, embajadores del rey Chilperico de Neustria (561-585), le informaron, a su regreso de Hispania, de la caída de Mérida en manos de Leovigildo y de la devoción con que el rey veneraba las basílicas de los cristianos nicenos y los sepulcros de los mártires¹²⁸. La actitud reverente del monarca hacia el culto a las reliquias ayuda a comprender sus conflictivas relaciones con Masona, que rehusó entregarle la túnica de Santa Eulalia, para su traslado a una basílica arriana de Toledo. La firme resistencia del obispo constituye, en las *Vitas Patrum Emeritensium*, la única razón que explica su condena al exilio. Nada se dice sobre un posible apoyo a la causa de Hermenegildo o a la política religiosa desarrollada en Mérida bajo su dominio. Algo lógico, si se tiene en cuenta que en la obra se omite deliberadamente toda referencia al príncipe rebelde.

Cuando hacia 633-638 se llevó a cabo su primera redacción, Mérida era todavía 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 *cellae memoriae* de Santa Eulalia. El anónimo autor de las *Vitas*, cuyo propósito era reclamar para la sede emeritense un primado de honor, que a comienzos del siglo VII le disputaba Toledo¹²⁹, reescribió la historia local, haciendo del enfrentamiento de

127. ISID. *De Vir. Ill.* XXX, CODONER MERINO, C. (ed.): *El De Viris Illustribus de Isidoro de Sevilla*, Salamanca, 1964; ID. *Hist. Goth.* 50.

128. GREG. TUR. *Hist. Franc.* VI, 18.

129. La importancia creciente de Toledo, 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 (VIVES, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid, 1963, p. 51). 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

Masona con Leovigildo un conflicto religioso. Para ello, eludió toda referencia a la adhesión de la ciudad y sus gobernantes a la causa de Hermenegildo¹³⁰, tal vez aún arriano cuando se alzó contra su padre, y presentó a Masona como un confesor de la fe, víctima de la persecución de los herejes. De este modo, Mérida se erigía en centro de la ortodoxia nicena frente a un Toledo contaminado por el arrianismo. La disputa entre obispo y monarca por la túnica de Santa Eulalia, punto álgido de la narración, se convirtió así en un trasunto de la rivalidad por el primado entre ambas sedes, que en última instancia dependía del patrocinio de la mártir. Mérida, custodia de sus reliquias, se hacía merecedora de esa dignidad¹³¹.

Es posible que, tras la caída de la ciudad en manos del Leovigildo el año 582, las relaciones entre Masona y el monarca se planteasen en términos de confrontación teológica y doctrinal. Pero en el contexto de una guerra, en la que ambos bandos estaban haciendo uso de una intensa propaganda religiosa, la postura intransigente del obispo pudo interpretarse como un alineamiento con la causa rebelde. De hecho, su deposición y exilio fueron estrictamente personales. Leovigildo ni persiguió a los católicos de Mérida, ni desmanteló las estructuras de su iglesia. Antes bien, proveyó la cátedra con un nuevo obispo, que trasladó desde otra sede, posiblemente con la intención de integrar a la comunidad nicena en las redes de patrocinio de la monarquía toledana, a través de un hombre fiel a su persona. Si tal era la intención, resultó un fracaso, ya que el nombramiento de Nepopis provocó la ruptura de la unidad de la iglesia emeritense. Su elección era contraria a las disposiciones del canon 15 del Concilio de Nicea de 325, que establecía que un obispo no podía dejar la sede para la que había sido consagrado y trasladarse a otra¹³². De ahí, que

católica, la metrópoli de toda la Cartaginense (*Ibid.*, pp. 403-410). Tras la expulsión de los bizantinos en 624, el territorio recién conquistado quedó bajo la jurisdicción eclesiástica de Toledo. La culminación del proceso llegaría en 681, cuando el obispo de Toledo obtuvo del Concilio XII la facultad de consagrar en la ciudad regia a los obispos de todas las provincias, con permiso del rey (*Conc. Tol. XII.*, a. 681, 6; *Conc. Tol. XIII.*, a. 683, 9.). 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.

130. En su empeño por borrar toda huella de compromiso con el rebelde, el autor de las *Vitas* alteró incluso un fragmento extraído de GREG. *Dial.* III, 31: «*Recaredus rex non patrem perfidum, sed fratrem martyrem secutus, ab Ariana pravitate conversus, totam quoque Wisigothorum gentem ita ad veram perduxit fidem*, sustituyendo las palabras «*fratrem martyrem*» por «*Christum Dominum*» (VPE V, IX, 4).

131. COLLINS, R.: «Merida and Toledo: 550-585», ed. E. James: *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford, 1980, pp. 189-219.

132. *C. Nic. I*, a. 325, 15. Este canon fue renovado en concilios posteriores, véase *C. Ant.*, a. 341, 21.

la legitimidad del nuevo prelado se viese impugnada, desde el mismo momento en que llegó a Mérida. Una parte del clero y el pueblo, fiel a Masona, rehusó reconocerle como su obispo, oponiéndose formalmente a la provisión de Leovigildo. En cambio, otros fieles se mostraron dispuestos a someterse al gobierno de Nepopis, con lo que cuestionaron los derechos de Masona, ahora desterrado y confinado en un monasterio.

Esta pugna de legitimidades, la procedente de la elección de pueblo y la emanada de la voluntad del rey, hizo necesaria a la vuelta de Masona en 586 una entrada ceremonial, que reafirmase su posición y autoridad. Las *Vitas Patrum Emeritensium* contienen un largo pasaje, en el que se atribuye la decisión de Leovigildo de reponer a Masona en su sede a la intervención milagrosa de Santa Eulalia¹³³. Sin embargo, un poco más adelante, se señala que la iglesia de Mérida se hallaba dividida y enfrentada a causa de las discordias entre los partidarios de Masona y Nepopis¹³⁴. Es, pues, probable que la medida del rey obedeciese al deseo de poner fin al conflicto y restablecer el consenso. Cuando la noticia del retorno de Masona llegó a Mérida, los partidarios que tenía entre el clero y el pueblo expulsaron a Nepopis ignominiosamente de su cátedra, obligando también a sus fieles a abandonar la ciudad¹³⁵. Se trata de la ya conocida inversión del *adventus*, que en este caso pone en evidencia la falta de legitimidad de un prelado y precede a la entrada solemne del obispo legítimo.

Masona regresó a Mérida en compañía de un gran séquito¹³⁶, marchando en procesión triunfal por la vía más importante de acceso a la ciudad, entre muestras de entusiasmo del pueblo, que había salido a recibirle¹³⁷. Antes de franquear los muros, 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 se aprestaban a abandonar la ciudad con el tesoro episcopal. Tras recobrar siervos y riquezas, Masona entró en la basílica, donde efectuó las preces acostumbradas, solicitando el auxilio de

133. VPE V, VIII, 1-7.

134. VPE V, VIII, 10-11: «*Ipse videlicet Nepopis infeliciter ab omni clero vel populo pulsus ab Emerita ad civitatem suam festinus porrexit, ac ne eum vir Dei Massona in sua Ecclesia inveniret, et cum omni ignominia pelleret, quantocius egredi festinavit cumque prior ipse cum paucis sociis fugeret, post ipsum cuncti ad eum pertinentes urbe ignominiose egressi, dispersi conturbatique, ac per diversa palantes ad propiam tendebant civitatem*».

135. VPE V, VIII, 8-10.

136. VPE V, VIII, 8: «*Debinc cum maximo comitatu de loco quo religatus fuerat ad urbem Emeritensem reuersus est*».

137. VPE V, VIII, 12: «*Quumque hec agerentur, nutu Dei meritisque sancte Eolalie contigit eodem die subito sanctum Masonam cum infinita multitudine per ipsam viam regredi ad Emeritam ciuitatem, per quam plaustra rebus eius bonusta properabant*».

la santa patrona¹³⁸. A continuación, atravesó las puertas de la ciudad, para marchar hacia el palacio episcopal, en medio de los clamores de bienvenida del pueblo, que le recibió como su legítimo gobernante¹³⁹. La entrada ritual del obispo, rodeado del clero y el pueblo, constituía la expresión más acabada del *consensus universorum*, marco de convivencia pacífica, que se fundaba en el pacto alcanzado por los grupos dominantes en la sociedad y que garantizaba la unidad de la Iglesia. Los tesoros, que Masona portaba en su cortejo, operaban como símbolo de la recuperación de su autoridad patronal y del restablecimiento del orden legítimo, con el que regresaban el buen gobierno y la prosperidad. Asoma aquí el viejo tema de la *renovatio saeculi*, tan a menudo empleado por los panegiristas imperiales, y que ahora se adapta a la Iglesia. Bajo el patrocinio de Masona, los enfermos reciben de nuevo los cuidados oportunos, los oprimidos obtienen justicia y los pobres alimentos. El beneplácito divino, que sanciona la legitimidad de su gobierno, se manifiesta en el alejamiento de las penurias, las epidemias y las revueltas urbanas, consideradas en la época como expresión de la ira divina por los pecados del pueblo y sus gobernantes¹⁴⁰.

El relato del *adventus* de Masona se asemeja bastante a la descripción del regreso a África en 523 del obispo Fulgencio de Ruspe, después de un largo exilio en Cerdeña, impuesto por el rey vándalo Trasamundo (496-523), a causa de su oposición a la política religiosa oficial. Nacido hacia 467 en el seno de una noble familia de Telepte, en la provincia de *Byzacena*, Fulgencio recibió una esmerada formación, tanto en las letras griegas como en las latinas, que le permitió ocupar el cargo de procurador de los impuestos provinciales, antes de consagrarse a la vida monacal. Llegó a ser abad y, más tarde, fue ordenado presbítero, siendo elegido el 502 obispo de Ruspe. Seis años después, el rey Trasamundo, celoso arriano, le desterró a Cerdeña junto con otros cincuenta y nueve preladados de la *Byzacena*, por haber quebrantado la prohibición de elegir nuevos obispos católicos. Pasado algún tiempo, se le permitió regresar a Cartago, pero su predicación en defensa del credo niceno le condujo de nuevo al

138. VPE V, VIII, 12-17.

139. VPE V, VIII, 17-18: «*Exultans in Domino, exultantibus uniuersis, urbem ingressus est. Ita nimirum ecclesia Emeretensis exultans summa cum iucunditate suum gubernatorem recepit*».

140. VPE V, VIII, 19: «*Gaudebant enim quod repperisset egrotus medellam, solacium quod inuenisset oppressus, alimentum quod non deeset egeno. Quid multa? Reddita sunt a Domino Emeretensi ecclesie copiosa suffragia, nam calamitatum penurias et crebras pestilentie clades insolentesque totius urbis procellas sancti uiri presentia Domino miserante suspendit, quas indubie remoto pastore causa eius absentie pressit*».

exilio. Muerto Trasamundo en 523, su sucesor, Hilderico, permitió que todos los clérigos desterrados volviesen a África. Fulgencio tuvo un gran recibimiento al regresar a Cartago, reiterado en varias ocasiones a lo largo del camino a Ruspe, donde permaneció hasta su muerte en enero de 533. La narración de este *adventus* se recoge en la *Vita Fulgentii*, obra compuesta hacia 535 y cuya disputada autoría se atribuye al diácono Ferrando de Cartago¹⁴¹.

Al igual que Masona, el obispo Fulgencio y sus colegas son saludados como vencedores al regreso del exilio. En este caso, el *occursus* tiene lugar en dos fases. La primera se desarrolla en el puerto de Cartago, al que acude todo el pueblo para presenciar su desembarco. Y la segunda en las calles, por las que transita el cortejo hasta la basílica de San Agileo, donde aguarda el obispo Bonifacio. La comitiva adquiere, en su trayecto, el aspecto de la pompa triunfal, con el pueblo siguiendo a pie a los confesores¹⁴². A esta imagen victoriosa se incorpora, además, el tema clásico de la *renovatio saeculi* convertido en *renovatio ecclesiae*. Fulgencio, que, al partir hacia el exilio, había dejado una Iglesia, golpeada por la violencia de la persecución, contempla ahora su resurgimiento¹⁴³. Durante la marcha del cortejo hacia la basílica de San Agileo, estalla una tormenta y varios notables se apresuran a extender sus mantos sobre la cabeza de obispo, para protegerlo del aguacero, «siguiendo el ejemplo de aquellos que, como dice el Evangelio, extendieron sus vestimentas sobre el camino, cuando en el pasado vino el Salvador a Jerusalén a lomos de un asno»¹⁴⁴. Esta referencia, todo un tópico del género, vuelve a aparecer un poco más adelante, cuando se recuerda que, a lo largo del camino de Cartago a Ruspe, salieron al encuentro de Fulgencio muchedumbres alborozadas, portando lámparas, cirios y ramos¹⁴⁵. En cada iglesia, que encontraba

141. FERRAND. *Vit. Fulg.* XXIX, MIGNE, J. P. (ed.), *PL*, 65, Paris, 1847.

142. *Ibid.* XXIX, 56: «*Ad Sancti quippe Agilei basilicam sequens populus et praecedens, confessorum beatorum triumphum nobilem celebrabat.*»

143. *Ibid.*, XXIX: *Reversus est Carthaginem cum omnibus consacerdotibus, unde solus exierat. Invenit laetos, quos relinquerat maestos. Invenit nimia exultatione fevuentes, quos reliquerat persecutionis uiolentiam sufferentes. Invenit habentes spiritelem patrem, quos reliquerat dolentes viduatam Ecclesiam matrem. Invenit expectantes se cum gaudio, quos reliquerat gementes in taedio.*

144. *Ibid.*, XXIX, 56: «*Imitatores eorum effecti qui, prioribus temporibus, Salvatori super pullum asinae consedenti et Hierosolymam venienti, vestimenta sua, sicut Evangelium loquitur, in uia sternebant. Tale quippe aliquid et isti faciebant, qui propriis indumentis beati Fulgentii nudum caput unanimiter protegebant.*»

145. *Ibid.*, XXIX, 57: «*Per omnes prolixi itineris vias gaudia maiora reperiens, In occursum suum populis undique tendentibus cum lucernis et lampadibus et arborum frondibus.*»

a su paso, le recibía el obispo, acompañado de los fieles. A través de esta renovación del *occursus* se ponía de manifiesto el *consensus* de las poblaciones de toda la provincia de *Byzacena*, que retornaban a la paz y a la unidad de la fe¹⁴⁶. La figura de Fulgencio adquiere dimensiones heroicas, como restaurador de la Iglesia católica africana¹⁴⁷.

Aunque no puede establecerse una dependencia directa entre el relato del *adventus* de Masona y el de Fulgencio¹⁴⁸, las concomitancias existentes son notables. Ambos protagonistas se muestran tenaces defensores de la fe nicena, ambos sufren persecución a manos de reyes arrianos, y ambos han de restablecer una concordia, rota por las divisiones confesionales y los conflictos entre lealtades enfrentadas. En el caso de Mérida, como en el de otras ciudades del sur de la península, la aristocracia local y el episcopado católico parecen haber seguido a Hermenegildo, no tanto por afinidad con su causa, sino esperando encontrar en él un rey, al que pudiesen utilizar como instrumento, para oponerse a la autocracia de Leovigildo y al centralismo toledano¹⁴⁹. Razones que, en principio, debieron compartir los godos arrianos de la zona. Sin embargo, la intervención primero de Hermenegildo, desmantelando las estructuras eclesiales arrianas, y más tarde la de su padre Leovigildo restableciéndolas, contribuyó a definir las fronteras de una minoría favorable a la política religiosa del monarca toledano y, por consiguiente, fiel a su soberanía. A esta división, vino a sumarse la fractura de la comunidad nicena. Integrada por elementos hispanorromanos, bizantinos y godos, había permanecido unida hasta la caída de Mérida en manos de Leovigildo el año 582. Pero el destierro de Masona provocó su escisión. Un grupo, integrado por aquellos que encontraban ventajas en la paz, cerró filas en torno a Nepopis, el nuevo obispo católico designado por Leovigildo, mostrando así su disposición a someterse a la autocracia regia. Otro, en cambio, permaneció leal a Masona y rechazó la legitimidad del nuevo obispo, impuesto por el rey contra los cánones de Nicea, en un acto de resistencia a la intervención de la autocracia regia en el gobierno de la iglesia emeritense.

146. *Ibid.*, XXIX, 57: «*Per omnes Ecclesias tanquam propius episcopus suscipiebatur, et sic de reditu eius omnis Byzacena provincia velut plebs una gaudebat*».

147. DUFRAIGNE, P.: *op. cit.*, pp. 277-280.

148. DÍAZ Y DÍAZ, M.: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona, 1976, pp. 40; 111, confirma la presencia de las principales obras de Fulgencio de Ruspe, muchas de ellas tratados polémicos contra el arrianismo, en las bibliotecas eclesiásticas de la Hispania visigoda. Su enorme prestigio puede medirse por la extensión de la entrada que le dedica ISID. *De vir*, III, XIV. Sin embargo, no es tan seguro que la *Vita Fulgentii*, atribuida al diácono Ferrando de Cartago, tuviese la misma difusión.

149. COLLINS, R.: *op. cit.*, pp. 216-218.

Cuando Masona regresó a su sede en 586, la guerra, causante de estas rupturas, había concluido. El conflicto se había resuelto por la vía militar. Apenas unos meses después de la caída de Mérida, Leovigildo se dirigió a Sevilla, la puso sitio y, a comienzos del verano de 583, la ocupó por la fuerza de las armas¹⁵⁰. Hermenegildo, huyó a Córdoba, donde aún resistió durante casi un año con el apoyo militar del emperador Mauricio (582-602). Finalmente, en 584, Leovigildo compró la retirada de los imperiales, que tenían problemas para recibir refuerzos, a cambio de 30.000 sueldos. Poco después, capturó la ciudad. Viendo su causa perdida, Hermenegildo buscó asilo en una basílica en las afueras de Córdoba, donde recibió la visita de su hermano Recaredo, que le convenció para que se entregase. En actitud suplicante se presentó ante su padre, quien tras despojarle de sus vestiduras regias le condujo a Toledo, para que figurase como prisionero en el cortejo triunfal, con que hizo su entrada en la ciudad. Luego lo envió al destierro, primero a Valencia y más tarde a Tarragona¹⁵¹, ciudad ésta en la que durante la Pascua de 585 fue decapitado por un godo llamado Sisberto, siguiendo probablemente órdenes de Leovigildo y con conocimiento de Recaredo¹⁵².

Durante los tres años que Masona pasó en el destierro, Mérida se vio agitada por revueltas urbanas y luchas entre facciones. Del dictamen final de Leovigildo, favorable al regreso del obispo, se desprende que los desórdenes en el seno de la comunidad nicena escapaban al control de Nepopis, incapaz de alcanzar un consenso, y que la facción de Masona era, de hecho, la más fuerte e influyente. Sin embargo, el rey sólo permitió su retorno después de la ejecución de Hermenegildo. Con los ritos públicos del *adventus praesulis* se escenificó el restablecimiento del *consensus universorum*, y la inauguración de una era de paz. Pocas semanas después, fallecía Leovigildo en Toledo. Le sucedió su hijo Recaredo (586-601), que se convirtió al catolicismo en el primer año de su reinado¹⁵³.

150. IOH, BICL. *Chron.* a. 583, 1; 584, 1; 3; ISID. *Hist. Goth.* 49; 91.

151. GREG. TUR. *Hist. Franc.* V, 38; VI, 43; IOH, BICL. *Chron.* a. 584, 3. La princesa Ingundis, esposa de Hermenegildo, y el hijo de ambos, Atanagildo, quedaron en manos de los imperiales y fueron enviados a Constantinopla, véase GREG. TUR. *Hist. Franc.* V, 38; VI, 43, VIII, 18; 21; 28. Ingundis murió en el viaje (tal vez en Sicilia, como asegura PAUL DIAC. *Hist. Lang.* III, 21, o en el norte de África, según GREG. TUR. *Hist. Franc.* VIII, 28), prolongando con ello las tensiones entre el reino visigodo y el reino de Austrasia. El rastro de Atanagildo se pierde en Constantinopla. Pese a la insistencia de su abuela Brunequilda y de su tío Childeberto II, que en 584 solicitaron su envío a la Galia, el emperador Mauricio no parece haberles complacido, véase *Ep. Austr.* 26-29, GUNDLACH, W. (ed.), *MGH, Epist.*, III, Berlín, 1892.

152. GREG. I, *Dial.* III, 31; IOH. BICL. *Chron.* a. 585, 3.

153. IOH. BICL. *Chron.* a. 586, 2; 587, 5; ISID. *Hist. Goth.* 52-53.

Desde un principio, el nuevo soberano se mostró dispuesto a alcanzar un compromiso con la jerarquía eclesiástica que gobernaba las ciudades del sur, dañadas recientemente por la guerra civil. Obispos de la talla de Leandro de Sevilla o Masona de Mérida desempeñarían, en los años venideros, un papel de primer orden en la construcción del Estado católico. Proceso complejo, marcado por la remoción de la memoria de acontecimientos recientes, que resultaba bastante difícil conciliar con los orígenes de la nueva monarquía. Como señala E. A. Thompson¹⁵⁴, tras la conversión de Recaredo, era imposible admitir que Hermenegildo, líder de una rebelión contra su padre y rey legítimo, apoyada por el Imperio romano de Oriente, hubiese sido el primer miembro de la realeza goda en abrazar el catolicismo, y mucho menos atribuirle, a la manera del papa Gregorio, la condición de mártir y campeón de la causa nicena. Además, estaba la espinosa cuestión de cómo explicar el papel desempeñado por Recaredo en todo este asunto. Nadie ignoraba que había permanecido fiel al arrianismo hasta la desaparición de su padre, combatiendo durante la guerra contra un hermano ya católico¹⁵⁵. Incluso en círculos cortesanos, debía conocerse bastante bien su implicación en la muerte de Hermenegildo, de la que había extraído el máximo provecho, al convertirse en el único heredero de la corona¹⁵⁶. Ante tales dificultades, los cronistas y escritores hispanos optaron por ocultar la conversión de Hermenegildo y el compromiso de la jerarquía católica con su causa, incidiendo en el carácter tiránico de la misma y en los aspectos estrictamente militares de la guerra. Como resultado, la figura de Recaredo salió reforzada, convirtiéndose en el verdadero artífice de la conversión del pueblo goda y el fundador del reino católico de Toledo.

TIEMPO, MEMORIA Y RITUALES DE PODER

Durante la Antigüedad tardía coexistieron distintas formas de apreciar y entender el tiempo. Para la élite gobernante —emperadores, altos oficiales del ejército, burócratas y magistrados urbanos—, los hechos

154. THOMPSON, E. A.: *op. cit.*, pp. 92-94.

155. GREG. TUR. *Hist. Franc.* V, 38.

156. Según GREG. TUR. *Hist. Franc.* V, 40, Childeberto II de Austrasia organizó una campaña para rescatar a su cuñado Hermenegildo, estableciendo una alianza con Gontrán I de Borgoña. En la primavera de 585 el ejército franco invadió la Galia Narbonense, con el propósito de marchar sobre Tarragona, donde se hallaba confinado el príncipe. Su ejecución pudo responder a la necesidad de evitar una revuelta, que consiguiese liberarle con apoyo franco. JOH. BICL. *Chron* a. 585, 4, coloca a Recaredo cerca de la escena de la ejecución.

contingentes seguían revistiendo importancia. En cambio, para la mayoría de los habitantes de las ciudades y, sobre todo, para los campesinos, tanto libres como esclavos, el tiempo era una reiteración cíclica de acontecimientos. La vida de las poblaciones mediterráneas, ajena a los cambios que se estaban produciendo, continuó regulándose por el calendario civil y litúrgico, así como por los ritmos estacionales de la producción agraria. Como fruto de la cristianización del Estado, a fines del siglo IV, se adoptaron medidas legales, a fin de armonizar el año civil con el litúrgico. En 389, Teodosio I llevó a cabo una primera reforma del calendario, que declaraba 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 reinantes¹⁵⁷. Dos años después, prohibió los cultos tradicionales¹⁵⁸, y en 395 abolió el antiguo calendario pagano¹⁵⁹.

Este cambio supuso la ruptura de uno de los vínculos más poderosos que unían al mundo romano con su pasado. En adelante, el Imperio y los reinos bárbaros que le sucedieron en Occidente tendrían un calendario uniforme, adecuado a las necesidades de una sociedad universal, y basado en las fiestas de la Iglesia cristiana¹⁶⁰. Sin embargo, ni la prohibición de los ritos paganos, ni la observancia oficial de determinadas fiestas del calendario cristiano, supuso la eliminación inmediata de las manifestaciones públicas asociadas a las fiestas tradicionales en honor de los dioses, como los espectáculos públicos. Paganos o cristianos, los magistrados continuaron organizándolos¹⁶¹. Inocencio I (401-417) lamenta en una carta dirigida a los obispos, reunidos en el I Concilio de Toledo del año 400, que en Hispania se haya otorgado la dignidad episcopal a antiguos magistrados,

157. *CTb.* II, 8, 19.

158. *CTb.* XVI, 10, 12.

159. *CTb.* II, 8, 22.

160. A comienzos del siglo VI, el rey visigodo Alarico II ratificó el empleo del calendario teodosiano (*Brev.* II, 8, 2-3, a. 506). Únicamente suprimió la festividad del 1 de enero y los aniversarios de Roma y Constantinopla. En cambio, mantuvo la celebración del cumpleaños del príncipe y la celebración 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 adoptadas un siglo atrás por Arcadio y Honorio, véase *CTb.* II, 8, 24, a. 405.

161. *CTb.* XVI, 10, 3, a. 342; XII, 1, 145, a. 395; XVI, 10, 17, a. 399.

que habían ofrecido al pueblo juegos y espectáculos circenses¹⁶². Mientras éstos sobrevivieron, en Occidente el calendario cristiano coexistió con el pagano. La transición de uno a otro fue lenta y estuvo jalonada por diferencias locales, sociales e incluso generacionales.

Aunque la observancia dominical y las fiestas de Pascua, establecidas por las leyes, eran comunes en todo el Imperio, con el paso del tiempo cada iglesia 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, señalando períodos de ayuno, seguidos de festividades religiosas, y vigiliias con ocasión de las grandes celebraciones del año litúrgico y el natalicio de los santos locales¹⁶³. Aunque esta nueva sacralización del tiempo otorgó al cristianismo un marcado carácter público, no logró que los fieles modificasen su concepción del tiempo. Cesáreo, obispo de Arlés de 501 a 542, constata en sus sermones cómo la vida de esta importante ciudad de la Galia se hallaba aún bajo el influjo del paganismo, entendiendo por tal un conjunto de hábitos y costumbres sacrílegas, introducidas en la Iglesia por los propios fieles. La mayoría de ellos participaba de una concepción orgánica del tiempo, marcada por la sucesión de las estaciones y los ciclos reproductivos de plantas y animales. Muy distante de la del propio Cesáreo y otros eclesiásticos de la época, para quienes el universo natural no tenía vida propia fuera de la voluntad divina, por la que había sido creado¹⁶⁴.

Para los obispos e intelectuales cristianos el tiempo había dado comienzo con la Creación y debía concluir con la segunda venida de Cristo. Entre estos dos polos fluía la historia del hombre. Una perspectiva renovadora, cuya difusión marcó el tránsito de la historiografía antigua a la del medievo. En el devenir de los siglos, se otorgaba una posición central a la muerte y resurrección de Jesús, a través de cuya providencia la humanidad caída alcanzaría la gracia de la salvación con el auxilio de la Iglesia. La llegada del fin de los tiempos y el inicio del reinado de mil años de Cristo, profetizado en el *Apocalipsis*, generaba profunda ansiedad en algunos círculos cristianos, siempre anuentes a calcular la fecha exacta en que se produciría. Esta especulación aportó un fundamento teórico a los movimientos milenaristas populares, que proliferaron en tiempos de crisis. Pensadores y eruditos de la talla de

162. INOC. I *Ep.* III.4, ed. J. P. Migne, *PL*, 20, París, 1864.

163. GREG. TUR. *Hist. Franc.* X.31.6.

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

Eusebio de Cesarea, Jerónimo de Estridón o Agustín de Hipona intentaron combatirlos con escaso éxito¹⁶⁵.

Precisamente a este último se debe la reflexión más profunda, realizada en el siglo V, sobre el tiempo y su percepción. Influido por el platonismo, Agustín sostuvo que las ideas de mundo material y tiempo son indisociables y necesarias, caracterizándose este último por el cambio, en contraposición a la eternidad, donde no hay mutación alguna¹⁶⁶. Sin embargo, se opuso a las teorías cíclicas de la historia, defendidas por muchos filósofos de la Antigüedad, para los que, en la naturaleza, las cosas, después de completar un ciclo secular determinado, vuelven a existir y a repetirse en el mismo orden y de la misma forma¹⁶⁷. Rechazó también las especulaciones aristotélicas, que asociaban el tiempo a las revoluciones de los cuerpos celestes, e hizo de la capacidad de la mente humana para retener la impresión, que deja el paso de los acontecimientos, la base de la medida del tiempo. A su juicio, la mente poseía la facultad de adentrarse en el futuro mediante la previsión y en el pasado a través de la memoria. Aunque admitió el convencionalismo gramatical de los tres tiempos verbales, pasado, presente y futuro, negó su existencia en el plano real, puesto que «el pasado, por una parte, ya no existe, y el futuro, por otra, todavía tampoco»¹⁶⁸. Para Agustín todo giraba en torno al presente, de ahí que considerase más apropiado hablar de «memoria presente de los hechos pasados, contemplación presente de los presentes y espera presente de los futuros»¹⁶⁹. El tiempo de la historia pasaba así a un segundo plano respecto al de la memoria, construido sobre las impresiones subjetivas de la mente humana.

En el transcurso del siglo V, los obispos, investidos de competencias hasta entonces privativas de las curias municipales, impulsaron la cristianización de la topografía urbana. Bajo su protección, se construyeron nuevas basílicas o se ampliaron las antiguas, al tiempo que en sus alrededores aparecían monasterios y viviendas, configurando pequeños núcleos de población denominados *suburbia*. En estos nuevos espacios sagrados, se congregaba cada año el pueblo en torno a su obispo, para celebrar el

165. FUENTES HINOJO, P.: «La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (Siglos II al V)», *Studia Historia, Historia Antigua*, 27, 2009, pp. 73-102.

166. AUG. *De Civ. Dei* XI, 5-6, SANTAMARTA DEL RÍO, S. - FUERTES LANERO, M. (ed. y trad, esp.), BAC, Madrid, 1988.

167. *Ibid.*, XII, 13.

168. AUG. *Conf.* XI.14; 20.

169. *Ibid.*, XI.26.

dies natalis o aniversario de la deposición del cuerpo del santo. Basílicas y liturgia contribuyeron a definir y consolidar un nuevo modelo de relaciones sociales. Disgregadas las estructuras políticas del Imperio de Occidente, las comunidades urbanas reconstruyeron su cohesión alrededor del obispo, cuya autoridad derivaba de la relación privilegiada que mantenía con los santos. Como antiguos miembros de la comunidad local, se suponía que continuaban orando por sus conciudadanos en el más allá. Para referirse a ellos se empleaba el término *patroni*, ya que se imaginaba que ejercían su influencia y poder en la corte celestial del mismo modo que los obispos y patronos de la ciudad lo hacían en la corte imperial o en la de los reyes bárbaros¹⁷⁰. 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*¹⁷¹.

Protegida por las *virtutes* o capacidades milagrosas de sus santos, la ciudad de la Antigüedad tardía se transformó en un gran escenario ceremonial, donde el obispo, a través de una serie de oraciones y gestos prefijados, hacía ostensible el poder de la Iglesia y las expectativas de salvación de la comunidad que regía. Los aniversarios de los mártires, que jalonaban el curso del año con sus solemnidades, y las celebraciones de Pascua, brindaban a los gobernantes eclesiásticos diversas oportunidades de reafirmar su legitimidad y capacidad de patrocinio mediante magníficos rituales públicos¹⁷². También los actos relacionados con la vida del obispo —elección, consagración, fundaciones y donaciones piadosas, entierro—, pautaban el ritmo de la vida urbana con rituales públicos, que tenían por objeto renovar la legitimidad de su gobierno y reforzar el *consensus universorum*. Pocos actos ceremoniales tuvieron tanta repercusión en la conformación de la memoria de las comunidades urbanas de los siglos IV al VI como el *adventus* del obispo. Crónicas, panegíricos, epístolas, libelos, vidas de santos, poemas e informes oficiales, evocan la recepción ritual de los gobernantes eclesiásticos y guardan constancia precisa del lugar y día en que se produjo el evento. A menudo, se observa la tendencia a cristianizar antiguos tópicos del género, mediante alusiones a la entrada de Cristo en Jerusalén o a otros episodios y personajes del Nuevo

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

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

172. Sobre los cortejos procesionales organizados en la Mérida de los siglos VI y VII con motivo de las fiestas de Pascua, véase VPE V, 3, 12.

Testamento. También abunda la reiteración de elementos narrativos, debido al carácter constante de los gestos y fórmulas que constituían el ritual, así como al influjo de una poderosa tradición retórica. El *adventus* del obispo no sólo actuó como instrumento de propaganda, que permitía medir la fama y popularidad de los dignatarios eclesiásticos, sino ante todo como un sistema protocolario de legitimación de su poder temporal. El *occursus* o recepción del obispo por un grupo de ciudadanos, con sus magistrados a la cabeza, expresaba el *consensus universorum*, que la mayor parte de las teorías del poder, elaboradas en el mundo grecorromano, creía indispensable para otorgar pleno reconocimiento a cualquier gobernante. Sin embargo, en ocasiones la ceremonia del *adventus* podía operar como un arma poderosa, en manos de quienes se oponían al gobierno de un prelado o a una doctrina. Así se explica la frecuencia con que se dispensó este honor en situaciones de conflicto.

A menudo, se pasa por alto el papel que desempeñaron las ceremonias de poder en las ciudades de la Antigüedad tardía. El obispo, por lo general, no contaba con tropas regulares para imponer su autoridad. Es cierto que en algunas grandes sedes, disponía de una especie de guardia, formada por uno de los grados inferiores del clero, los *fossores*¹⁷³ en el caso de Roma o los *parabolanoi*¹⁷⁴ en el de Alejandría y Constantinopla. Dámaso en su lucha contra Ursino apeló a este cuerpo, al que se sumaron partidas de gladiadores y aurigas, reclutadas al efecto, para imponerse a su rival. Pero, lo habitual era que el éxito del gobierno del obispo dependiese de su capacidad para lograr el consenso y la colaboración de los notables y la población local. Al obsequiarle con el honor del *adventus*, la comunidad manifestaba abiertamente su disposición a cooperar con él, en tanto y cuanto representante legítimo de Cristo. El *occursus*, la procesión ceremonial que recorría las calles, los oficios litúrgicos y los banquetes públicos, constituían una puesta en escena de ese reconocimiento de la autoridad del obispo. Éste, por su parte, afirmaba en el curso de la

173. *Coll. Avell.* 1, 7,

174. Su nombre significa «los que exponen el alma». Deriva de la forma verbal griega *paraboleuesthai* (jugarse la vida o exponer el alma), ya que originalmente se dedicaban a cuidar enfermos contagiosos y a enterrar muertos. Con el tiempo, asumieron funciones de custodia, como cuerpo de guardia del obispo de Alejandría. Se les incluía entre los miembros del clero y disfrutaban de sus privilegios e inmunidades. Eran elegidos por el obispo y estaban siempre a sus órdenes, aunque el prefecto de Egipto tenía derecho a supervisarlos. Teodosio II limitó su número a 500 hombres, *Cf. CTb*, XVI, 2, 42, a. 416. Dos años después, promulgó una nueva ley, incrementándolo hasta 600, *cf. CTb*, XVI, 2, 43, a. 418. En Constantinopla, los efectivos se fijaron en 950 hombres, según el *CJI*, 2, 4, a. 409.

ceremonia su determinación a gobernar la ciudad conforme a la costumbre establecida, respetando las prerrogativas del clero y de los notables.

Los historiadores cristianos, en su mayoría eclesiásticos, que reescribieron la historia de las ciudades del Mediterráneo en la Antigüedad tardía, abandonaron los antiguos mitos fundacionales grecorromanos, para tomar como punto de partida la creación de sus correspondientes iglesias. De este modo, el pasado de la ciudad comenzó a identificarse con el de sus gobernantes religiosos, que a modo de eslabones de una cadena, debían sucederse desde la época de los apóstoles hasta el día del Juicio Final. Cada año y bajo el gobierno de cada obispo se repetían los mismos actos ceremoniales, procedimiento que tendía anular el tiempo histórico y avanzar hacia la representación de la eternidad. Para los jerarcas de la Iglesia que gobernaban las ciudades del Occidente postimperial, el tiempo del acontecer llegó a tener escaso o nulo valor frente al tiempo inmutable de lo sagrado. Ese tiempo, al que se substruía el cambio, y que sólo tenía valor como reiteración de unas mismas palabras y gestos rituales, generaba una profunda sensación de confianza en los ciudadanos. Desde la perspectiva de esa intemporalidad que presidía la representación del tiempo sagrado, el obispo era el gobernante de su ciudad por precepto divino. Perteneía, desde el mismo momento de su consagración, a una historia de la eternidad, plasmada en las imágenes hieráticas de frescos y mosaicos, que le situaba cerca del trono del cordero en el día de su advenimiento.