

CONFLICTO ENTRE LA AUTORIDAD Y EL HOMBRE SANTO. HACIA EL CONTROL OFICIAL DEL *PATRONATUS CAELESTIS* EN LA HISPANIA VISIGODA

Santiago Castellanos *

RESUMEN: La capitalización episcopal del culto de los santos es un fenómeno bien conocido durante la Antigüedad tardía. Sin embargo, existieron algunos conflictos especialmente en vida de los hombres santos. Este artículo trata de mostrar los principales casos en la Hispania visigoda: el hombre santo aparece en ocasiones enfrentado a la autoridad (reyes y obispos). En cualquier caso, el patronatus caelestis terminará en buena parte bajo el control de los grupos dirigentes. Interesa aquí únicamente el conflicto en vida del hombre santo como paso inicial en el proceso de capitalización.

ABSTRACT: The episcopal capitalization of the cult of the saints is a well-known phenomenon during Late Antiquity. However, there were some conflicts during holy men's lifetime. This paper purposes to analyze principal cases in Visigothic Spain: sometimes holy man is faced up to authority (kings and bishops). In any case patronatus caelestis will end in large measure under control of leaderships. We are interested here in conflict during holy men's lifetime as initial step in the process of capitalization.

El *patronatus caelestis* es uno de los elementos de mayor trascendencia en las sociedades tardoantiguas. Del mismo modo que el *dominus* había pasado a

* Universidad de La Rioja. Este trabajo ha contado con una Beca FPI. de Fundación Cajarioja.

convertirse en muchas ocasiones en *patronus*¹, con una red de dependencias humanas más o menos considerable a su alrededor, la esfera ideológica, espiritual y religiosa asistía a fenómenos similares². Los *hombres santos* ejercen, a partir de la difusión del culto a los mártires, una mediación entre la comunidad y la divinidad³. Junto a ello, otorgan *unanimitas* al grupo, y precisamente por ello constituyen un elemento de cohesión y de control social para quienes consiguen capitalizar el proceso. Son las aristocracias y, especialmente su vertiente episcopal, los aglutinadores del culto a los santos y su difusión⁴.

Sin embargo, cabe preguntarse si hubo casos de conflicto, propios de cualquier proceso de consolidación. En la Hispania visigoda contamos con datos para conocer la capitalización por parte de los grupos dirigentes de lo que los *hombres santos* representaban. Se trata de un campo de estudio apenas iniciado para la Hispania tardoantigua. Con todo, no es el tema de este trabajo⁵. Nos interesa aquí preguntarnos por el proceso, pero *en vida* de los *hombres santos*. Las fuentes hagiográficas proporcionan indicios de fricción entre los propios *hombres santos* y la autoridad⁶.

Nuestra atención hacia tales conflictos se debe al interés que presentan como escollo a superar por los grupos dirigentes oficiales por controlar su carisma entre la comunidad. Las dificultades serán momentáneas para los poderosos, pues una vez desaparecidos los *hombres santos* apenas tienen dificultad para capitalizar su culto y, en definitiva, adherirse al poder de cohesión y referencia que en la comunidad gozan los *patroni caelestes*.

A comienzos de los años ochenta del siglo VI conocemos la disputa que mantienen el monarca Leovigildo y Masona, obispo de Mérida. La iglesia emeritense sobresalía desde el punto de vista patrimonial, aspecto que sin duda la convertía en una entidad de notable interés para un soberano emprendedor como Leovigildo⁷. Por otro lado, es Masona un excelente ejemplo de liderato

1. Proceso perfectamente sintetizado por HÄHN, 1968: 273 ss. Véase también el desarrollo a cargo de KRAUSE, 1987.

2. Se trata de estudiar la importancia del *patronatus caelestis*, no de explicar el culto de los santos sólo a través de tal fenómeno. En este sentido son interesantes las puntualizaciones de FONTAINE, 1982.

3. Mediación en la que influye el intimismo que se desarrolla con especial incidencia a partir del siglo II, cobrando gran protagonismo la idea de *prósopon*, cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1991.

4. Remito a los trabajos de BROWN, 1971, 1982, 1983, 1992, 1995, 1996; MARKUS, 1990; VAN DAM, 1993; ANDERSON, 1994; BOWERSOCK, 1995.

5. Nos hemos ocupado del tema, con carácter concreto, en CASTELLANOS, 1994a.

6. Las ediciones manejadas son las siguientes: *-Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium (VPE)*: MAYA SÁNCHEZ, 1992; *-Vitae Sancti Aemiliani (VSE)*: VÁZQUEZ DE PARGA, 1943; OROZ, 1978; -escritos de Valerio del Bierzo: AHERNE, 1949; *-Vita Fructuosi*: DÍAZ Y DÍAZ, 1974. Véase una síntesis sobre la hagiografía hispanovisigoda en DÍAZ Y DÍAZ, 1981.

7. Sobre el patrimonio de la iglesia emeritense *vid.* la reciente aportación de DÍAZ, 1995. En general, sobre la sociedad emeritense y lusitana *vid.* GARCÍA IGLESIAS, 1974; SÁNCHEZ SALOR, 1975; COLLINS, 1980; GARCÍA MORENO, 1982; DÍAZ, 1992-93; PÉREZ SÁNCHEZ, 1992-93.

local, probablemente también provincial, en un ámbito urbano con amplia vinculación a un extenso *territorium* como el emeritense⁸. Era por tanto de prever el conflicto entre Masona y Leovigildo, entre el poder toledano en ebullición geopolítica y la esfera de lo local junto a un amplio patrimonio representados por Masona⁹.

El primer paso dado por la autoridad real es tratar de atraerse al propio Masona, en este caso bajo la forma de una conversión al arrianismo¹⁰. Originado el conflicto, Leovigildo consigue que el arriano Sunna alcance el obispado emeritense, absorbiendo algunas de las *basilicae* correspondientes, pero no ocurre así con la de Santa Eulalia, que el citado Sunna solicita al propio Leovigildo¹¹. Éste convoca un juicio en pública disputa entre ambos obispos, a celebrar en el atrio de Santa Eulalia¹². Masona queda victorioso en la refriega dialéctica. No obstante, tras las indicaciones de Sunna, Leovigildo hace que Masona comparezca ante él en la corte toledana: de nuevo trata de atraerlo a su órbita de influencia sin resultados positivos, tras lo cual solicita al obispo emeritense la túnica de la mártir Eulalia. Ante las negativas, el monarca amenaza seriamente a Masona (al tiempo que envía legados a Mérida a localizar la reliquia), quien argumenta que ha ingerido las cenizas de la túnica y que, por tanto, se halla en su estómago (y, en efecto, ahí se encuentra puesto que la ha

8. Sobre la parcelación del *territorium* emeritense, cfr. ARIÑO, GURT, 1992-93.

9. La considerable autonomía que disfrutaban algunas de las ciudades hispanas las convertía en objetivo inmediato de un poder real en pleno desarrollo con Leovigildo. Ello es claramente perceptible en el caso de Mérida, cfr. COLLINS, 1980. Tal situación tenía poco que ver con afanes étnicos antisigodos: *vid.* GARCÍA MORENO, 1995: 870, para el caso de Córdoba.

10. VPE V, 4 [...] *Vnde accidit ut bec opinione seuissimi atque crudelissimi Wisigotorum Leouigildi regis penetrarent auditum et sue inuidie draco inmanissimus, bonis operibus semper emulus, stimulis acrioribus irritatus eiusdem principis animum uirus uipereum sauciaret et poculum uenenatum eius in uisceribus transfuderet. Cuius et poculi letalis austu protinus consilio diabolico armatus, stimulante inuidia, supradicto sanctissimo uiro, legatos intercurrentibus, iterum iterumque mandauit ut, relicta fide catholica, ad Arrianam beresem cum uniuersitate plebis sibi commisse diuerteret.* Para la política religiosa de Leovigildo, cfr. SCHÄFERDIEK, 1967: 157 ss.

11. VPE V, 5 [...] *Quendam scilicet uirum pestiferum Arriane bereseos prauitatem per omnia uindicantem, cui nomen erat Sunna, pro seditiosis simultatibus excitandis et pro conturbationem sanctissimi uiri uel totius populi in eadem ciuitatem episcopum Arriane partis instituit [...] Hic iam dictus perfidie auctor dum in urbem Emeritensem adueniens quasdam basilicas cum omnibus earum priuilegiis, precipiente rege, sublatis ausu temerario de potestate proprii pontificis sibimet adgrediens usurparet [...] Quumque toto adnisu Dei famulum uel omnes fideles iam dictus infidelis exquisitis artibus exturbare uellet nec posset, fretus favore regio basilicam sanctissime uirginis Eolalie passim adgredi nitebatur; ut eam sublatam de proprii episcopi potestate Arriane heresi dedicaret.*

12. VPE V, 5 [...] *Ad bec ille talem fertur promulgasse sententiam, ut residentibus in atrio ecclesie iudicibus utriusque episcopi ab eisdem adsumti adessent ipsisque coram positus utriusque partis defensionem conflictu disputationis altercarent alternisque aduersum se congressionibus dimicantes de sanctorum scripturarum uoluminibus, queque ab eis essent dicta, prolatis testimoniis adstruerent uel roborarent; et cuius pars triumphum brabii obtineret, ipse nihilominus ecclesiam sancte Eolalie sibimet uindicaret.*

escondido bajo los ropajes). Leovigildo, finalmente, destierra al obispo emeritense¹³. Masona permanece tres años en el destierro monacal.

El liderato de Masona que, como hemos dicho, se asienta sobre una diócesis con vastos recursos patrimoniales, mantiene además un patente valor de *patronatus caelestis*. En efecto, Masona muestra en distintas ocasiones su personal vinculación con la santa *patrona* de la comunidad emeritense, Eulalia. El propio suceso de la túnica en el vientre del obispo es suficientemente ilustrativo¹⁴. De ahí que la idea de Leovigildo de terminar con Masona si no podía controlarlo (la conversión al arrianismo reiterada por el autor de las *VPE*) hubiera supuesto para el monarca no sólo acceder a amplios recursos materiales, sino también controlar el *patronatus* de Masona hacia la comunidad, que adquiriría carta de *caelestis* por la especial mediación y vínculo personal del obispo emeritense con la mártir Eulalia.

De manera similar a como Masona y su *patronatus* entra en serio conflicto con Leovigildo, tenemos un dato de la *Vita Fructuosi* que hace pensar en que el propio Fructuoso topó con otro enérgico monarca, Chindasvinto. Fructuoso se desenvuelve por el NO. hispano, si bien alcanza puntos alejados como la zona gaditana. El NO. era un área de difícil control geopolítico, algo experimentado

13. *VPE* V, 6 [...] *Ociusque ministri conpares criminis eius preceptionis edictum implentes atque ad Emeretensem urbem uenientes uirum beatum sub omni celeritate ad urbem Toletanam, in qua rex erat, properare compellunt [...] «Sed hoc scito, quia tunicam ipsam igne conbussi pulberesque ex ea feci et in licorem atque permixtos bibi». Et tactu manus sue contrectans stomachum suum dicebat: «Euidenter cognoscere quia in pulberes redacta bibi illam et ecce hic intus in uentre meo est. Numquam tibi illam reddo».*

14. Estamos, en términos de M. Heinzelmann (HEINZELMANN, 1979: 25 ss), en pleno proceso de «ennoblecimiento social» de las reliquias (véase también la monografía para África de SAXER, 1980, fundamental en cuanto a la documentación del proceso; *vid.* también, con carácter más general y cronología más dilatada, HERRMANN-MASCARD, 1975). En todo caso, existen ejemplos de posicionamientos contrarios a tal proceso: así sucede con Vigilancio, conocido a partir del testimonio de Jerónimo (cfr. CASTELLANOS, DEL POZO, 1995-96). La posición de Vigilancio, como ha señalado FONTAINE (1980: 291), tiene mucho que ver con la oposición a la jerarquía social a través de la crítica del trasunto celestial de la misma. El ejercicio del *patrocinium* «terrestre» a través de la capitalización del *patronatus caelestis* se encuentra especialmente reflejado en la identificación personal del obispo con la reliquia: p. ej. la íntima relación de Masona con la túnica de santa Eulalia. De ahí el interés de Leovigildo. En general, el asunto había alcanzado caracteres un tanto llamativos hasta el punto que los obispos reunidos en el III concilio de Braga del año 675 (al que precisamente acude Isidoro, obispo de Astorga que hará aparición en estas líneas muy pronto), deben legislar contra aquellos compañeros que se colgaban reliquias de santos al cuello en las festividades martiriales y se hacían llevar en silla gestatoria (c. 5). El asunto resultaba de sumo interés para uno de los mejores exponentes de la capitalización episcopal del culto de los santos en Occidente, Gregorio de Tours, que tiene a gala indicar, ante la noticia de un robo en el ábside de la iglesia de San Martín, que los fieles apenas rozaban el sepulcro del santo, que es pisoteado por los ladrones (GREG. TUR., *HF* VI, 9). Más allá del cariz literario de la referencia, tiene interés la preocupación de Gregorio por el contacto físico con reliquias y sepulcros de santos, en este caso del propio Martín de Tours.

por el reino suevo allí asentado¹⁵. Es un rasgo común en los textos que estamos analizando: un trasfondo geopolítico complicado en distintas fases temporales, bien por unas causas o por otras (Mérida, el Alto Ebro y el NO.). En cualquier caso, el hagiógrafo es escueto: Chindasvinto encarcela (ca. 651) a Fructuoso al enterarse que éste programaba una peregrinación a Oriente. A través de la mediación divina Fructuoso escapa¹⁶.

A diferencia de los conflictos Masona/Leovigildo y Fructuoso/Chindasvinto, contamos con dos referencias a problemas entre *bombre santo* y autoridad episcopal, no monárquica.

La fama de Emiliano había traspasado las barreras de los Montes Distercios (el entorno del actual San Millán de la Cogolla) y había llegado a la sede de Tarazona¹⁷. Cabe suponer, a través del testimonio de Ildefonso de Toledo, que su órbita cultural no era mucho mayor en el siglo VII¹⁸. Lo cierto es que el obispo Didimio le entrega la *ecclesia* de *Vergegio* (Berceo, en la zona del valle del Cárdenas inmediata a la Cogolla)¹⁹. Sin embargo, Emiliano no se comporta

15. Véanse los trabajos de DÍAZ, 1986a; 1986b; 1986-87; 1987; 1990a; 1990b; 1992.

16. V. *Fructuosi* 17 [...] *succendit eum immensus sancti desiderii ardor ut partem occupans Orientis nouam arriperet peregrinationem. Quumque haec cum paucis et electis discipulis suis clam pertractasset et nauem sibi ad subuectionem praeparasset quam omni praedestinatione ascendens transfretaret ad Orientem, ab uno proditore detectus discipulo egressionis aditum non ualuit inpetrare. Quid multa? Quum haec agerentur, peruenit ad regis temporis illius auditum; formidans igitur rex et omnes prudentes illi familiariter adsistentes ne talis lux Spaniam desolaret, iussit eum sine aliqua molestiae perturbatione comprehendi et ad se usque perducere. Quum autem eum perduxissent atque cum nimia formidine illum custodirent, nocte igitur ut fertur habitaculi ostea in quo manebat missis extrinsecus catenis et seris diuersisque duris obserantes claustris ipsique ibi insuper custodes premanebant; quumque intempestate noctis silentio expergerentur, claustra procul abiecta osteaque patefacta cernebant. Ille uero per sanctas ecclesias orans, securus pietatem domini deprecabat.*

17. Sobre los ritmos de cristianización de la zona, *vid.* FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1992; 1994. Para el conocimiento de su realidad arqueológica pártase de ESPINOSA, 1981, 1995. Sobre la capitalización del culto de Emiliano por la familia de Braulio de Zaragoza, *vid.* LÓPEZ CAMPUZANO, 1990; CASTELLANOS, 1994a. Sobre otros aspectos derivados de la VSE y la situación del Alto Ebro durante la Antigüedad tardía, *cfr.* CASTELLANOS, 1994b; 1995a; 1995 b; 1996; 1997.

18. Al menos en su perspectiva personal, puesto que al reseñar la figura de Braulio señala que *scripsit vitam Aemiliani cuiusdam monachi, qui et memoriam huius et virtutem illius sancti viri suo tenore commendat pariter et inlustrat (De vir. ill. XI, 4-6)*. Por tanto, Emiliano no pasaba de ser *quidam* e *ille monachus* para Ildefonso. En el ambiente cultural hispanovisigodo (*cfr.* FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1983; CODOÑER, 1991) se ha de tener muy en cuenta el alto carácter personalista de la difusión literaria, de manera que la publicidad de las obras debían mucho al interés de los diferentes círculos por su posesión. Así, un caso en cierto modo contrario al de Ildefonso lo proporciona Fructuoso, que solicita al propio Braulio el *De Conlotionibus* de Casiano, las *vitae* sobre Honorato y Germán y la VSE (BRAUL., *Ep.* XLIII; por cierto que en la respuesta de Braulio, *ep.* XLIV, éste menciona el priscilianismo existente en el NO. unos 250 años después de la muerte de Prisciliano).

19. VSE V, 12, *Didimio etiam qui tunc pontificatus gerebat in Tirazona ministerium, quum hoc quoque fuisset delatum, insequitur hominem ordini ecclesiastico uolens inserere, eius quippe erat in dioecese [...] tandemque coactus est inuitus obedire quapropter in ecclesia Vergegio presbyterii est functus officio.*

como los clérigos al uso y continúa practicando el ascetismo y, lo que es más significativo para el cuerpo clerical, dilapidando el patrimonio eclesiástico entregándolo a los pobres. La reacción de la autoridad episcopal es inmediata y, tras los informes de los clérigos del entorno, Emiliano es relegado de la *ecclesia* de *Vergegio*, retirándose de manera definitiva a su oratorio (actual monasterio de Suso en San Millán de la Cogolla)²⁰.

Finalmente, en los escritos autobiográficos de Valerio del Bierzo²¹ se menciona de manera breve la hostilidad que hacia este personaje manifiesta Isidoro²², obispo de Astorga²³. Aparece éste calificado como *pestilentissimus vir*; al parecer, propiciaba la ruina de Valerio nada menos que en la sede toledana (*ad publica Toletanae urbis*). La resolución de la trama, apenas esbozada por Valerio, es fatal para el obispo asturicense.

Los datos analizados se encuadran en los siglos V y VII, momento en que en Hispania²⁴, como en el resto del Occidente tardoantiguo, se está consolidando el culto a los santos y la capitalización del mismo por parte de los grupos dirigentes. Expresión oficial de éstos es la autoridad. Como hemos visto, los momentos en que ésta trata de atraerse al *hombre santo* en vida suelen venir marcados por el conflicto. Al fin y al cabo, la imagen de los obispos como verdaderos líderes de sus comunidades urbanas precisaba de constante renovación, en la cual entra la confrontación²⁵. La fuerte personalidad de Emiliano,

20. VSE V, 12 [...] *quocirca Christi substantiam Christi uisceribus inpertiebat* [...]; VI, 13, *Ob banc rem, ut mos pessimorum solet esse clericorum, adsistunt quidam e clericis suis coram episcopo ad eum uidelicet ob damna rei familiaris lacessendum, turgantesque aiunt patere ecclesiae detrimenta: res susceptas usquequaque inminutas* [...] *Tunc, a suscepto dudum ministerio relaxatus, ubi nunc uocatur eius oratorium reliquum uitae tempus peregit innoxium.*

21. Vid. las acotaciones biográficas de FERNÁNDEZ, 1949.

22. *Ordo querimoniae* 17, 41-51, *Et dum per haec et huius similia crebra et inenarrabilia testamenta opitulante Domino, me commovere non valeret, demum aggressus pestilentissimum virum Isidorum, Asturicensem episcopum, supplantans eum ut me quasi per fraudulentiae laudis instinctum ad publica Toletanae urbis perduceret, et dum sic veniret immissus ab inimico, ut me mitteret in commotionis interitum et aliorum fratrum pessimum irrogaret scandalum, recto uidelicet omnipotentis Domini iudicio lacum quem nobis aperuit ipse repente ingressus est in eum; nos autem reliquit intactos, illum vero perpetuus absorbit infernus.*

23. Aparece entre los firmantes del III concilio de Braga del año 675. En realidad, en los escritos de Valerio son frecuentes las referencias a las dificultades a que se ve sometido por distintos personajes, especialmente monjes: no entramos en ellos puesto que los conflictos aquí estudiados son aquéllos en los que interviene la autoridad oficial, en este caso reyes y obispos. También en los escritos valerianos encontramos referencias a la segregación patrimonial eclesiástica, en concreto a las iglesias privadas, cfr. DÍAZ, 1986c. Para el contexto hagiográfico y eclesiástico general de la zona aún es útil DAVID, 1947.

24. El trabajo de GARCÍA RODRÍGUEZ, 1966, en general muy válido en cuanto a documentación, espera una actualización del tipo de la que se ha llevado a cabo para las Galias, cfr. VAN DAM, 1993. En Hispania existen ejemplos a analizar en clave histórica teniendo en cuenta las aportaciones historiográficas más recientes (cfr. n. 4).

25. Esta idea está siendo especialmente resaltada por estudios recientes: véase como ejemplo el trabajo de BRENNAN, 1992.

Masona, Fructuoso o Valerio, todos ellos *hombres santos* de distintas tipologías, choca con la autoridad. Choca en vida, lógicamente. Una vez muertos no hablamos de carisma o de personalidad, sino de culto. Y pasa a ser factible controlarlo²⁶. Se desarrolla así el proceso, mejor documentado, de la capitalización -obviamente aristocrática y esencialmente episcopal- del culto a los santos. En tal fenómeno no hemos querido entrar aquí²⁷. Sí en los intentos que en vida de los *hombres santos* se hacen por parte de la autoridad... y las disputas generadas.

El *patronatus caelestis*, en especial en la medida en que estaba ligado al *hombre santo*, suponía una notable erosión de las barreras entre cielo y tierra²⁸. De ahí uno de los peligros que la autoridad veía en estos personajes *en vida*: si ejercían *de facto* tal *patrocinium* entre la comunidad, ésta podía también *de facto* acabar con las citadas barreras. Quedaría así en peligro la propia autoridad. Interesaba que tan señalados individuos no entraran en el terreno del *de facto* y, si lo hacían, convenía tomar soluciones²⁹. Por citar un caso extrahispánico, cabe mencionar el caso de Vulfoilaico (segunda mitad del s. VI), conocido a través del testimonio de Gregorio de Tours. Éste, al llegar a Carignan, es amablemente recibido por el diácono Vulfoilaico, al que Gregorio inquiriere acerca de su conversión, puesto que el diácono es longobardo. De niño ya había desarrollado una especial veneración a Martín de Tours. Siendo ya discípulo de Aredio de Limoges visita la *urbs* turonense

26. Con lo que se consolida la capitalización episcopal del culto, que ya en el siglo VII incluso perfila la figura del propio obispo como *hombre santo*. Pero será un obispo frecuentemente vinculado a la autoridad: recordemos los casos de Eligio de Noyon como *thesaurarius regis* (*Vita Eligii* I, 5) o de Audoenno de Rouen como *referendarius* (*MGH Dipl.* I, 15; otro caso conocido de *referendarius* real que pasa al obispado es el de Flavio, que había ocupado el cargo en la corte de Gontram y que sustituye a Agrícola en la sede de Chalon-sur-Saône hacia 580: GREG. TUR., *HFV*, 45) en la corte de Clotario II y Dagoberto I de Neustria, entre fines del siglo VI y mediados del VII. Ambos obispos formaban parte del círculo de poder episcopal y político en torno a Desiderio de Cahors (*Ep.* I, 11). *Vid.* GEARY, 1988: 159 y las recientes aportaciones de FOURACRE, GERBERDING, 1996: 133 ss.

27. Nos hemos ocupado de ello, con carácter concreto, en CASTELLANOS, 1994a.

28. BROWN, 1983: 30.

29. Nos hemos centrado en soluciones de tipo factual. Sin embargo, existen ataques a los *hombres santos* a través de la vía intelectual. Para su estudio, de sumo interés, es preciso valorar el mundo oriental. A modo de ejemplo, cabe recordar el caso del *Dion* de Sinesio de Cirene. En esta obra, Sinesio moldea la figura idealizada del filósofo a través de su personal interpretación del perfil intelectual y vital de Dión de Prusa, en buena parte en respuesta por las críticas que había recibido a sus *Cinegéticas*, como él mismo reconoce en su *Ep.* 154, dirigida en 405 a Hipatia a la que adjunta una copia del *Dión*. Ataca a los ascetas *demodidáskaloí* (*Ep.* 154), en tanto en cuanto, según Sinesio, carecían de una verdadera profundidad interior puesto que lo que realmente acercaba al conocimiento último era la filosofía y no la ascesis ya que en ésta no preponderaba la razón. Los monjes adquirirían a los ojos de Sinesio tintes vulgares: en este sentido incide en las labores como mimbreros de los anacoretas egipcios (*Dión*, 7). Véase la contextualización de este asunto en LIZZI, 1987, y -sobre la figura de Dión de Prusa- la reciente aportación de HIDALGO DE LA VEGA, 1995: 59 ss. El ambiente filosófico influyente en el *Dión* ha sido desarrollado por PIÑERO, 1975. A modo de paradoja, quizás sea en el *Dión* donde menos se refleja la incidencia del Crisóstomo, siendo probablemente Temistio la figura realmente inspiradora del *Dión* (PIÑERO, 1975: 192 ss).

y, por supuesto, el sepulcro del santo, del que obtiene polvo como reliquia, que encierra en una cajita (*in capsulam*) atada a su cuello. Al llegar a Limoges, el polvo se expande en gran medida, lo que anima a Vulfoilaico a retirarse a la vía del ascetismo, eligiendo un paraje donde existía una estatua de Diana sobre un pilar, situación que aprovecha para subirse a otro pilar al modo de Simeón el Estilita. Ante las multitudes que a él acudían (la *multitudo* es vital en la forja de los *hombres santos*) predica contra la estatua de Diana, que es derribada por sus atentos oyentes. El obispado no acepta la situación y le envía a una misión, destruyendo mientras el pilar de Vulfoilaico, que acabará inmerso en el cuerpo clerical. Este episodio es un buen ejemplo de cómo la autoridad, en este caso el aparato episcopal, reacciona ante un incipiente *hombre santo*, si bien con Vulfoilaico no llegan a consentir que éste se consolide como tal, absorbiéndolo en el ámbito jerárquico³⁰.

La cohesión social que de la *unanimitas* creada en torno a un Emiliano o un Valerio del Bierzo³¹ se derivaba suponía aglutinar ideas y esquemas... que podían volverse frente a los *domini* terrestres. Ante tales temores responde la autoridad, que no es sino el estandarte oficial de las aristocracias dirigentes. Son en ambos sentidos especialmente significativos los cuatro pasajes que hemos recogido de manera breve.

En otro lugar hemos estudiado, para el caso de Emiliano y Valerio del Bierzo, otros conflictos previos a su muerte, desde un punto de vista hagiográfico: se convierte prácticamente en un tópico el castigo a quienes tratan de dañar al *hombre santo*³². En cualquier caso, ni la resolución de los conflictos que hemos recogido en el presente artículo ni los castigos literarios van a impedir el proceso de vertebración del culto a los santos y el *patronatus caelestis* en el *patrocinium* «terrestre» ejercido por los grupos de poder.

30. GREG. TUR., *HF* VIII, 15, *Profecti igitur in itinere, ad Eposium castrum accessimus, ibique a Vulfoilaico diacono nacti, ad monasterium eius deducti, benignissime suscepti sumus [...] Deinde Aridio abbati coniunctus ab eoque edoctus, beati Martini basilicam adii. Revertensque cum eo, ille parumper pulveris beati sepulchri pro benedictione sustulit, quod in capsulam positum ad collum meum dependit. Devectique ad monasterium eius Limovicino in termino, accepta capsula, ut eam in oratorio suo locaret, in tantum pulvis adcrevit, ut non solum totam capsam repleret, verum etiam foris inter iuncturas, ubi aditum reperire potuit, scatiret. Ex hoc mihi miraculi lumine animus magis accendit totam spem meam in eius virtute defigere. Deinde territorium Trevericae urbis expetii, et in quo nunc estis monte habitaculum quod cernitis proprio labore construxi. Repperi tamen hic Dianae simulacrum, quod populus hic incredulus quasi deum adorabat. Colonnam etiam statui, in qua cum grandi cruciatu sine ullo pedum perstabam tegmine [...] Verum ubi ad me multitudo vicinarum villarum confluere coepit, praedicabam iugiter; nihil esse Dianam, nihil simulacra nihilque quae eis videbatur exercere cultura [...] Egressusque post orationem, ad operarius veni, adprehensumque funem, ut primo ictu trabere coepimus, protenus simulacrum ruit in terra [...] Quadam vero die, provocans me episcopus longius ad villam, emisit operarius cum scutis et malleis ac securibus, et eliserunt colonnam [...] et ex hoc, sicut nunc habito, cum fratribus habitare contentus sum.*

31. Sobre la idea de *unanimitas* en torno al *hombre santo*, tanto en vida como en función de su culto, *vid.* BROWN, 1971; 1996: 63 ss (expresa la idea como «image of solidarity»).

32. CASTELLANOS, 1996. Por otra parte, el asunto había acaparado ya la atención de los pedagogos cristianos, especialmente en el caso de Clemente de Alejandría, *cfr.* FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1990; 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- AHERNE, C. M. 1949.
Valerio of Bierzo. An Ascetic of the Late Visigothic Period, Washington D. C.
- ANDERSON, G. 1994.
Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire, London & New York.
- ARIÑO, E., GURT, J. M. 1992-93.
«Catastros romanos en el entorno de Augusta Emerita. Fuentes literarias y documentación arqueológica»: *SHHA* X-XI, 45-66.
- BOWERSOCK, G. W. 1993.
Martyrdom and Rome, Cambridge U. P.
- BRENNAN, B. 1992.
«The image of the Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus»: *Journal of Medieval History* 18, 115-139.
- BROWN, P. 1971.
«The rise and function of the holy man in Late Antiquity»: *JRS* LXI, 80-101.
- BROWN, P. 1982.
Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley & Los Angeles.
- BROWN, P. 1983.
Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità, Torino.
- BROWN, P. 1992.
Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire, University of Wisconsin Press.
- BROWN, P. 1995.
Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World, Cambridge U. P.
- CASTELLANOS, S. 1994a.
«La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza»: *SHHA* XII, 169-177.
- CASTELLANOS, S. 1994b.
«Aproximación a la historia política del Alto Valle del Ebro durante los siglos V-VI d. C.»: *Brocar* 18, 119-138.
- CASTELLANOS, S. 1995a.
«Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad tardía: el caso del Alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*»: *Brocar* 19, 27-50.

CASTELLANOS, S. 1995 b.

«La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d. C.: la *Vita Sancti Aemiliani*»: *HAnt* XIX, 387-396.

CASTELLANOS, S. 1996.

«Problemas morales en la protección divina al *bombre santo*: Emiliano y Valerio»: *L'Etica Cristiana nei secoli III e IV: Eredità e Confronti, XXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 1995*, Roma, 611-620.

CASTELLANOS, S. 1997.

«Consideraciones en torno al poblamiento rural del actual territorio riojano durante la Antigüedad tardía»: *¿Siglos Oscuros?, VII Semana de Estudios Medievales, Nájera 29 julio-2 agosto 1996*, Logroño (en prensa).

CASTELLANOS, S.; DEL POZO, T. 1995-96.

«Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo»: *SHHA* XIII-XIV, 405-420.

CODOÑER, C. 1991.

«La literatura»: *HEMP* III, 2, Madrid, 209-267.

COLLINS, R. 1980.

«Mérida and Toledo: 550-585»: E. James (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, 189-219.

DAVID, P. 1947.

Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle, Coimbra.

DÍAZ, P. C. 1986a.

«La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias»: *SZ. Historica* VII, 353-365.

DÍAZ, P. C. 1986b.

«Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda»: *Los visigodos. Historia y Civilización, Ant. y Crist.* III, 189-195.

DÍAZ, P. C. 1986c.

«Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo»: *Actas I Congreso Internacional Astorga romana*, Astorga, 297-303.

DÍAZ, P. C. 1986-87.

«La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos»: *Homenaje al profesor Marcelo Vigil (I)*, *SHHA* IV-V, 1, 205-226.

DÍAZ, P. C. 1987.

«Estructuras de gobierno local en la antigüedad tardía. Un estudio regional: el NO. de la Península Ibérica en el siglo V»: *SZ. Historica* VIII, 233-250.

DÍAZ, P. C. 1990a.

«El monacato y la cristianización del NO. hispano. Un proceso de aculturación»: *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano, Ant. y Crist.* VII, 531-539.

DÍAZ, P. C. 1990b.

«El territorio de la actual provincia de Zamora en el contexto de la antigüedad tardía (siglos IV-VI)»:*I Congreso de Historia de Zamora*, I, Zamora, 369-377.

DÍAZ, P. C. 1992.

«El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización», en VV.AA., *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*, Santiago de Compostela, 209-226.

DÍAZ, P. C. 1992-93.

«Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua»: *SHHA* X-XI, 297-309.

DÍAZ, P. C. 1995.

«Propiedad y poder: la iglesia lusitana en el siglo VII»: A. Velázquez, E. Cerrillo, P. Mateos (eds.), *Los últimos romanos en Lusitania*, Mérida, 51-72.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1974.

La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica, Braga.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1981.

«Passionaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Âge espagnol»: *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 49-59.

ESPINOSA, U. 1981.

Estudios de bibliografía arqueológica riojana: prehistoria e historia antigua, Logroño.

ESPINOSA, U. (coord.). 1995.

Historia de la Ciudad de Logroño, vol. I. Logroño.

FERNÁNDEZ, J. 1949.

«Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo»: *HispSac* 2, 259-284.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. 1983.

«El pensamiento religioso en la época hispanovisigoda»: M. Andrés (dir.), *Historia de la Teología Española, I, Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, 257-357.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. 1990.

Génesis y Anagénesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría, Vitoria.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. 1991.

El mito del «bombre nuevo» en el siglo II. El diálogo cristianismo-belenismo, Madrid.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. 1992.

«La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici»: *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna, 297-358.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. 1994.

«Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania»: *Cristianesimo e Specificità Regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI)*, *XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 483-512.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. 1996.

«*Traditio patrum* e nuova *politeia* cristiana: i fondamenti della morale in Clemente Alessandrino»: *L'Etica Cristiana nei secoli III e IV: Eredità e Confronti*, *XXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 1995*, Roma, 181-196.

FONTAINE, J. 1980.

«Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose»: *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence*, Paris, 267-308.

FONTAINE, J. 1982.

«Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown»: *AB* 100, 17-41.

FOURACRE, P., GERBERDING, R.A. 1996.

Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720, Manchester & New York.

GARCÍA IGLESIAS, L. 1974.

Aspectos económico-sociales de la Mérida visigótica, Badajoz.

GARCÍA MORENO, L.A. 1982.

«Mérida y el Reino Visigodo de Tolosa (418-507)»: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, 227-240.

GARCÍA MORENO, L.A. 1995.

«En las raíces de Andalucía (ss. V-X): los destinos de una aristocracia urbana»: *AHDE* 65, 849-878.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C. 1966.

El culto de los santos en la España romana y visigoda, Madrid.

GEARY, P.J. 1988.

Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World, Oxford.

HÄHN, I. 1968.

«Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West»: *Klio* 50, 261-276.

HERRMANN-MASCARD, N. 1975.

Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit, Paris.

HEINZELMANN, M. 1979.

Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes, Turnhout.

HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J. 1995.

El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano, Universidad de Salamanca.

KRAUSE, J.-U. 1987.

Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches, München.

LIZZI, R. 1987.

Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.), Roma.

LÓPEZ CAMPUZANO, M. 1990.

«Obispo, comunidad y organización social: el caso de la *Vita Emiliani*»: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, *Ant. y Crist.* VII, 519-530.

MARKUS, R. A. 1990.

The End of Ancient Christianity, Cambridge U. P.

MAYA SÁNCHEZ, A. 1992

Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium: CC, s. l., CXVI, Turnhout.

OROZ, J. 1978.

«Vita Sancti Aemiliani. Hymnus in festo sancti Aemiliani abbatis»: *Perficit* 9, 119-120, 165-227.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. 1992-93.

«Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda»: *SHHA* X-XI, 311-318.

PIÑERO, A. 1975.

«La imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura. Un estudio sobre el *Dión* de Sinesio de Cirene y de sus fuentes»: *CFC* 9, 133-200.

SÁNCHEZ SALOR, E. 1975.

«Mérida, metrópolis religiosa en época visigótica»: *HAnt* V, 135-150.

SAXER, V. 1980.

Morts, Martyrs, Reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. Paris.

SCHÄFERDIEK, K. 1967.

Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche, Berlin.

VAN DAM, R. 1993.

Saints and their miracles in Late Antique Gaul, Princeton-New Jersey.

VÁZQUEZ DE PARGA, L. 1943.

Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita S. Emiliani, Madrid.