

EL PEREGRINO EN LA CIUDAD: EXPRESIONISMO RELIGIOSO EN LA *HISPANIA* TARDOANTIGUA

Pablo C. Díaz

Universidad de Salamanca

El fenómeno esencial de la transformación urbana tardoantigua fue su cristianización. Vivimos tiempos de revisión, la idea de la crisis de la ciudad y la omnipresencia del campo, de la ruralización radical de la vida social y económica, el abandono masivo de la ciudad por las elites políticas, es cada día más puesta en entredicho. La ciudad tardoantigua sufrió esencialmente un proceso de sustitución, una reordenación de referencias, y entre ellas una destaca por encima de las demás: la sustitución de la conciencia cívica por la conciencia cristiana. La nueva religión se convirtió en el referente esencial de la vida cotidiana, el servicio al nuevo dios y la búsqueda de su favor reordenó los cauces de la munificencia, pública y privada, los modelos de comportamiento no serán ya los marcados por la antigua elite municipal, sino por la elite sagrada de los hombres de Dios. Este nuevo panorama inevitablemente afectó a la morfología y a la dinámica del devenir cotidiano en la ciudad. Los viejos edificios que representaban lo mejor de las tradiciones paganas fueron abandonados a su suerte, cuando no conscientemente destruidos o expoliados, en su lugar iglesias, baptisterios, palacio episcopal, monasterios, *xenodochia...*, se convirtieron en el centro de la actividad arquitectónica. La vida cotidiana se modificó de acuerdo a ello, los ritos cristianos se hicieron omnipresentes, la sociabilidad cotidiana se alteró.

La nueva religiosidad generó sus propios mitos. Los grandes santuarios urbanos se asociaron a sus héroes más queridos, a Cristo, a la Virgen María, a los apóstoles y de una manera más próxima a sus héroes particulares, a los mártires y confesores con los cuales tenían, o de los que reclamaban, una especial familiaridad. Esta relación particular la justificaban, la corroboraban, con la preservación de sus restos, a veces de una parte de ellos o de algún objeto especialmente asociado, en suma de reliquias, restos del santo cuya presencia era una prolongación de la tutela y protección del mismo, ya fuese hacia la ciudad o hacia cualquiera que se acercase a dichos restos pidiendo algún favor. El milagro, anhelado o realizado en un santuario por mediación de una reliquia, necesita expectación y espectadores, necesita del bullicio de la masa de creyentes que, especialmente en ocasiones señaladas, se concentran a la espera de recibir un favor divino, o de presenciarlo para convencerse de la posibilidad objetiva que ellos tienen de obte-

nerlo para sí en el futuro. Esa presencia que da sentido a la catarsis de la celebración se identifica habitualmente con la figura del peregrino, sujeto activo sin el cual la reliquia y el lugar santo, incluso el milagro prodigioso, no tendrían sentido.

La importancia que el fenómeno de la peregrinación tuvo en la antigüedad cristiana de *Hispania* es difícil de valorar.¹ Las fuentes son muy parcas a la hora de ofrecer testimonios directos, y las deducciones a partir del contexto muy precarias. Las mejor documentadas y más estudiadas, Egeria, Hidacio u Orosio, por ejemplo, tuvieron por destino los lugares de evocación sagrada en Oriente y no sirven a nuestro objeto aquí. Todo lo más nos ayudan a entender la motivación esencial que en la tradición cristiana incitó la búsqueda de cualquier lugar donde se guardase un objeto relacionado con la actividad de Cristo o de sus santos y mártires, los lugares de su apoteosis o padecimiento y, especialmente, los lugares donde se encontraban sus restos² y se manifestaba su acción prodigiosa.³

Esta proliferación de lugares santos dignos de ser visitados, y de convertirse en lugares de peregrinación, está estrechamente relacionada con la implantación del culto de los santos⁴ y con el culto a las reliquias⁵. Dado que el cristianismo había sido en Occidente, y de forma concreta en la Península Ibérica, un fenómeno casi exclusivamente urbano, estos *loca santa* estaban ubicados esencialmente en las ciudades o en sus suburbios. Si aceptamos el testimonio de Prudencio, la afluencia de creyentes hacia las basílicas con restos sagrados sería ya un fenómeno muy extendido en la segunda mitad del siglo IV. En el himno primero de su *Peristephanon*, en referencia a Calagurris, Prudencio resume el significado de la peregrinación y lo que el viajero espera del lugar sagrado al que llega:

Este lugar, teñido con el doble martirio, bebió las cálidas corrientes de sus venas; estas arenas rociadas con su santa sangre, visitan ahora sus compatriotas, presentándose en oración sus súplicas, sus votos, sus dádivas.

También acude aquí el habitante de la tierra extranjera, pues su fama recorrió todas las tierras, descubriendo que aquí se hallan los patronos del mundo, a quienes pueden rodear suplicantes.

Nadie, implorando favores, prodigó aquí en vano santas plegarias; de aquí, enjugadas sus lágrimas, se volvió alegre el suplicante, sintiendo que todo lo justo que pidió le había sido concedido.

1. Una aproximación en Vázquez de Parga, Lacarra & Uría, 1948: I, 9-26; Castillo Maldonado, 1999: 274-282 ("Peregrinaciones y procesiones"). Con un carácter general De Gaiffier, 1963; Chélini & Banthome, 1992.

2. Dupront, 1973; Hunt, 1982; Walker, 1990.

3. La bibliografía sobre el milagro es abundante. De manera rápida se puede consultar Grant, 1952; Cracco Ruggini, 1981; Heinzelmann, 1981; Theissen, 1983; McCreedy, 1989.

4. El estudio reciente del culto de los santos tiene un punto de inflexión fundamental en la obra de Brown, 1984. Para una perspectiva alternativa se puede ver Fontaine, 1982; Pietri, 1984; 1991; Markus, 1990. Más recientemente Treadgold, 1994; Van Uytfange, 1996. Entre las obras tradicionales Delehay, 1927; 1933. Para la *Hispania* antigua, en el aspecto descriptivo, sigue siendo útil García Rodríguez, 1966. Interpretaciones más recientes en Castellanos, 1998; Castillo Maldonado, 1999.

5. Con un carácter general Grabar, 1946; Hermann-Mascard, 1975; Heinzelmann, 1979. Para referencias hispanas Castellanos, 1996; Castillo Maldonado, 1997.

Tan grande preocupación tienen por nuestros peligros estos patronos, que no dejan que nadie presente aquí en vano el leve susurro de su plegaria; la oyen y al instante la llevan al oído del Rey eterno.

Por esta razón, desde la misma fuente de las dádivas desciende a la tierra el río de dones abundantes, que reparan las enfermedades de los orantes con los remedios aplicados: nada negó jamás Cristo bondadoso a sus testigos (Peristeph. 1, 4-21).⁶

El peregrino se dirige al lugar sagrado buscando un contacto privilegiado con lo divino, una respuesta a sus peticiones; allí ofrece sus oraciones, sus promesas para el futuro y muy probablemente una ofrenda material.⁷ Sin embargo, la mera aproximación se convierte en un acto válido en sí mismo,⁸ una penitencia, un acto de expiación, una experiencia mística que se manifiesta como una aventura esencial de la práctica del creyente.⁹

El viajero que llega desde una tierra lejana es una excepción en la *Hispania* tardoantigua. Prudencio ha mencionado en primer lugar a los habitantes de la ciudad y de su entorno como devotos que se acercan al lugar donde reposan los restos de los mártires. Cuando recoge la visita de extranjeros a la tumba de Emeterio y Celedonio, en Calahorra (*Peristeph.* I, 10), es probable que tenga en mente no residentes en la ciudad, peregrinos llegados de los alrededores o de ciudades vecinas no muy lejanas.¹⁰ La única descripción de una peregrinación larga dentro de *Hispania*, la protagonizada por Fructuoso de Braga, que desde *Gallaecia* se dirige hasta Cádiz y en el camino se detiene ante la tumba de santa Eulalia en Mérida, o ante la de Geroncio en las afueras de Sevilla, procede ya de mediados del siglo VII. Fructuoso probablemente ordena sus jornadas de acuerdo a esas estaciones piadosas que han sustituido las mansiones del viajero clásico, y seguramente las dos paradas citadas (*Vita Fruct.* 11 y 13) no fuesen sus únicos descansos devocionales en tan largo viaje. Allí encontraría consuelo frente a la incertidumbre del camino, sus incomodidades y privaciones, el mal tiempo (*Vita Fruct.* 12), los bandidos o rústicos violentos que le podían asaltar en el camino (*Vita Fruct.* 11). Al abandonar la seguridad de su hogar y de su ocupación diaria, de sus vecinos y su ciudad, el peregrino se aventura en caminos inseguros, allí es un extraño que se dirige hacia lo desconocido¹¹. La expiación de un pecado, la purificación, la salud recuperada o la proximidad con Dios por medio de su mediador privilegiado justificarán esos peligros.

Iglesias y monasterios establecieron mecanismos para atender a quienes se embarcaban en el viaje. Los hospitales de peregrinos, los *xenodochia*, fueron una institución esencial de asistencia, pero probablemente únicamente las grandes ciudades de peregrinación contarían con este tipo de establecimientos. El texto de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (VPE) recuerda que Masona fundó un *xenodochium* y lo dotó

6. Los textos de Prudencio proceden de la edición y traducción de Ortega & Rodríguez, 1981.

7. Los peregrinos, como los fieles cotidianos, establecen con el santo una relación que necesita del intercambio de bienes, a través del cual se manifiesta una identidad de sentimientos, una medida de la *unanimitas* que asocia al santo con sus devotos. Cf. Roberts, 1993: 30.

8. Postrado ante el mártir lo único imprescindible para la comunicación con él es la oración sumisa. Cf. Roberts, 1993: 20.

9. Turner, 1978: 7-8.

10. Palmer, 1989: 265.

11. Zumthor, 1993: 184.

con un rico patrimonio, asignando a su servicio *ministris vel medicis* (VPE V, III, 14). Como era razonable, el edificio se levantó en las proximidades de la basílica de la santa mártir Eulalia, fuera de los muros de la ciudad.¹² Aunque no le asigna el término técnico griego, Eugenio de Toledo (*Carm.* 10) recuerda que unos cuatro kilómetros al sur de Toledo, junto al monasterio de Totanes, había una hospedería y un asilo para peregrinos enfermos. Mérida y Toledo son, probablemente, las ciudades más importantes de la *Hispania* visigoda, pero es posible que ciudades con reliquias afamadas contasen con instituciones equivalentes.

Cuando esos establecimientos específicos no fueron creados, los monasterios atendieron las funciones de hospedaje para los peregrinos¹³. Algunos monasterios aparecen asociados en las fuentes a santuarios martiriales, es probable que en este caso cumpliesen, como tarea prioritaria, la de atender a los peregrinos que se acercaban allí.¹⁴ En este sentido, la *Formula* 9 de las visigodas,¹⁵ recoge el modelo de una oblación que hace un rey a un mártir construyendo una iglesia y un monasterio en el lugar que descansan sus reliquias (*sacrosancti uestri corporis thesauri*), acompañada de la donación de una heredad, cuyo fruto se destinará, entre otros fines religiosos, *pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperorum*. Incluso, la Iglesia visigoda, celosa guardiana de su patrimonio, autorizó a los obispos a vender algunos de sus bienes, si era necesario, para atender las necesidades de los peregrinos (*Conc. Tolet. III, c. 3; Conc. Tolet. IV, c. 38*).

Visitar los santuarios de peregrinación de cualquier ciudad a la que se llegase formaba parte de la ideología religiosa de la época. Martín de Dumio recomienda a los cristianos visitar los *loca sanctorum*, como una forma adecuada de adorar a Dios, y recomienda como una actividad aceptable para los domingos *ad loca sancta ambulare* (*De correct. rust.* 18). Estos desplazamientos de corta duración implican proximidad entre el lugar de residencia y el de destino. Los campesinos productores, aún contando con que tuviesen libertad de movimiento, malamente podrían plantearse dejar sus ocupaciones o el cuidado de sus campos durante un periodo largo. Gregorio de Tours da a entender que en la segunda mitad del siglo VI su ciudad era centro de atracción para peregrinos que llegaban desde muy lejos. Sobre casi 300 casos individuales que documenta, en torno al 75% proceden de fuera de la región de Tourane. Sin embargo, el ejemplo puede no ser significativo. En primer lugar, Martín de Tours es un caso de fama excepcional como santo prodigioso, pero, además, es evidente que Gregorio construye su relato con un eminente carácter propagandístico, interesado en recordar lo atractiva que su ciudad era para los peregrinos de regiones lejanas. Sin olvidar que el 59% de ellos son eclesiásticos o laicos distinguidos, lo cual supone de por sí una selección de excelencia. En cualquier caso 9 de cada 10 peregrinos viene de la Galia central, de la periferia de Tours en un radio no superior a 200 kilómetros.¹⁶ Este testimonio manifiesta un aspecto complementario del fenómeno, el

12. Mateos, 1995.

13. *Reg. Isid.* 23: *De hospitibus*; *Reg. Fruct.* 9: *De hospitibus suscipiendibus*.

14. García Moreno, 1993: 183-88.

15. Gil, 1972: 82-84.

16. Van Dam, 1985: 250; 1993: 116-125.

peregrino se justifica porque tiene un lugar al que peregrinar, pero en su reverso los lugares de peregrinación necesitan la afluencia de viajeros devotos, y para conseguirlos es necesaria una propaganda atractiva y activa.

La hagiografía y los elogios de ciudades son dos géneros complementarios en la antigüedad tardía,¹⁷ llegando en más de una ocasión a fundirse.¹⁸ La posesión de un mártir de la propia ciudad, o simplemente de reliquias de mártires, no importaba si éstas eran traídas de lejos,¹⁹ o procedían de una *inventio*,²⁰ fueron pronto lugares comunes en los elogios que ensalzaban cualquier ciudad.²¹ El objetivo es evidente en ambos casos: la búsqueda de peregrinos, la promoción del lugar. Santificada con las reliquias del mártir, la ciudad se siente importante y segura, protegida del mal es capaz de dar protección, la afluencia de fieles devotos, de peregrinos es una prueba de su condición de lugar privilegiado.²² El número de sus mártires, la consiguiente fuerza de su halo protector, son los motivos que incluye Prudencio en su elogio de Zaragoza:

Pocas ciudades se sentirán dichosas con un solo testigo de Cristo, con tres o con dos; algunas, quizás con cinco, que en otro tiempo ofrecieron ellas como víctimas.

Tú, Zaragoza, apasionada por Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo 18 santos.

Tú sola preparaste al señor para ir a su encuentro, las más copiosas comitivas de mártires; sola tú, tan rica en piedad, gozas de extensa gloria luminosa.

Apenas la madre populosa del mundo púnico, apenas la misma Roma, asentada en su trono, son capaces de superarte a ti, gloria nuestra, en semejantes dádivas.

La sangre sagrada, inmolada en todas nuestras puertas, arrojó fuera la raza de los demonios envidiosos y ahuyentó las tinieblas de la ciudad purificada.

Ya no se oculta en su interior el horror de las sombras, pues esa peste debelada ha huido de tu pueblo (la idolatría); Cristo habita en todas tus plazas, Cristo está presente en todas partes (Peristeph. 4, 49-72).

Por virtud de sus mártires Zaragoza se sabe protegida de las amenazas de los demonios. Los mártires y sus tumbas son torres y murallas que encierran espacios

17. Cf. Picard, 1981; Croke, 1990.

18. Este sería el caso de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Eulalia es citada 29 veces en el texto, y la asociación entre la mártir, la ciudad y sus obispos es el eje argumental de su desarrollo. Cf. Chaparro Gómez, 1992; Velázquez, 1994.

19. Es el caso de las reliquias de Martín de Tours que, según Gregorio de Tours (*Vita Mart.* I, 11), el desconocido rey suevo Chararico habría hecho llevar a Braga en torno a 550, convirtiéndose en un importante centro de culto, y poder, esencial para entender la posterior evolución del reino suevo de *Gallaecia*. Sobre este acontecimiento y su asociación temprana con peregrinaciones hacia el Noroeste hispano se puede ver Ferreiro, 1996. Quizás como una manera de desbancar precedentes y poco aconsejables peregrinaciones locales que podrían haber provocado anteriormente la hipotética llegada –real o inventada– de los restos de Prisciliano y sus compañeros ejecutados en Treveris. Cf. Duchesne, 1900; recientemente Cardelle de Hartmann, 1998: 273. Hay que anotar que ya unos años antes, en el 523, el papa Vigilio había enviado a Braga, a petición de su metropolitano Profuturo, algunas reliquias de apóstoles y mártires (*Ep. ad Profut.* 5).

20. Más necesarias cuanto que algunas zonas apenas habían contado con un mártir propio. Es el caso de la Septimania dentro del reino visigodo, que se vio obligada a “importar” santos desde la vertiente meridional de los Pirineos. Cf. Delaruelle, 1971: 16.

21. Roberts, 1993: 28.

22. San Bernardino, 1996b.

sagrados,²³ aislándolos del mal. Los mártires son los garantes que avalarán a la ciudad el día que tenga que rendir cuentas ante el Señor, el día de la justicia serán leídos sus nombres, anotados en el libro del cielo, “un ángel recordará entonces, delante del Padre y del Hijo, a los dieciocho santos que por el derecho de su sepulcro, ejercen el patronazgo sobre esta sola ciudad” (*Peristeph.* 4, 173-176). Juzgada como un sujeto más, Zaragoza tendrá en los 18 mártires a sus defensores. Ahora bien, esta defensa no ha de esperar al fin de los tiempos, los santos son protectores de la ciudad y sus habitantes en un sentido mucho más inmediato. Sitiada Zaragoza en el 531 por los reyes francos Childeberto y Lotario, sus habitantes sacaron la túnica de San Vicente en procesión en torno a las murallas, ante lo cual los sitiadores se retiraron atemorizados.²⁴

Tenemos algunas otras referencias hispanas. Eulalia defendió a su ciudad, Mérida, de los enemigos que la amenazaban: en el 429 el suevo Heremigario murió ahogado en el Anas después de haber injuriado a la mártir; en el 456 el godo Teodorico fue disuadido por sus prodigios cuando se disponía a saquear la ciudad.²⁵ Leovigildo trató de arrebatar al obispo Masona la túnica de la santa, con la intención de trasladarla a Toledo (*VPE* V, VI, 46-98) y conseguir así su protección para la capital.²⁶ Misma protección que pretende Wamba cuando en la puerta de las murallas de Toledo coloca una inscripción invocando a sus mártires: *Erexit, fautore Deo, rex inclytus urbem / Wamba Suae celebrem protendens gentis honorem. / uso, sancti Domini, quorum hic praesentia fulget, / hanc urbem et plebem solito seruata fauore.*²⁷

El clero diocesano, y especialmente los obispos, buscará la manera de asegurarse el control de los lugares con reliquias.²⁸ El concilio de Epaona, celebrado en 517, había establecido: *Sanctorum reliquiae in oratoriis uillarebus non ponantur* (c. 18), salvo que hubiese una iglesia próxima cuyos clérigos pudiesen hacerse cargo del oficio. Este concilio galo aparece recogido en la ‘Colección Canónica Hispana’, y podría colocarse entre una serie de medidas que en la Galia meridional habían intentado que las festividades solemnes sólo se celebrasen en las ciudades.²⁹ No siempre tuvieron éxito. El concilio I de Braga celebrado en 561 denunció a los presbíteros que se atrevían a consagrar iglesias (c. 19), esto no impidió que oratorios e iglesias privadas fuesen a la postre plenamente reconocidos, siempre que aceptasen la disciplina

23. Roberts, 1993: 190.

24. Greg. Turon., *Hist. Franc.* III, 29. Las reliquias de Vicente parecen haber sido especialmente propicias como elemento protector. Hidacio (*Chron.* 79) da a entender que habría protegido a la ciudad de Sevilla del vándalo Gunderico. Testimonio recogido igualmente por Isidoro de Sevilla (*Hist.* 73), según el cual Gunderico murió en Sevilla, arrebatao por el demonio, por castigo divino después de haber asaltado la basílica del mártir en la ciudad. Capítulo que parece parejo al narrado por el mismo Isidoro (*Hist.* 48) en relación a la actuación y castigo de Agila en Córdoba, al profanar la iglesia y el sepulcro del mártir Acisclo.

25. Hidat., *Chron.* 80 y 175. Burgess, 1993.

26. Este capítulo parece uno más de la pugna que ambas ciudades mantenían por ver reconocida su preeminencia dentro del reino. Toledo era la residencia real y por tanto la capital visigoda, Mérida reclamaba su pasado, parece haber sido la residencia del vicario de *Hispania*, y su antigüedad como metrópoli. Sobre esta pugna, así como sus motivaciones e implicaciones, se puede ver Collins, 1980.

27. Vives, 1942: nº 361, correspondería a los años 672-680.

28. Godoy, 1993.

29. Cf. Godoy Fernández, 1995a: 78-79.

episcopal. Desde mediados del siglo VI las fundaciones de iglesias con deposición de reliquias aparecen vinculadas a la figura episcopal.³⁰

Las ciudades con santuarios de peregrinación reforzaron su significado por medio de mitos, historias y leyendas sagradas;³¹ así como por medio de estructuras simbólicas visuales, en especial las de tipo arquitectónico, en torno a su tumba o su reliquia.³² Sobre las tumbas de los mártires se erigieron iglesias para la celebración litúrgica: las *memoriae* de los mártires y las *basilicae* a ellos dedicadas llegan a fundirse. En Complutum los fieles habrían levantado dentro de una misma basílica un altar para cada uno de sus dos mártires.³³ Paulatinamente, las iglesias catedrales incorporaron altares secundarios dedicados a mártires y santos, adaptando su morfología a las nuevas necesidades litúrgicas, lo que explicaría la presencia de contracoros en el caso de muchas iglesias hispanas.³⁴

Este proceso de construcción de un espacio físico, simbólico y ritual en torno a los restos del mártir, y su posterior 'traslado' al entorno privilegiado de la catedral, está ya presente en el testimonio aportado por la pasión de san Vicente, procedente de Valencia y elaborada muy posiblemente a finales del siglo IV:

...los cristianos, que se alegraban todos de que les hubiera tocado un mártir (...) Su santo cuerpo venerable y bienaventurado para todos, despreocupado ya de los honores de un monumento sepulcral, fue trasladado desde allí a una pequeña iglesia. Después en la iglesia catedral es enterrado San Vicente bajo un altar; este lugar consagrado a Dios por la piedad y venerable por las reliquias, lo glorificó al ser él glorificado (Pass. Uincentii 22 y 27).³⁵

En este caso se trata de un santo cuyas reliquias se distribuyeron muy ampliamente: "Así el haberse producido el traslado de sus reliquias a muchos lugares sirvió para acrecentar más su culto. Se ganó la veneración de muchos, de tal modo que cuantos más lugares consagra, más ampliamente es glorificado",³⁶ pero Valencia construyó su identidad como ciudad cristiana al amparo de su figura.³⁷ Igual que Mérida, desde una época muy temprana,³⁸ lo hizo en torno a Eulalia,³⁹ o Tarragona recordando a Fructuoso y sus compañeros martirizados en el anfiteatro de la ciudad.⁴⁰ Sin olvidar Tole-

30. Duval, 1993: 179-80.

31. Turner, 1978: 10.

32. Ward-Perkins, 1966. Para una época posterior es sugerente Ousterhout, 1990.

33. *Pass. Iusti et Pastoris* 7. La construcción de un altar, móvil o fijo, se asoció desde una etapa muy temprana con el lugar donde reposaban los restos del mártir. Cf. Íñiguez, 1978: 64-71.

34. Godoy Fernández, 1995a: 51-53 y 70-87.

35. Las referencias del Pasionario hispánico proceden de la edición y traducción de Riesco Chueca, 1995.

36. *Pass. Uincentii* 27. Vicente fue el más celebre y difundido de los mártires hispanos. Cf. García Rodríguez, 1966: 257-278; Castillo Maldonado, 1996.

37. La arqueología parece ir sacando a la luz algunos de los elementos de esta fisonomía urbana cristiana. Cf. Soriano, 1994; 1995.

38. Los versos de Prudencio (*Peristeph.* 3, 186-215) parecen insinuar la pronta construcción de un lujoso altar en su honor. Sobre la credibilidad de este pasaje se puede ver San Bernardino, 1996a; Arce, 1992. Sobre el mismo particular, Palmer, 1989: 268-77, quien considera que el autor difícilmente se atrevería a inventar lo que los contemporáneos podían comprobar con facilidad.

39. Mateos Cruz, 1992; 1999.

40. Godoy & Dels S. Gros, 1994.

do, que asoció su condición de *urbs regia* y sede metropolitana a su santa mártir Leocadia.⁴¹ A pesar de la escasez de testimonios, la figura del mártir *quasi*-deificado es esencial para entender la configuración de la topografía de las ciudades hispanas en la antigüedad tardía. Los lugares sacralizados por la presencia de reliquias, y la afluencia de peregrinos, se van a convertir en los puntos de referencia esenciales en la geografía tardoantigua, en torno a ellos se reordenará toda una cartografía sagrada, con una nueva concepción del espacio y las distancias.⁴² Pronto, de forma paralela, se diseñará una jerarquía de poder asociada a estos lugares. Obispos, nobles y reyes⁴³ competirán por proteger y ser protegidos, por alcanzar una especial relación con el lugar, una asociación que haga más evidente su poder ante sus súbditos y ante sus iguales competidores.⁴⁴

La relación entre el obispo y el santo se simboliza por la posesión misma del mártir, de sus reliquias y su santuario. Esto se aprecia repetidas veces a lo largo del texto de las *VPE*, dos son especialmente significativas. La primera, ya recordada, cuando Masona esconde entre sus ropas el manto de Eulalia que Leovigildo pretende arrebatarse y llevar a Toledo (V, VI, 46-62). La segunda es la disputa por la basílica de la mártir que el obispo arriano Sunna pretende para sí frente al católico Masona (V, V, 7-26), consciente de que su control implica el poder sobre la ciudad como *patronus* indiscutible.⁴⁵ La asociación entre el obispo y la santa son para el autor la causa última de la prosperidad, no solo de la ciudad de Mérida sino de toda la provincia:

*En su época [se refiere a Masona], por sus ruegos y por los méritos de la santa virgen Eulalia, desterró Dios y alejó de la ciudad de Mérida y de toda la Lusitania la peste y el hambre; y se dignó tal bienestar y abundancia de goces a su grey, que nadie, aún siendo pobre, careció de nada ni sufrió privación alguna; por el contrario, ricos y menesterosos abundaron en todo género de bienes; y el pueblo entero, por merecimientos de tan gran pontífice, disfrutó en la tierra de una especie de celestial felicidad (VPE V, II, 12-20).*⁴⁶

No deja de ser significativo que los obispos se hagan enterrar junto a la tumba de sus mártires. Era otra conquista más del episcopado por marcar su preeminencia frente a cualquiera otro que quisiera competir por el control del lugar sagrado.⁴⁷ El canon 18 del concilio I de Braga había establecido que por reverencia a los mártires no se sepulte a nadie dentro de las basílicas de los santos, si acaso alrededor del muro de la iglesia, y no parece establecer excepción alguna a la norma. A finales del siglo VII Julián de Toledo sigue desalentando la práctica, al advertir que ésta no beneficia al

41. Velázquez & Ripoll, 2000: 546-571.

42. MacCormack, 1990. Para las transformaciones hispanas ver García Moreno, 1977-78; Barral, 1982. Interesantes consideraciones sobre algunos problemas metodológicos en Gurt, Ripoll & Godoy, 1994, con abundante bibliografía.

43. Un aspecto particular de interés es la utilización que los reyes, en este caso visigodos, harán del género hagiográfico como elemento de legitimación y propaganda política. Cf. Fontaine, 1980; Martín, 1998.

44. Cardot, 1987, 203.

45. Orselli, 1965; 1976; Castellanos, 1994; Beaujard, 1991.

46. La mejor edición del texto Maya Sánchez, 1992. Traducción Camacho Macías, 1988.

47. Cf. Pietri, 1986; Duval, 1991.

difunto salvo porque quienes acudan a rogar a su tumba lo harán con mayor devoción por la presencia de los restos del mártir.⁴⁸ En cualquier caso era una situación de poder, y los obispos no se resistieron ante ella, como tampoco los reyes visigodos que se hacían enterrar junto a santa Leocadia en Toledo.⁴⁹ El autor de las *VPE*, al final de la narración, se atreve a colocar los cuerpos de sus obispos (*sanctorum corpora*) al mismo nivel que las reliquias de santa Eulalia, con quien comparten la capacidad de hacer milagros y de atraer peregrinos:

Los cuerpos de estos susodichos santos descansan sepultados con los mayores honores en una misma cripta, no lejos del altar de la santa virgen Eulalia. Junto a cuyos venerados sepulcros Cristo confiere a diario la gracia de su copiosa piedad en tal abundancia, que sea cual fuere el mal que a uno le aqueje o la enfermedad que le deprima, siempre que allí de todo corazón suplica a la divina bondad, sintiendo que sus quebrantos desaparecen y que sus dolencias sobrenaturalmente le son repelidas, logra sano y contento, por el favor de Dios, la ansiada salud (VPE V, XV, 1-9).

Volvamos ahora nuestra atención a lo que queremos destacar: la motivación y el comportamiento del peregrino. Ante todo aceptamos que el peregrino se mueve motivado por causas religiosas, en primer lugar honrar a un mártir, acercarse a un santo, un intermediario privilegiado con Dios pero, a la vez, más accesible porque los santos “remained men’s kin”.⁵⁰ A través de un ejercicio de “fe, sumisión y deferencia hacia los santos”,⁵¹ el peregrino se aproxima a Dios y, en su proximidad, encuentra consuelo para el alma. Como advierte Prudencio, cuando hace el elogio del lugar en que fueron martirizados los santos de Calahorra, “quien desee subir al reino eterno del cielo, acuda acá sediento” (*Peristeph.* 8, 7-8). Al visitar los restos de los santos confesores, muertos dando testimonio de Dios, el peregrino está ganado mérito para la vida eterna:

...al venerar con devoción cada año las victorias de los santos alcanzadas en los martirios y al visitar con frecuencia las tumbas que tenemos entre nosotros, rendimos el tributo merecido a estos mismos santos y nos ganamos por ello el apoyo para el premio eterno (Inuent. corp. beat. mart. Zoili 2).

Aunque no deben olvidar que es Dios y no el mártir quien le va a dar ese premio. Agustín había insistido en que las ofrendas que se hacen en las iglesias de los mártires se hacen a Dios (*De civ. Dei* 8, 27), lo que es recordado casi en los mismos términos por Isidoro de Sevilla (*De eccl. off.* I, 25). Braulio de Zaragoza, después de describir los prodigios que se realizan ante la tumba de Emiliano, advierte “la intensa felicidad que experimentan en el cielo los Santos, ante cuyos sepulcros realiza tales portentos el Señor Todopoderoso” (*Vita S. Aemiliani* 31). Por su parte, la tardía pasión de Cucufate de Barcelona recuerda a los fieles que lo que se manifiesta por medio del

48. *Prognost. fut. saec.* I, 19. Cf. Picard, 1988: 311-325.

49. Según la *Crónica del Moro Rasis* Suintila y Wamba habrían sido enterrados allí. Cf. Catalán & de Andrés, 1974: 264-66. Mismo lugar donde serían sepultados los obispos metropolitanos de Toledo. Al menos parece haber referencia a Julián (Felix Tolet., *Vita Sancti Iuliani* XII. PL 96), Eugenio (Ildéf. Tolet., *Vir. illust.* 13) e Ildefonso (Iul. Tolet., *Elog. beat. Hildef.*). Cf. Fernández Alonso, 1955: 583, n. 26.

50. Markus, 1990: 22.

51. Van Dam, 1993: 126.

santo es el poder de Dios (*Pass. Cucufatis* 12), igual que los apóstoles se lo recordaban a los primeros conversos.

Pero el ansia de Dios es sólo uno de los acicates del peregrino, muchos, probablemente la mayoría, buscaban en primer lugar un auxilio para el cuerpo. Entre los peregrinos que llegan a Tours, el 81% de los casos documentados busca alivio para el sufrimiento físico, y sólo el 19% restante parece llegar por exigencias de la fe.⁵² Los relatos hagiográficos ofrecen consuelo para el alma, pero muy frecuentemente parece que ante todo quieren liberar al peregrino de la angustia de la enfermedad,⁵³ como se recuerda en el relato laudatorio de Torcuato y sus compañeros, procedente de la *Hispania* meridional y que en su forma actual parece redactado a mediados del siglo VIII:

Cualquier enfermo que llegue con piadosa devoción a sus sagrados y santos sepulcros es sanado por el auxilio indefectible de los santos confesores. Pues expulsan demonios de los cuerpos poseídos y con su intercesión devuelven a los ciegos la vista que perdieron y todos los que solicitan su auxilio, para lo que sea, lo consiguen inmediatamente del cielo, con tal que lo pidan con fe (Pass. Torquati 9).

Cuando Eugenio de Toledo invita a sus lectores a peregrinar a la iglesia construida sobre la tumba de San Emiliano, en las lejanas montañas próximas al Ebro, elogia en primer lugar las cualidades terapéuticas del lugar. En vida el santo había mostrado una gran eficacia en los combates contra el maligno, ahora, sus restos ahuyentan el estigma del mal representado por la enfermedad:

Quien de penas, de culpas, triste vida, o de fiebre mortal se ve oprimido, a este templo recurra presuroso, y deponiendo angustias tendrá alivios. / En él triunfa Millán, que es vida, padre, esperanza, y tutela de afligidos, a cuyo imperio la infernal Serpiente deja antiguos humanos domicilios. / La piel sacude pestilente lepra; luz halla el ciego, pasos el tullido, la muerte vida, la dolencia amparo, sirviendo la salud al sacrificio (Carm. 9).⁵⁴

Este esquema se repite en buena parte de las pasiones y relatos hagiográficos, contruidos, precisamente, para una audiencia ansiosa por encontrar soluciones a sus temores cotidianos e inmediatos.⁵⁵ Evidentemente, en todas estas narraciones, el éxito de la petición está sujeto a la fe con la que se pide. Ante el santo, los demandantes deben acudir “con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta” (*Pass. Uicenti Sabine et Christete* 12). La demanda será atendida en función de los méritos adquiridos por el peticionario y, probablemente también, dependiendo de la gravedad de la enfermedad que se pretende sanar. La mayoría de los peregrinos que

52. Pietri, 1983: 563-567, y más ampliamente 521-599, donde estudia todas las implicaciones de la ciudad como centro de peregrinaje, en el que sin duda es el ejemplo mejor conocido del Occidente tardoantiguo. Recientemente Beaujard, 2000: 455-510.

53. Cf. Finucane, 1995: 59-99, quien valora que la búsqueda de la curación es el motivo exclusivo del viaje probablemente para 9 de cada 10 peregrinos, lo que está íntimamente asociado a los mismos conceptos de medicina y salud, así como a la ineficacia manifiesta de las terapias disponibles.

54. A pesar de ciertas libertades en la lectura recogemos la traducción en endecasílabos que a primeros del siglo XVII hizo E. Gerardo Lobo. Cf. Oroz, 1978: 223.

55. Cf. Rousselle, 1983, quien cree que los textos hagiográficos están contruidos para un público masivo, de tipo campesino, con unas exigencias religiosas muy precisas y tangibles.

acuden a la tumba de San Martín en Tours son posesos, a los que siguen lisiados y paralíticos. Es probable que los primeros encontrasen más fácilmente remedio a sus males. La pasión de santa Eulalia de Mérida recuerda que “a su sepulcro llegan posesos y son curados” (*Pass. Eulalie Emer.* 19). Braulio, en referencia a Emiliano, dice que sería demasiado amplio enumerar “cuántos ciegos recobraron la vida ante su sepulcro, cuántos posesos quedaron limpios, o cuántos enfermos de dolencias diversas fueron curados desde el momento de la muerte del santo hasta nuestros días” (*Vita S. Aemiliani* 28). En los capítulos siguientes describe Braulio algunos de estos prodigios individualizados, especialmente el de una anciana coja y ciega, que ungida ante la tumba consiguió ver y andar (c. 30); y el de una niña de 4 años que enferma muere camino de su oratorio, sus padres la dejan ante el sepulcro y al cabo de tres horas la encuentran jugando junto al mantel del altar (c. 31), al fin y al cabo la tumba del mártir es “un nuevo Eliseo, cuyos huesos muertos dan vida a miembros sin ella”.⁵⁶

Los peregrinos buscan pues salud, sea ésta física o consuelo para el alma. Allí aspiran a conseguir méritos para el cielo por intercesión de los mártires; otros quizás buscan simplemente alimento. La celebración de los mártires fue llenando de festividades el calendario, con ocasión de cada una de éstas su lugar de culto se llenaba de fieles, y junto a los devotos creyentes se congregaban profesionales de la limosna, pobres y pedigüños que iban siguiendo una ruta festiva a la búsqueda de la especial generosidad de clero y peregrinos sinceros en tan señalada ocasión y lugar.⁵⁷ Ya en el año 396, un concilio celebrado en Nimes advierte sobre aquellos que se aprovechaban de la caridad de las iglesias aparentando ser peregrinos (c. 5).⁵⁸

Llegados a su destino, los peregrinos participan de la solemnidad de las conmemoraciones litúrgicas. Pronto se elaboraron himnos adaptados a la celebración de cada uno de los santos o mártires.⁵⁹ Los himnos de Prudencio quizás se compusieron ya con esta finalidad, lejano punto de partida de lo que luego sería el pasionario mozárabe.⁶⁰ Su proliferación debió dar lugar a algunos abusos, lo que justificaría la prohibición de componer esta clase de himnos recogida por el canon 12 del concilio I de Braga, celebrado en el 561.⁶¹ Pero unos años después, el canon 14 del IV concilio de Toledo celebrado en el 633 nos informa que, además de himnos y usos litúrgicos específicos, existía una misa de santos diferenciada de la de los domingos: *...in*

56. Braul. episc. caesaraug., *Vita S. Aemiliani* 31, donde la mención del Eliseo no deja de ser una chocante evocación pagana. Cf. Brown, 1984: 95-112, quien analiza la figura de los mártires como muertos especiales, y la capacidad de sus cuerpos para irradiar esos poderes superadores de la muerte.

57. Gregorio de Tours evoca la numerosa presencia de pobres en torno a los lugares santos, quienes llegan a la ciudad en las grandes fiestas con la esperanza de recolectar limosnas, no buscando el consuelo del mártir. Cf. Pietri, 1983: 563, n. 143, donde recoge numerosas referencias; Mollat, 1988: 30-36; Díaz, 1992.

58. A partir del mundo carolingio, precisamente cuando el estatus legal del peregrino empezaba a ser fijado, las denuncias sobre la honestidad de los peregrinos, de algunos de ellos al menos, fueron cada vez más frecuentes, alcanzando su punto culminante en los siglos XI y XII. Sobre este particular Constable, 1976.

59. De Gaiffier, 1954; Godoy, 1998: 165-67.

60. Cf. Guerreiro, 1992.

61. Según Fernández Alonso, 1955: 374-376, quizás, dado el contexto, en un intento de poner freno a la difusión de los himnos priscilianistas mencionados por Agustín (*Ep.* 237).

misa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum... Celebración que podía sustituirse por una misa común donde se hacía un recuerdo ejemplar de la vida del santo, incluyendo la propaganda particular referida a sus prodigios, o los prodigios que Dios realizaba en aquel lugar por su mediación. Este es el objeto confesado por el obispo Braulio, de la redacción de su *Vita Sancti Aemiliani*:

...he compuesto, según mi capacidad y en un estilo sencillo y claro, en armonía con lo que corresponde en semejante materia, un libro acerca de la vida de dicho santo. Lo he escrito breve, con el fin de que puedan leerlo con suma rapidez en la solemnidad de su Misa (Praef. 2).⁶²

En los días de su conmemoración el peregrino participaría de las ofrendas rituales y de las procesiones que recorrían el entorno de la basílica del mártir, cuando su emplazamiento era urbano las procesiones se adaptarían a las necesidades de cada ciudad. En la medida de lo posible se reproduciría el itinerario que el mártir o mártires habrían seguido hasta el cadalso, camino de peregrinación que culminaría en la tumba del santo en lo que sería una adecuación entre arquitectura y liturgia estacional.⁶³ En el caso de Tarragona la combinación de las fuentes literarias y la información arqueológica parecen corroborarlo;⁶⁴ podría ser, quizás también, el caso de Barcelona, donde la interpretación del complejo episcopal da pie a suponer una ordenación de espacios cuya finalidad última era facilitar al peregrino el ritual de aproximación al mártir, incluyendo la obtención de agua bendita.⁶⁵

Tenemos cierta información sobre la forma en que se desarrollaban las celebraciones de los mártires. El concilio III de Toledo del 589 intenta poner límite a "la costumbre irreligiosa que suele practicar el pueblo en las fiestas de los santos, de modo que las gentes que deben acudir a los oficios divinos se entregan a danzas y canciones indecorosas (*salvationibus et turpibus invigilent canticis*), con lo cual no sólo se dañan a sí mismos, sino que estorban a la celebración de los oficios de los religiosos" (c. 23).⁶⁶ Casi en las mismas fechas Liciniano de Cartagena, en carta al obispo Vicente de Ibiza, se queja de que una parte de los fieles no participa en los oficios religiosos porque se distraen en *ballare, saltare, et membra a Deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamare* (Ep. 3, 2). Es evidente en ambos textos el carácter popular y callejero de estas conmemoraciones. En los dos casos se está describiendo una danza festiva que la iglesia reprobaba pero que los fieles se resistían a abandonar, con seguridad formaban parte de una larga tradición que la cristianización no había conseguido erradicar y que seguían siendo manifestaciones de júbilo y celebración.⁶⁷ Probablemente estas prácticas tenían especial énfasis en las celebraciones de los santos por cuanto su culto era sentido como especialmente próximo y personal por los fieles, y es en estas ocasiones donde se aprecia de qué manera el carácter 'popular' de

62. Las traducciones de esta obra en Oroz, 1978.

63. Heitz, 1974; Saxer, 1989. Aunque para una etapa más reciente, es sugerente Palazzo, 2000: 124-149. Los complejos rituales de Constantinopla han sido estudiados con detalle por Baldovin, 1987.

64. Godoy Fernández, 1995b; Godoy & Dels S. Gros, 1994: 248-53.

65. Godoy & Gurt, 1998.

66. El texto de los concilios, con traducción, en Vives, 1963.

67. Sobre los testimonios que tales fenómenos han dejado en la *Hispania* tardoantigua ver McKenna, 1938; Hillgarth, 1980; Frighetto, 1999; Díaz & Torres, 2000. En un sentido más amplio Manselli, 1982.

la práctica religiosa chocaba con el afán de las autoridades eclesiásticas por su control, así como la resistencia generada, especialmente por los grupos sociales más humildes.⁶⁸

Debemos suponer que los excesos denunciados por Liciniano, así como por los obispos reunidos en Toledo y en Braga, tenían un alcance general. Conocemos con cierto detalle de qué manera el pueblo cristiano daba forma a su expresividad religiosa en el caso de Mérida.⁶⁹ No es una descripción particular de las ceremonias dedicadas a su mártir tutelar, Eulalia, pero a partir del texto de las *VPE* se puede hacer una reconstrucción del ritual y la pasión vivida en las celebraciones emeritenses. Cuando Masona decide celebrar el triunfo definitivo del catolicismo, tras la victoria de Recaredo sobre los arrianos de la Narbonense, lo hace con una procesión hasta la basílica de Eulalia, a donde se dirige entonando salmos, recitando himnos, cantando alabanzas al señor y rodeado del pueblo que le iba aplaudiendo (*VPE* V, XII, 25-29).⁷⁰ El poder del obispo en la ciudad se asocia a su *amicitia* con el santo protector de la misma, está claro que es el caso de los prelados de Mérida con Eulalia.⁷¹ Esto no impide que el obispo tenga una relación próxima con otros mártires adorados en la ciudad, aunque ocupen un lugar irrelevante en la atención de los fieles; este es el caso de Lorenzo y Cipriano en la misma Mérida, quienes rezados con devoción pueden mediar ante Dios o ante el mismo obispo.⁷² Sin embargo, el olvido de los santuarios menos relevantes de la ciudad debía ser frecuente, la asociación entre la ciudad y su mártir protector era tal que los *loca sancta* secundarios eran frecuentemente ignorados. El 94% de los peregrinos que acuden a Tours se dirigen a la basílica de san Martín, y sólo algunos van a otros recintos con reliquias de la ciudad.⁷³

La búsqueda de salud, para el alma y el cuerpo, la esperanza de encontrar un intermediario válido hacia la salvación ante la presencia temporal de los sagrados restos, deviene pronto en un inusitado afán por poseer reliquias propias, o por llevarlas a un lugar próximo a su residencia. Cualquier peregrino que se aproxima a un santuario con un mínimo de prestigio es, al menos potencialmente, un traficante de reliquias.⁷⁴

68. Finucane, 1995: 17-55.

69. Cf. Díaz, 1997.

70. El carácter que esa música 'religiosa' o el recitado salmódico pudieran tener es difícil de precisar, para una aproximación Fernández de la Cuesta, 1988: 123-147; Cullin, 1989.

71. Cf. Brown, 1984: 20-24. y 58-60. En el texto de las *VPE* encontramos varios ejemplos de esta *amicitia*: IV, II, 40-42.; V, II, 12-15.; V, V, 50-54 y 101-106. Quedando especialmente reflejada en las palabras que la misma mártir Eulalia le dirige al obispo Masona cuando se encuentra exiliado de la ciudad: *Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens ciuitatem pristinum mici debeas exhibere seruitum* (*VPE* V, VIII, 6-9).

72. La referencia está en *VPE* IV, X, 3-7. Una mujer intenta día tras día, infructuosamente, ser recibida por el obispo Fidel, quien enfermo se ha retirado a la basílica de santa Eulalia donde recibe a los fieles y atiende sus peticiones. Ya angustiada por no ser recibida, una noche, se le aparecen los santos Cipriano y Lorenzo, quienes le dicen que no logra abrirse camino hasta el obispo porque visita con frecuencia las basílicas de los demás mártires pero no la suya. Ante tal advertencia corre a orar a sus basílicas y desde allí se dirige a la de santa Eulalia, donde Fidel la está esperando. Parece claro que el autor del texto pretende aclarar que el obispo, a pesar de su especial relación con Eulalia, también se relaciona con los demás mártires, y que los fieles deben redistribuir sus afectos.

73. Pietri, 1983: 570-72.

74. Hunt, 1981. Donde se estudian algunos primeros ejemplos del siglo IV sobre fragmentos de la cruz o las reliquias de san Esteban. Sobre el mismo particular Hahn, 1990; Gauge, 1998. Para un periodo algo posterior Geary, 1986.

Agustín denuncia a los hipócritas que vestidos de monjes andan vendiendo miembros de los mártires: *Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant* (*De op. monach.* 28). Práctica que a duras penas pudo contener la legislación romana prohibiendo el traslado de tumbas y fragmentación de cadáveres, pero que en su nivel más popular afectaba a reliquias de contacto y proximidad más bien dudosa: una piedra, un poco de tierra o un trozo de madera, un simple fragmento de tela restregado contra la tumba se consideraba impregnado del poder que allí emanaba. El uso que a esas reliquias de nueva creación se les diese por parte del peregrino podía ser diverso, desde su comercialización a la construcción de un altar en su casa, o su uso con fines propiciatorios. Una preciosa referencia de Gregorio de Tours ilustra este último aspecto. Según el obispo galo, en Osen, lugar no identificado pero que quizás se corresponda con Ossonoba, la actual Faro, había una fuente prodigiosa de la cual la multitud de los fieles cristianos se llevaba gran cantidad de ánforas llenas de agua.⁷⁵ El milagro que al autor le interesa es que el nivel del agua nunca disminuye, y no repara en indicar si la fuente se asocia con un lugar de culto martirial o de otro tipo, pero sí nos dice que el agua se la llevan a sus casas para atender a su salud y para *agros vineasque aspersione*. El recuerdo de esta prodigiosa fuente lo recoge también Ildefonso de Toledo en su largo tratado sobre el Bautismo; en su caso no da referencia alguna a su ubicación pero sí presenta un vivo paisaje del comportamiento de los fieles que podemos asimilar al bullicio de la peregrinación:

No basta para aumentar la importancia del milagro que las aguas nazcan del polvo de las piedras que dan aridez al paraje, sino que resulta tanta la abundancia que no pueden calcularse de modo fijo los miles de vasos que la fe de los pueblos fieles puedan sacar de ella. Debido a la adhesión a la fe, se entra a la fuerza, se acercan a porfía, se saca en abundancia, y en el tropiezo de idas y venidas, por cuanto se impone la piedad, la fe no advierte las molestias de la innumerable concurrencia. Con las frecuentes aperturas se quiebran los vasos; y se derrama tan constantemente el agua sacada que el pavimento se convierte en un barrizal; sin faltar el remedio de cada uno, bien para beber cualquiera o bien para mantener la abundancia y poder llevarla a todas partes del mundo y volver a buscarla (*De cognit. bap.* 106, 1614-1622).⁷⁶

El agua milagrosa de la fuente sagrada puede responder a otro nivel de religiosidad, con indudables raíces precristianas, pero el comportamiento ansioso y atropellado del devoto que nos describe el texto sería el mismo que respecto a otro tipo de reliquia comparable, o que el que podría observarse en presencia de la tumba del mártir o de sus restos.

La polémica alcanzó cierta intensidad ya en el siglo IV, cuando la pugna entre quienes rechazaban el culto de las reliquias y aquellos que defendían la práctica afectó a la figura misma del peregrino y, por supuesto, a su búsqueda de reliquias. Una de las disputas más conocidas es la que enfrentó a Jerónimo, defensor del culto, con Vigi-

75. *Lib. in glor. Martyr.* I, 24. El mismo Gregorio en *Hist. Franc.* VI, 43, habla de una fuente en la iglesia de la fortaleza de Osser, donde las aguas brotan según la voluntad divina. Aunque sitúa esta fortaleza cerca de Sevilla, probablemente está recordando un único lugar.

76. Edición del texto y traducción de Julio Campos en Blanco & Campos, 1971.

lancio,⁷⁷ violentamente opuesto al mismo. Jerónimo, sin embargo, tiene una perspectiva más amplia cuando en carta al presbítero Paulino reconoce no atreverse “a encerrar la omnipotencia de Dios en un rincón angosto y estrechar en minúsculo cerco de tierra al que no lo abarca el cielo” (*Ep.* 58, 3),⁷⁸ sin encontrar un especial motivo de alabanza al hecho de haber estado en Jerusalén. También Agustín, en una carta dirigida al pueblo de Hipona en el 404, argumenta que Dios está en todas partes sin estar incluido en lugar alguno, aunque sin negar la posibilidad de que pueda haber:

... un lugar santo, en el que la tremenda intervención de Dios pudiese manifestar más fácilmente la conciencia sana de cada uno (...) [aunque] no todos los santos tienen el don de curaciones ni todos tienen la discreción de espíritus. Del mismo modo, no en todos los sepulcros de los santos permitió que tales milagros se verificasen aquél que divide sus dones a cada uno según quiere.⁷⁹

A la postre, la pasión por los *loca sancta* se imponía por encima de consideraciones razonadas sobre la omnipresencia de Dios y de sus manifestaciones portentosas. A partir del siglo V prácticamente nadie opuso una doctrina razonada al afán imparable por entrar en contacto con lo sagrado por medio de reliquias

Llegado a su destino el peregrino se ve inmerso en un cúmulo de rituales y prácticas que superan su iniciativa individual. Se deja llevar por procesiones, bailes que en ocasiones, como hemos visto, se merecen la reprobación de la jerarquía por sus excesos festivos, paganizantes o supersticiosos. Según su nivel social, el peregrino asiste o participa de exhibiciones de riqueza, ya fuesen de familias laicas poderosas, o de la misma jerarquía eclesiástica, de competencias de intereses de quienes quieren marcar una mayor proximidad o intimidad con el santo.⁸⁰ Pero también va a reforzar sus convicciones religiosas, a educar su fe en la participación colectiva, en una sociabilidad cristiana con sus propios ritmos y claves interpretativas. El peregrino, que por definición se enfrenta a la soledad y a la incertidumbre del camino, aunque los ricos podían ir acompañados de un amplio séquito, ha de sentirse en el lugar de su devoción partícipe de una solidaridad, de formar parte de una colectividad espiritual, donde se convierte en un cliente bajo la protección de su santo patrono.⁸¹ Sentimiento de identidad religiosa convertida en ritual en torno al culto del santo protector, recreado en su propia propaganda,⁸² y que es en buena medida un mecanismo de sublimación de las tensiones sociales subyacentes en la sociedad tardoantigua.⁸³

77. Cf. Massie, 1980. Una aproximación reciente en Castellanos & Del Pozo, 1995-96, con amplia bibliografía.

78. Edición y traducción del texto Ruíz Bueno, 1962.

79. *Ep.* 78, 3. La misma idea está en su *Cont. Faustum* 20, 21, repitiéndose en numerosos padres orientales. Cf. Kötting, 1950: 423. Edición y traducción del texto Cilleruelo, 1951.

80. Brown, 1984: 45-52.

81. Corbett, 1981, quien anota cómo las apelaciones de los devotos a Martín son entendidas en los textos de Gregorio como un ritual romano de apelación a un *patronus*.

82. La literatura hagiográfica tenía entre otras funciones la de remarcar el orden y el consenso social en oposición a un pasado de desorden representado por el mundo pagano, hacia el que desviar la negatividad cotidiana. Cf. Buc, 1997.

83. Sobre el papel del culto de los santos y el control de los santuarios en el entramado social y de poder de la antigüedad tardía: Brown, 1984: 113-36; reelaborado y actualizado en Brown 1995. Una aplicación de tal esquema interpretativo a los testimonios hispanos en Castellanos, 1999.

Pero el peregrino participa también de una intimidad, de una individualidad con el santo que, como recuerda Prudencio, se plasma en el momento de su postración ante su tumba o ante el altar de sus reliquias:

Si tienes algún deseo justo o digno de ser querido por ti, si tienes alguna esperanza, si algo interiormente te conturba, manifiéstalo ahora.

El mártir, créeme, escucha benignísimo todas las súplicas y hace cumplirse aquellas que ve dignas de aprobación.

Yo obedezco; me abrazo al sepulcro, derramo, asimismo, abundantes lágrimas, el altar se pone tibio con el beso de mis labios, y la piedra con el calor de mi pecho.

Paso entonces revista a todos los secretos de mis penas, y entonces musito mis deseos y temores.

Y le hablo de mi casa, dejada tras de mí en una incierta suerte, y de la esperanza fluctuante de un bien que acaso llegue en el futuro.

El mártir me escucha, llego a Roma, me acompaña el éxito feliz, vuelvo a casa y canto las alabanzas de Casiano (Peristeph. 9, 95-106).

Prudencio está describiendo en el texto una experiencia autobiográfica, pero sin duda alguna también un modelo de comportamiento. El peregrino se acerca a la basílica del santo “con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta” (*Pass. Uincenti Sabite et Christete* 12), allí realiza una petición sincera, confiesa sus incertidumbres y experimenta el sentimiento del contacto íntimo con la fuerza de lo divino, luego, obtenido el remedio para su enfermedad o el consuelo para su alma, de regreso a su casa, a su tierra, canta y ensalza los prodigios del lugar. Los peregrinos se convierten en propagandistas y propagadores de las excelencias del mártir, convertidos en abogados y apóstoles transmiten por doquier los prodigios que han presenciado o las sensaciones que han experimentado, a su paso extienden la fama del santuario, de la ciudad que lo acoge: el peregrino se ha convertido en misionero a la búsqueda de ‘conversos’ a su santo protector.⁸⁴

84. Cf. Matthews, 1989.