

UNIVERSIDAD DE GRANADA

# FLORENTIA ILIBERRITANA

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Nº 35 / 2024

eug



**FLORENTIA ILIBERRITANA**  
**REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA**

Nº. 35, 2024

ISSN: 1131-8848

ISSN-e: 2951-9578

REVISTA PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Fundada en 1990, publica un número anual con trabajos de Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásica referentes al ámbito cultural mediterráneo y europeo. Se admiten reseñas de trabajos científicos.

Founded in 1990, publishes one number by year with articles on Ancient History, Archeology and Classical Philology of the Mediterranean and European cultural field. Also reviews of scientific papers are admitted.

Director

Carlos de Miguel Mora (U. Granada)

Secretaria

Eva María Morales Rodríguez (U. Granada)

Consejo de Redacción

Mínerva Alganza Roldán (U. Granada), Marina del Castillo Herrera (U. Granada), Charles Delattre (U. Lille 3), Pedro Rafael Díaz y Díaz (U. Granada), Mónica Durán Mañas (U. Granada), Concepción Fernández Martínez (U. Sevilla), Álvaro Ibáñez Chacón (U. Granada), María Juana López Medina (U. Almería), José Ortiz Córdoba (U. Granada), Ángel Padilla Arroba (U. Granada), Joaquín Pascual Barea (U. Cádiz), François Quantin (École pratique des hautes études, Sciences religieuses), Alberto Quiroga Puertas (U. Granada), Francisco Salvador Ventura (U. Granada), Juan Jesús Valverde Abril (U. Granada) y Arnaud Zucker (U. Côte d'Azur).

Comité científico

A. Bancalari (U. Concepción, Chile), J. M. Baños Baños (U. Complutense, Madrid), T. Dorandi (CNRS, Paris), A. Espírito Santo (U. Lisboa), P. Gómez Cardó (U. Barcelona), T. González Rolán (U. Complutense, Madrid), H. Gozalbes García (U. León), G. L. Gregori (U. Sapienza di Roma), J. J. Iso Echegoyen (U. Zaragoza), C. Letta (U. Pisa), F. J. Lomas (U. Cádiz), J. A. López Férez (UNED, Madrid), J. M. Maestre (U. Cádiz), A. Melero Bellido (U. Valencia), L. Miletta (U. Napoli Federico II), M. D. Rincón González (U. Jaén), J. F. Rodríguez Neila (U. Córdoba), E. Sánchez Salor (U. Extremadura), N. Santos Yanguas (U. Oviedo), F. Soussa e Silva (U. Coimbra), J. M. Nunes Torrão (U. de Aveiro).

Distribución y suscripciones: EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA.

Antiguo Colegio Máximo. Campus Universitario de Cartuja 18071 - Granada. Tlf.: 958243930

Intercambios: DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA

Facultad de Filosofía y Letras. Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada.

INTERNET: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia>. E-mail: [floril@ugr.es](mailto:floril@ugr.es)

FLORENTIA ILIBERRITANA no se responsabiliza necesariamente de los juicios y opiniones expresados por los autores en sus artículos y colaboraciones.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

FLORENTIA ILIBERRITANA

Depósito Legal: GR. 948-1996.

ISSN: 1131-8848

ISSN-e: 2951-9578

Maquetación: Raquel L. Serrano Luque / [atticusediciones@gmail.com](mailto:atticusediciones@gmail.com)

Imprime: Comercial Impresores. Motril. Granada.

Printed in Spain. Impreso en España. Periodicidad anual.

Motivo de Portada: Retrato de la musa Calíope de un mosaico romano del s. I d. C. conservado en el Museo del Foro Romano de Cartagena. Fotografía de José Manuel Rodríguez Peregrina.

FLORENTIA ILIBERRITANA (Flor. Il.)

ISSN: 1131-8848

Nº. 35, 2024, pp. 306

## ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Sumario .....	7-12

## ARTÍCULOS

BLANCO ROBLES, Fernando, Actividad laboral y económica de la esclavitud en Hispania romana II: libertos.....	13-43
CARDOSO BUENO, Diego Andrés, Filón de Alejandría: contexto personal, familiar y social del filósofo .....	45-81
FIGUEIRA, Ana Rita, <i>Kairos</i> : intersecções entre medicina e vasos gregos de figuras (VI-V a. C.).....	83-118
HEREDIA CASTILLO, Alejandro, Tras las huellas de los feciales: un análisis histórico a lo largo de la República y el Alto Imperio.....	119-137
KOTARCIC, Ana, Carneades' Role in Cicero's Conceptualisation of Justice .....	139-167
LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio, <i>Palaístra</i> en Galeno .....	169-207

	<i>Págs.</i>
SÁNCHEZ TORRES, Francisco, <i>Insuetos splendet igne: virtudes principescas y varias cuestiones filológicas en tres epitafios en verso de Francisco Sánchez de las Brozas</i> .....	209-238
SOTO MARTÍNEZ, Javier, <i>La Vita Sancti Aemiliani de Braulio de Zaragoza dentro de las hagiografías visigodas: sobre el carácter excepcional de sus mi- lagros</i> .....	239-264
Reseñas .....	265-304



FLORENTIA ILIBERRITANA (Flor. Il.)

ISSN: 1131-8848

Nº. 35, 2024, pp. 308.

*CONTENTS*

	<i>Págs.</i>
Table of contents .....	7-12

ARTICLES

BLANCO ROBLES, Fernando, Labor and Economic Activity of Slavery in Roman Hispania II: Freedmen .....	13-43
CARDOSO BUENO, Diego Andrés, Philo of Alexandria: Personal, Family and Social Context of the Philosopher .....	45-81
FIGUEIRA, Ana Rita, <i>Kairos</i> : Intersections Between Medicine and Greek-Figured Va- ses (VI-V BC).....	83-118
HEREDIA CASTILLO, Alejandro, In the Footsteps of the Fetiales: a Historical Analysis Throughout the Republic and the High Empire .....	119-137
KOTARCIC, Ana, Carneades' Role in Cicero's Conceptualisation of Justice .....	139-167
LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio, <i>Palaístra</i> in Galen.....	169-207

	<i>Págs.</i>
SÁNCHEZ TORRES, Francisco, <i>Insueti splendet igne: Princely Virtues and Some Philological  Notes to Three Epitaphs by Francisco Sánchez de las Brozas</i> .....	209-238
SOTO MARTÍNEZ, Javier, The <i>Vita Sancti Aemiliani</i> of Braulio of Saragossa Between Visi- gothic Hagiographies: About the Exceptional Nature of His Mi- racles.....	239-264
Book reviews .....	265-304

La *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Zaragoza  
dentro de las hagiografías visigodas: sobre el carácter  
excepcional de sus milagros\*

The *Vita Sancti Aemiliani* of Braulio of Saragossa  
Between Visigothic Hagiographies: About the Exceptional  
Nature of His Miracles

<https://doi.org/10.30827/floril.v35.28089>

Javier SOTO MARTÍNEZ  
*Universidad de Granada*  
javiersoto2402@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0004-5241-9038>

Recibido el 04-05-2023

Aceptado el 01-08-2024

*Resumen*

En este artículo se pretende destacar la posición de la *Vita Sancti Aemiliani* dentro del panorama de las hagiografías visigodas. Al confrontar esta *Vita Sancti* con la *Vita Sancti Desiderii*, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* y la *Vita Sancti Fructuosi* se comprueba que, aunque hay puntos comunes que dejan entrever una estructura tipificada, la hagiografía escrita por Braulio de Zaragoza sobresale en algunos aspectos. En este trabajo analizamos uno de esos aspectos, el excepcional y riguroso tratamiento de los milagros.

*Palabras clave:* hagiografía visigoda; milagros; *Vitae Sanctorum*; San Emiliano; Braulio de Zaragoza.

*Abstract*

This paper wants to highlight the position of the *Vita Sancti Aemiliani* within the group of Visigothic hagiographies. When comparing this *Vita Sancti* with the *Vita Sancti Desiderii*, the *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* and the *Vita Sancti Fructuosi*, it is verified that, although there are common points that suggest a typified structure, the hagiography

\* El presente trabajo se ha realizado en el marco del Programa de Formación de Profesorado Universitario (con referencia FPU22/03215) con financiación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y desarrollado en el Departamento de Historia Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.



written by Braulio of Saragossa stands out in some aspects. In this paper, we analyse one of those aspects, the exceptional and rigorous treatment of miracles.

*Keywords:* Visigothic hagiography; miracles; *Vitae Sanctorum*; Saint Aemilianus; Braulio of Saragossa.

### *I. Introducción*

La *Vita Sancti Aemiliani* (VSE) de Braulio de Zaragoza reviste un interés especial dentro del panorama de las hagiografías visigodas porque es tenida por la primera *Vita* que refleja la introducción del eremitismo en *Hispania*, así como a nivel formal es considerada la que tiene mayor artificio literario<sup>1</sup> (Cazzaniga 1954: 7; Valcárcel Martínez 1995: 192). Los otros ejemplos que tenemos de fuentes que se pueden adscribir a este género son la *Vita Sancti Desiderii* (atribuida al rey Sisebuto), la *Vita Sancti Fructuosi* y las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Cada una de estas obras tiene unas particularidades que solo mencionaremos: la *Vita Sancti Desiderii* (VSD), considerada la primera *Vita* de la producción visigoda, tiene como sujeto de estudio a un obispo mártir galo; la *Vita Sancti Fructuosi* (VSF) se centra en la vida de uno de los santos confesores que tuvo más predicamento en la *Hispania* visigoda, San Fructuoso de Braga; en cuanto a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (VSPE) es una obra más en sintonía con el concepto de *Vitae Patrum*, aunque con ciertos tintes hagiográficos<sup>2</sup> (presencia constante de Santa Eulalia). Al

1. Más allá de la pervivencia posterior de esta obra, la *Vita Sancti Aemiliani* es la única obra que aparece citada por Ildefonso de Toledo en la biografía de Braulio de Zaragoza para su *De viris illustribus*, lo que deja constancia de su importancia (Martín Iglesias 2006: 46). *Scrīpsit vitam Aemiliani cuiusdam monachi, qui et memoriam huius et virtutem illius sancti viri suo tenore commendat pariter et inlustrat* (ILDEF. *Vir. Ill.* 11, ed. de C. Codoñer Merino 1972). «Escribió la vida de Millán monje, donde deja constancia de él, y hace conocidas las virtudes de aquel santo varón, al tiempo que les da valor dentro de su estilo» (trad. de C. Codoñer Merino 1972: 131). El talento de Braulio, además, se hace patente en otras obras de su producción, como es el caso de su epistolario. Este buen hacer literario e intelectual aparece sublimado en la epístola 16 dirigida al papa Honorio con la que Braulio alcanzó «su consagración definitiva como personalidad literaria y cultural» (Miguel Franco 2015: 43). Pese a ello, las epístolas han sido tratadas principalmente como documentos que aportan una valiosa información histórica y social, de modo que los estudios que profundizan en el valor del epistolario del obispo cesaraugustano como obra literaria son más recientes (Miguel Franco & Martín Iglesias 2018: 9-10).

2. Para Castillo Maldonado, las *Vitas Patrum Emeretensium* participan tanto de las características de las vidas de santos como de las vidas de padres de la Iglesia, pues si en los tres primeros *opuscula* se ensalzan los milagros de santa Eulalia, en los dos últimos libros (IV y V), el tono cambia para narrar las vidas de los obispos emeritenses Paulo, Fidel y Masona (2002: 139).

margen quedan las obras autobiográficas de Valerio del Bierzo, que tienen una función diferente a las *Vitae Sanctorum*<sup>3</sup> (Valcárcel Martínez 1995: 193).

Todas estas obras tienen en común que son bastante tardías respecto a otras partes del antiguo Imperio Romano, pues todas datan del siglo VII<sup>4</sup>. Este hecho parece constatar la idea de que el culto a los santos confesores tardó más en arraigar en Hispania. El propio Isidoro de Sevilla constata que ya en su tiempo se tributaba culto a este nuevo tipo de santo que no había sufrido una muerte cruenta como los mártires de la época de las persecuciones<sup>5</sup>. Este nuevo tipo de santidad se fundamenta en unas prácticas ascéticas que asimilan al confesor al mártir, resaltándose los momentos de comunidad con la divinidad, como ocurre a través de los milagros (Castillo Maldonado 2002: 80-81). En palabras de Castellanos García: «el nuevo martirio radica en la renuncia a buena parte de la cotidianeidad mundana» (1998: 101).

Así es como en los *tempora christiana* obispos, monjes, ascetas y eremitas asumen la santidad que antes era privativa de los que daban testimonio de su fe con el tormento. El modelo de santidad no desaparece, sino que se transforma, y si en la época de las persecuciones las grandes fuentes eran las *Passiones* y las actas martiriales, en los tiempos de la Iglesia institucional florecen las *Vitae Sanctorum*.

3. Sobre la naturaleza de la obra autobiográfica de Valerio del Bierzo hay divergencia según los autores, pues Velázquez Soriano sí que las contempla dentro del panorama de la hagiografía visigoda (2005: 226-233), aunque lo hace no sin reconocer que Valerio es un eremita que escribe una obra autobiográfica en la que él proyecta sobre sí mismo el ideal de *vir sanctus*.

4. García Rodríguez apuntaba como otra característica común el hecho de que son obras de carácter local y aislado: «En España no hay ninguna obra que equivalga al *De gloria martyrum* y al *De gloria confessorum* del obispo de Tours, con su riqueza de detalles: sólo existen obras de carácter local como las *Vitae Patrum Emeritensium*, y vidas de santos aisladas» (1966: 42). La afirmación de García Rodríguez, en cambio, parece no considerar el caso particular de la *Vita Desiderii*, un santo que no gozaba de culto en Hispania. Esta hagiografía, escrita por el rey Sisebuto, debió de tener en mente más a un auditorio galo que a uno hispano, sin que ello quiera decir que no tuviese difusión en el *regnum Gothorum* (Velázquez Soriano 2005: 177). Más allá de eso, la propia *Vita Desiderii* tuvo una acusada impronta en otras hagiografías hispanas, como es el caso de las *Vitas Patrum Emeritensium* (Maya Sánchez 1994: 176-179) e incluso en producciones que trascienden las fronteras del reino de Toledo, como es el caso de una *Passio Sancti Desiderii* merovingia (Martín Iglesias 1995).

5. *Duo sunt autem martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute. Nam multi hostis insidias tolerantes, et cunctis carnalibus desideriis resistentes per hoc, quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, etiam pacis tempore martyres facti sunt, qui etiam si persecutionis tempus existeret, martyres esse potuerunt* (ISID. *Etymologiae*, VII, 11, 4 ed. de W.M. Lindsay 1911). «Hay dos clases de martirio: el padecimiento material y el que consiste en la virtud oculta del espíritu. En efecto, hay muchos que resisten las asechanzas del enemigo y se muestran firmes ante todos los deseos carnales; y por haberse inmolado en su corazón en honor de Dios omnipotente, se convirtieron en mártires en tiempos de paz, pues hubieran podido ser auténticos mártires si aún continuara la época de las persecuciones» (trad. de J. Oroz Reta & M.A. Marcos Casquero 2004: 667).

*Passiones* y *Vitae* son similares en muchos aspectos, pero las primeras se centran especialmente en la muerte del santo, mientras que las *Vitae* abordan la vida ejemplar de estos individuos singulares<sup>6</sup>. Pese a lo dicho, incluso en los tiempos del triunfo de la Iglesia siguió habiendo mártires, como el propio Desiderio de Vienne (†607) y en consecuencia continuó cultivándose el género de las *Passiones*, como la *Passio innumerabilium martyrum Caesaraugustanorum* o la *Passio Mantii*. Siguiendo esta misma estela, en las propias *Vitas Patrum Emeretensium* el mismo obispo Masona corre el riesgo de sufrir martirio en un contexto de enfrentamiento entre el catolicismo y el arrianismo (Velázquez Soriano 2005: 60), de ahí que Maya Sánchez (1994) señale que el último de los *opuscula* tiene un contenido afín al de las *Passiones*.

Por último, otro aspecto destacable de la hagiografía hispana es que en ella aparece un muestrario de las distintas realidades de la Hispania tardoantigua, desde una ciudad de gran relevancia como es *Emerita Augusta* (en las *VSPE*) hasta el campo (en *VSE*). También se abarca en este reducido muestrario todo el espectro jerárquico eclesiástico, pues aparecen reflejados desde grandes obispos, como Paulo, Fidel y Masona<sup>7</sup> hasta humildes eremitas, como Emiliano.

## II. San Emiliano, un eremita incómodo

Como ya se ha señalado, es la introducción del eremitismo lo que hace la *Vita Sancti Aemiliani* tan especial, aunque la *Vita Sancti Fructuosi* refleje aspectos relacionados, como el desarrollo y difusión del cenobitismo. En este sentido, creo que son muchos los paralelos que se pueden establecer entre las biografías de ambos santos. Es bien cierto que en la literatura hagiográfica hay unos *loci communes* per-

6. Velázquez Soriano establece dos grandes bloques dentro de las fuentes hagiográficas, las actas y pasiones primitivas y las vidas de santos. Sobre estas últimas dice que: «su diferencia fundamental [respecto de las actas y pasiones primitivas] es que ya la pasión no es el eje del relato, pues los mártires hace tiempo que han dejado de existir, son muy conocidos y su sacrificio e inmolación quedan ya muy alejados de la vida cotidiana de los cristianos» (2005: 60). Pese a ello, se sigue describiendo la muerte del santo (por martirio, en el caso de San Desiderio) y algunos milagros *post mortem* (como ocurre en la *Vita Aemiliani*). También es oportuno resaltar el caso particular del libro V de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, que Maya Sánchez (1994) estima que tiene más forma de una *Passio* que de una *Vita* por la descripción que se hace de Masona como un mártir y de Leovigildo como un perseguidor.

7. Aunque en puridad estos obispos emeritenses no son santos como San Desiderio, San Emiliano o San Fructuoso, al igual que otros líderes tardoantiguos aparecen impregnados de santidad, debido a la «santificación del poder político» (Castillo Lozano 2023: 260). De esta manera, los obispos emeritenses como Masona aparecen como ministros que gobiernan por la voluntad de Dios.



fectamente tipificados. Pese a ello, me parece interesante señalar estas coincidencias en la vida de ambos santos.

Por un lado, tenemos a San Emiliano, un pastor de ovejas que siente la llamada de Dios y comienza a vivir como un anacoreta. Por otro, a San Fructuoso, un joven de familia acomodada (*ex clarissima regali progenie exortus, sublimissimi culminis atque ducis exercitus Spaniae prolis*<sup>8</sup>, *VSF* 2 ed. de M.C. Díaz y Díaz 1974) que siente vocación por el oficio religioso. Aunque de orígenes notablemente diferentes, ambos eligen el mismo modo de vida y pasan por experiencias semejantes<sup>9</sup>. Por ejemplo, ambos suscitan la atención de unas multitudes que ven como un estorbo (*VSE* 10; *VSF* 4). En ambos casos, además, se destaca que los dos hombres santos atraen incluso la atención de personas importantes (*VSE* 18, 21-24; *VSF* 8). Es el obispo cesaraugustano quien dedica mayor espacio a hablar de los *potentes* que acuden a ver a Emiliano e incluso ofrece nombres, aunque, por otra parte, el autor de la *Vita Sancti Fructuosi* menciona que el monje era incluso conocido por el rey (si bien es cierto que no lo identifica por su nombre, sabemos que se trata de Chindasvinto). Finalmente, ambos personajes, que practican una vida religiosa al margen de la jerarquía eclesiástica, son sometidos al orden institucional establecido. Es lo que Castellanos García llama de manera muy conveniente, a mi juicio, «el control de la esperanza»<sup>10</sup> (1998: 134). Emiliano fue puesto al frente de la iglesia de Vergegio por

8. «Nacido de una familia preclara vinculada con reyes, vástago de muy ilustre cuna y en concreto de un duque del ejército de Hispania» (trad. de M.C. Díaz y Díaz 1974: 83). El origen noble es un tópico dentro de la hagiografía, como refleja Karl Bosl en su trabajo *il santo nobile* [en Sofia Boesch Gajano (ed.), *Agiografía altomedievale*, 1976, pp. 161-190]. En el caso particular de la hagiografía hispana, San Desiderio proviene de un ilustre linaje: *Hic vir de stimate claro Romanis a parentibus ortus ab ipsis conabulis Deo sacratus nobilissimam satis trahebat prosapiem* (*VSD* 2 ed. de J.C. Martín Iglesias 2000). «Este hombre, nacido en el seno de una familia romana de rancio abolengo, ya desde la cuna consagrado a Dios, traía una nobilísima alcuñia» (trad. de P.R. Díaz y Díaz 1993: 224). Observamos este mismo tópico en la vida del obispo emeritense Masona, de quien se dice: *Denique sanctus Masona antestis nobilis hortus in hoc seculo origine, sed vite meritis extitit multo nobilior* (*VSPE* V, 2 ed. de A. Maya Sánchez 1992). «Por lo demás, el santo obispo Masona había nacido de estirpe noble, pero era más noble con mucho por los méritos de su vida» (trad. de I. Velázquez Soriano 2008: 87).

9. La vida retirada aparece como ideal: «No olvidemos que incluso los obispos tienen etapas de vida de retiro o, en caso de no poder en razón de las obligaciones, hay siempre en ellos un deseo continuado de llevar este tipo de vida, hasta el punto de que sienten como una pesada carga el importante papel que les ha tocado ejercer en su sociedad» (Velázquez Soriano 2008: 22). En el epistolario de Braulio el obispo cesaraugustano da cuenta de estas ansias de apartarse del mundo dado que desarrolla su ministerio eclesiástico en medio de grandes dificultades que le impiden el cultivo del espíritu (Miguel Franco 2019: 47-51).

10. Para Brown, el santo era un hombre poderoso y estar donde estuviera el santo implicaba estar donde estaba el poder (1971: 87). Este poder derivaba de la creencia (arraigada en la mentalidad popular)

el obispo Didimio (*VSE* 12), mientras que Fructuoso fue nombrado obispo de Braga pese a su renuencia a este nombramiento (*VSF* 18).

Estas características arrojan luz sobre la vida eremítica, especialmente si atendemos a la relación de estos religiosos con el poder eclesiástico. En ambos casos se observa que hay un interés por controlar todos los resquicios de la espiritualidad, pues la *auctoritas* del hombre santo choca con la del obispo. Las resoluciones conciliares visigodas legislaron en ese sentido y así en el VII Concilio de Toledo, en su capítulo V (*De reclusis honestis sive vagis*) se ataca la ignorancia de los eremitas y se obliga a que estos individuos díscolos sean recluidos en monasterios<sup>11</sup>.

El lenguaje no es inocente, como señala Valcárcel Martínez (1997: 383) al resaltar que Braulio se refiere a Emiliano como *presbyter* y no como anacoreta o como eremita. Es un reflejo del rechazo que provocan estas figuras y de cómo hay un intento por reconducirlas hacia la disciplina eclesiástica, ya que son vistos como figuras díscolas que desafían a la autoridad de los obispos<sup>12</sup>. Su «rebeldía» trasciende su sometimiento a una regla, pues tanto en el caso de Emiliano como en el de Fructuoso

---

de que el hombre santo era un cortesano de la corte celestial, y por ello, tenía un papel de intercesor ante la divinidad. El obispo, mediante el control del culto al santo podía dominar «en buena medida la mentalidad popular y, por supuesto, los beneficios materiales que ello conllevaba. De manera que, en una sociedad en la que los grupos dirigentes han reducido sus números y ampliado su poder, incardinándose la jerarquía episcopal en semejante mecanismo, el culto de los santos se convertía en una fruta apetecible» (Castellanos García 1994: 172).

11. *Illos vero quos in tale propositum ignavia impulit, non prudentiae cognitio deputavit, quosque nulla vitae dignitas ornat, sed quod est deterius et ignorantia foedat et morum execratio turpat, decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum, ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur, ut illic sancti ordinis meditatores doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere quae sunt sancta meditatione praecepta* (Concilio de Toledo VII, 5 ed. de J. Vives Gatell 1969). «Pero aquellos otros que fueron impulsados a tal estado de vida por la pereza, no por el conocimiento de la verdad, y a los que no prestigia una vida digna, sino lo que aún es peor, los afea la ignorancia y los deshonra unas costumbres detestables, decretamos que sean arrojados de aquellas celdas y de los lugares en los que habitan como vagabundos o permanecen recluidos, y que sean destinados a vivir en monasterios por los obispos y los rectores de los monasterios a cuya congregación pertenecieron o en cuyas cercanías habitan, para que allí primeramente meditando acerca de la doctrina y orden santo puedan conocer lo que ha sido establecido por los Padres y así puedan enseñar lo que aprendieron en la santa meditación» (trad. de J. Vives Gatell 1969: 255).

12. Braulio de Zaragoza con la *Vita Aemiliani* hace lo mismo que había hecho Atanasio de Alejandría con San Antonio Abad, dignificar y convertir en ejemplo de emulación a un monje ubicado en los márgenes de la autoridad eclesiástica. Tanto Braulio como Atanasio, ambos obispos, escriben vidas de monjes que presentan como modelo de virtud. Si, como señala Valcárcel Martínez (1997: 383), Braulio opta por el término *presbyter* para no mencionar la condición de eremita de San Emiliano, Atanasio en su *Vita Antonii* insiste en el respeto que profesaba el santo hacia la jerarquía de la Iglesia (*Vida de San Antonio*, 67, 1-2).

se sigue advirtiendo la insumisión de ambos en el hecho de que no renunciaron a su vida rigurosa, lo que en el caso del primero supuso que fuese apartado de su sede por chocar su severidad con la vida de los otros clérigos (*VSE* 13).

La *Vita Sancti Desiderii*, pese a que se centra más en la vida de Desiderio como obispo, también cuenta cómo inicialmente el mártir galo se muestra relucante a ser elevado a la dignidad episcopal. Es otro caso en el que un religioso es nombrado obispo sin él desearlo y otro ejemplo en el que el santo, pese al alto honor que ostenta, mantiene una vida austera (*VSD* 3). Este ejemplo también ilustra las tensiones entre el poder político y el poder cenobítico (de una manera más directa que en los casos de Emiliano y Fructuoso) y se puede apreciar una analogía en la rivalidad Masona-Leovigildo<sup>13</sup> y Desiderio-Teodorico II y Brunequilda. Esta rivalidad es un *tópos* que podemos ver incluso en los primeros tiempos del cristianismo institucional con la rivalidad de Atanasio de Alejandría con emperadores como Constancio II.

En la hagiografía escrita por el soberano visigodo Sisebuto, la lucha sigue las dinámicas habituales de las vidas de monjes. En primer lugar, se observa el rechazo de San Desiderio a ser nombrado obispo, resistencia muy común entre el orden monástico, como se advierte en los casos de San Emiliano y San Fructuoso. Este rechazo queda muy bien ejemplificado en el caso del monje Amonio que narra Paladio en su *Λαυσαική Ἱστορία*, pues este monje optó por cortarse la oreja para quedar exento de la obligación de ser obispo (11, 2-3). Juan Casiano, en sus *De Institutis Coenobiorum* sentencia: *omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos*<sup>14</sup> (CASSIAN. *Inst.* 11, 18, ed. de M. Petschenig 1888).

A continuación, tras ser nombrado obispo, Desiderio entra en conflicto con el poder político, y es enviado al exilio (*VSD* 4), que es lo mismo que le sucede al obispo Masona cuando no se somete a Leovigildo<sup>15</sup> (*VSPE* V, 6-7). En ambos casos, Masona

13. Leovigildo aparece tanto en la *Vita Sancti Aemiliani* como en las *Vitas Patrum Emeretensium*. En el primer caso, el soberano visigodo aparece como una «suerte de brazo armado de la ira divina» (Castellanos García 2018: 493). En el segundo caso, su presencia es tan abundante como contradictoria, pues si bien aparece como un rey benefactor en el opúsculo dedicado al abad Nancto (*VSPE* III), es uno de los principales antagonistas del obispo Masona (*VSPE* V), descrito como *sevissimi atque crudelissimi Wisigotorum Leovigildi regis* (*VSPE* V, 4 ed. A. Maya Sánchez 1992) ya que se insiste en su papel como defensor e impulsor de la herejía arriana y en consecuencia, es un *exemplum* negativo en oposición a Masona (Castellanos García 2018: 494-496). En opinión de Maya Sánchez, el retrato que se ofrece de Leovigildo en *VSPE* V es «la caricatura perversa y anacrónica de un perverso perseguidor» (1994: 168) pues lo pone en relación con la figura del juez pagano.

14. «El monje debe huir a ultranza de las mujeres y de los obispos» (trad. de Dom León María & Dom Próspero María Sansegundo 2017: 357).

15. Dentro de la política de Leovigildo, la unidad religiosa era prioritaria, una unidad bajo la bandera del arrianismo, convertido en seña de identidad de los germanos frente a los hispanorromanos y de



y Desiderio constituyen factores de inestabilidad dentro del reino, pues tienen el control de importantes sedes episcopales. Durante el reinado de Leovigildo hay un claro ejemplo del peligro que podía suponer un obispo díscolo, pues Leandro, obispo de Sevilla, respaldó la rebelión de Hermenegildo<sup>16</sup>. El obispo hispalense convirtió al catolicismo a Hermenegildo y aportó a la causa del príncipe rebelde un ideario que legitimaba el alzamiento y le daba un carácter de cruzada (Beltrán Torreira 1993: 345). Además, acudió como embajador ante el emperador bizantino para recabar apoyos, aunque no tuvo éxito.

En cuanto al excesivo rigor de San Desiderio o del propio San Emiliano, Gregorio de Tours presenta otro significativo caso del malestar que provocan ciertas actitudes de monjes disruptivos que entran en conflicto con el poder eclesiástico. Se trata del caso del diácono lombardo Vulfoleico (GREG. TVR. *Franc.* 8, 15), que intentó llevar una vida eremita al modo de los monjes estilitas orientales, pero su conato fue abortado por las autoridades, que no vieron con buenos ojos la actitud de este religioso con maneras de hombre santo<sup>17</sup>. En el caso de Vulfoleico, Gregorio de Tours cuenta cómo la jerarquía episcopal atajó el problema. En el caso de Fructuoso, ocurre algo similar, pues el monje (un prolífico fundador de monasterios) fue ordenado obispo. El caso de Emiliano es particular, pues atrae la atención de dos obispos y en dos momentos distintos de su historia. En un primer momento, capta la atención de Didimio, obispo de Tarazona, que como en los casos anteriormente referenciados, trata de acabar con la *segregatio* disciplinaria del hombre santo. Sin embargo, su intento fracasa y Emiliano se retira a su oratorio. Después de su muerte

---

marcar distancia frente al Imperio Romano de Oriente (Alonso Campos 1986), como evidencia Juan de Biclaro en su crónica al referirse a la fe católica como *romana religio* (IOH. BICL. *Chron.* Ann. 580, 2).

16. De esta implicación de Leandro en la revuelta de Hermenegildo nada dice Isidoro de Sevilla, sino que hay que recurrir a fuentes foráneas como Gregorio de Tours o Gregorio Magno (Castillo Lozano 2019: 101-116).

17. *Non est aequa haec via, quam sequeris, nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino, qui colomnae insedit, poteris comparare. Sed nec cruciatum hoc te sustinere patitur loci positio. Descende potius et cum fratribus, quos adgregasti tecum, inhabita* (GREG. TVR. *Franc.* 8, 15 ed. de B. Krusch & W. Levison 1951). «No es correcto ese camino que sigues, y tú, alguien humilde, no podrás compararte con Simeón el antioqueno, que se colocó sobre una columna. Pero tampoco el emplazamiento de este lugar permite que tú afrontes este sufrimiento. Baja mejor y vive con los hermanos que has reunido contigo» (trad. de P. Herrera Roldán 2013: 299). La actitud de los obispos para con San Simeón es radicalmente diferente. Según nos transmite uno de sus discípulos, Antonio, en su vida sobre este santo, el obispo de Antioquía, Macario y otros seis obispos fueron al lugar a rendir honores fúnebres al santo estilita (*Vida de Simeón Estilita*, 29). La veneración por los monjes estilitas también la encontramos (quizá con mayor claridad) en la vida de Daniel estilita. Este monje fue venerado por el propio patriarca de Constantinopla, Anatólio (*Vida de Daniel Estilita*, 19-20), y recibió la visita de emperadores y emperatrices, como Eudoxia II (*Vida de Daniel Estilita*, 35) o León I (*Vida de Daniel Estilita*, 44).

atrae la atención de otra familia eclesiástica, la de Braulio, autor de la hagiografía de este hombre santo.

Braulio de Zaragoza es una figura sobradamente conocida y es tenido por algunos de sus estudiosos, como Lynch (1950: vii-viii), Aznar Tello (1986: 147) o Martín Iglesias (2002: 16; 2006: 15) por la figura más relevante de la intelectualidad visigoda por detrás de San Isidoro de Sevilla<sup>18</sup>. De él tenemos noticia tanto por su epistolario como por las breves referencias de otros autores, como la entrada que le dedica San Ildefonso de Toledo en su *De viris illustribus* XI. Esta valoración del santo obispo no es igual a su producción literaria, que es más bien escueta en relación a la de otros autores como Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo o Julián de Toledo; de su producción literaria nos ha llegado únicamente, además de la *Vita Sancti Aemiliani*, la *Renotatio librorum domini Isidori*, su *Epistularium*, el *Hymnus de Sancto Aemiliano* y la *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toletanae*<sup>19</sup>.

Braulio, obispo de Zaragoza entre los años 631 y 651 d.C., formaba parte de una dinastía muy vinculada al oficio religioso. Hay que señalar que este oratorio de San Emiliano 60 años después de la muerte del santo ya tenía la suficiente relevancia como para captar la atención de la familia de Braulio<sup>20</sup>. El interés de Braulio y sus hermanos por San Emiliano era instrumentalizar el culto al santo para reforzar su propia posición al tiempo que se regulaba la espiritualidad de las zonas rurales (Castellanos García 1994: 177). Es una oposición entre el mundo ciudadano y el mundo pagano, en el sentido etimológico del término<sup>21</sup>.

18. Braulio de Zaragoza fue después de la muerte de Isidoro de Sevilla la figura más destacada dentro de la Iglesia visigoda, de ahí que fuese el elegido para redactar la carta dirigida al papa Honorio I en nombre del VI Concilio de Toledo (638) o que escribiese en nombre de un grupo de eclesiásticos al propio rey Chindasvinto para que asociase al trono a su hijo Recesvinto (ca. 649) (Martín Iglesias 2006: 39-40).

19. Es la exigua producción brauliana la que llevó a Aznar Tello a considerar que Braulio fue más un hombre de acción que de especulación (1986: 69).

20. Este fervor hacia este culto recién instaurado es sugerente, pues para estudiosos como Collins o Valcárcel este fenómeno podría sugerir que la familia de Braulio fuese de la misma zona que Emiliano, de ahí el interés de los tres hermanos (Juan, Frumimiano y Braulio) por impulsar este culto (Collins 1983: 71; Valcárcel 1991: 338).

21. *Pagani ex pagis Atheniensium dicti, ubi exorti sunt. Ibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idolaque statuerunt, et a tali initio vocabulum pagani sortiti sunt* (ISID. *Etymologiae*, VIII, 10, 1 ed. de Wallace M. Lindsay 1911). «El nombre de *paganos* deriva de las aldeas atenienses en donde tuvieron sus comienzos. En aquellos lugares agrestes y en aquellos pagos establecieron los gentiles bosques sagrados y erigieron ídolos. Por ser tal su origen, recibieron este nombre los paganos» (trad. de J. Oroz Reta & M.A. Marcos Casquero 2004: 709).

### III. *Los milagros en la Vita Aemiliani*

Si en lo que se refiere a vida retirada y relación con el poder eclesiástico se ha trazado un paralelismo con San Fructuoso y con San Desiderio, en cuanto a los milagros, me parece que estas similitudes no son tan evidentes. En la *Vita Sancti Aemiliani* los milagros tienen un papel muy importante, más que en las otras *Vitae Sanctorum* de época visigoda que hemos referido.

Para demostrar esta afirmación, conviene repasar los milagros que aparecen en las distintas hagiografías para comprobar que el papel que juegan los milagros en estas obras es diferente. El milagro de por sí ya afirma el carácter excepcional del santo, pero aun teniendo esto presente, es posible establecer una clasificación. La primera división que parece evidente es que hay milagros que ocurren por intervención del santo, ya sea por obra suya o por intercesión suya, y milagros que ocurren en torno a la vida del biografiado<sup>22</sup>, sin que él sea responsable del mismo. En este último caso, en torno a la figura de estos personajes singulares se producen milagros en los que ellos no tienen un papel agente. Por ejemplo, en la vida del obispo Masona, cuando éste es desterrado por Leovigildo, Santa Eulalia se aparece al rey para atormentarlo con vistas a que rectifique (*VSPE* V, 8, 3-4). Es un milagro que demuestra que Masona contaba con la protección de la santa patrona de Mérida, pero no le otorga la capacidad especial de hacer milagros. Es por eso por lo que las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* tienen un aspecto de panegírico en el que se presentan las virtudes de los obispos y en los que los milagros tienen un papel peculiar (Velázquez Soriano 2008: 19).

En cambio, San Desiderio, San Emiliano y San Fructuoso sí que realizan milagros, aunque en sus distintas hagiografías los milagros cumplen, una vez más, un papel diferente. En el caso de San Desiderio y San Emiliano, los milagros parecen tener en la obra una finalidad propagandística, pues parecen ser el factor que atrae a las *multitudines* hasta los hombres santos. En cambio, con San Fructuoso, parece que son un añadido que no despiertan el mismo fervor. Milagros como el del labriego que golpea a San Fructuoso (*VSF* 11) o el de la barca en Sevilla (*VSF* 13) solo realzan el carácter excepcional del santo, pero de él lo que más se destaca es su labor fundadora de cenobios.

Por tanto, en el aspecto de milagros, creo que sí que hay mayor similitud entre San Desiderio y San Emiliano, aunque sin duda en el caso de San Emiliano

22. Digo biografiado y no santo porque en este caso me refiero a los obispos emeritenses, que más que santos son padres de la iglesia, y que, aunque tal vez contaran con un culto local, lo más probable es que no fuese un culto litúrgico (García Rodríguez 1966: 346).

los milagros tienen mayor protagonismo. En la *Vita Sancti Desiderii* se refieren tres milagros relacionados con el poder taumatúrgico del santo, pues cura a una mujer muda, a un anciano ciego y a tres leprosos (*VSD* 5-7). El caso de la mujer muda parece que debió de ser de los primeros, pues es el milagro que extiende su fama de santo con capacidad de curar. Además, también realiza milagros relacionados con la provisión de sustento, como la multiplicación del vino (*VSF* 12), milagro en el que se perciben los ecos de las bodas de Caná (Jn 2: 1-11).

San Emiliano tiene milagros muy similares a los de San Desiderio, aunque en su caso Braulio ha dedicado un mayor espacio a relatarlos. Frente a los tres milagros de curación de la *Vita Sancti Desiderii*, la *Vita Sancti Aemiliani* presenta cuatro, el del monje Armentario (*VSE* 15), el de Bárbara, una paralítica (*VSE* 16), el de una mujer coja (*VSE* 17) y el de una criada del senador Sicorio a la que devuelve la vista (*VSE* 18). La diferencia esencial es que a estos milagros de curaciones de carácter más general se suman curaciones espirituales, pues San Emiliano lleva a cabo una serie de exorcismos, a saber: el de un diácono endemoniado (*VSE* 19), el de Sibila, siervo de Tuencio (*VSE* 20), el de un siervo del conde Eugenio (*VSE* 21), el del senador Nepociano y su esposa Proseria (*VSE* 22), el de la hija del curial Máximo (*VSE* 23) y el exorcismo de la casa del senador Honorio (*VSE* 24).

No son los únicos milagros que se le atribuyen a este santo, pues al igual que San Desiderio, también tiene milagros relacionados con el sustento. Al igual que en la *Vita Sancti Desiderii*, hay un milagro relacionado con el vino, aunque en este caso nos recuerda más bien al de la multiplicación de panes y peces que aparece en los cuatro Evangelios (Mt 14: 13-21; Mc 6: 30-44; Lc. 9: 10-17; Jn 6: 1-15). La diferencia entre ambos es que en el caso de San Desiderio se multiplica el vino, mientras que, con San Emiliano, con una modesta cantidad se sacia a una gran multitud.

Además, aparecen otros milagros de más difícil catalogación, como cuando reza para que crezca un tablón de madera (*VSE* 26), o cuando castiga a dos ladrones privándoles de la visión en un ojo (*VSE* 31). Mención aparte quiero hacer del episodio en el que lucha contra el demonio, porque creo que tiene paralelos en los otros relatos hagiográficos. San Emiliano se enfrenta al diablo que adquiere forma humana<sup>23</sup> (*VSE* 14). San Desiderio y San Fructuoso no tienen experiencias de lucha tan explícitas, pero en la *Vita Sancti Desiderii* se cuenta que los enemigos del santo, como Teodorico, Brunequilda o Justa, actúan movidos por el diablo (*VSD* 4), al igual que el campesino que ataca a San Fructuoso lo hace poseído por el demonio (*VSF* 11).

23. Una experiencia de lucha directa (aunque no se trate en este caso de una lucha física) se encuentra también en la obra autobiográfica de Valerio del Bierzo. En su *Replicatio Sermonum*, en el capítulo 10, el eremita del Bierzo describe un enfrentamiento con el demonio que se resuelve, en este caso, con la fe: Valerio se persigna y recita la fórmula trinitaria, logrando de este modo derrotar al enemigo.

Si se considera tanto el milagro de la lucha directa contra el diablo (*VSE* 14) como los que se han citado a propósito de los poderes taumatúrgicos del santo (que tienen como claro antecedente los exorcismos de Cristo en los Evangelios), se puede constatar que el Maligno tiene un destacado protagonismo en esta hagiografía. Con este recurso, se realza la gloria de San Emiliano, ya que su grandeza deriva en cierta medida de su combate y victoria sobre el demonio (Valcárcel Martínez 2003: 137).

Hasta ahora hemos hablado de los milagros que los santos hacen en vida, pero hay otros que se hacen *post mortem*, en los que el santo actúa por intercesión. De estos milagros nuestra mejor fuente es la *Vita Sancti Aemiliani*, que dedica su última parte a hablar de la *gloria postuma* de San Emiliano aportando algunos ejemplos, con lo que esta parte de la obra constituye un auténtico *libellus miraculorum*. De las hagiografías visigodas, además de la de San Emiliano, la de San Desiderio y la de San Fructuoso se detiene en estos milagros *post mortem*, aunque ambas le prestan una atención menor en relación con la que le prodiga Braulio de Zaragoza. En el caso de la primera, la *Vita Desiderii* del rey Sisebuto, se pone de manifiesto que los restos del santo tienen un poder curativo: *ad cuius venerantissimum corpus tanta Christus conferet copia sanitatum: quacumque fuerit quispiam aegritudine convexatus vel debilitate corporis deturpatus, statim divinum nomen illic toto corde poposcerit, omnes a se morbos discutens totamque maculam pellens sanus hilarisque ad cupitam per Dei gratiam pervenit sanitatem*<sup>24</sup> (*VSD* 22 ed. de J.C. Martín Iglesias 2000). La *Vita Fructuosi* aborda estos milagros *post mortem* con idéntica sencillez y sin abundar en detalles: *ad sacratissimum sancti corporis eius sepulcrum euntibus cunctis perseverant signa virtutum: nam et infirmi ibi sanantur et daemones effugantur vel quicumque merens eius invictum postulaverit auxilium statim plenum a domino petitionis suae consequitur fructum*<sup>25</sup> (*VSF* 20 ed. de M.C. Díaz y Díaz 1974). En cambio, Braulio aporta muchos más detalles al describir cuatro de estos milagros fruto de la ya referida *gloria postuma* de San Emiliano. En el sepulcro del santo dos ciegos recuperan la vista, una lámpara de aceite se llena, una mujer ciega y coja sana con el aceite de dicha lámpara y una niña es resucitada (*VSE* 35-38).

24. «A sus venerabilísimos restos Cristo concedió tal poder curativo que todo aquel que estuviese aquejado de cualquier enfermedad o padeciese cualquier dolencia física, al punto se dirigía a él como si fuera un numen divino y, alejando de sí todas las enfermedades y, sacudiéndose toda mancha, sano y dichoso alcanzaba la anhelada curación por la gracia de Dios» (trad. de P.R. Díaz y Díaz 1993: 236).

25. «A todos los que acuden al sacratísimo sepulcro de su santo cuerpo se les siguen manifestando las pruebas de sus virtudes: pues allí sanan los enfermos y se ahuyentan los demonios, y quien desconsolado pide su indefectible ayuda, al punto consigue del Señor el pleno cumplimiento de sus peticiones» (trad. de M.C. Díaz y Díaz 1974: 117).



Sobre la importancia de estos milagros póstumos se discutirá más tarde a propósito de las peregrinaciones, pero ahora conviene plantearse en qué se diferencian los milagros de la *Vita Sancti Aemiliani* de los de las demás *Vitae* visigodas. Como ya hemos insistido, es una hagiografía en la que la presencia de lo milagroso tiene un peso muy superior al de las otras *Vitae*, y esto se debe a que seguramente tiene una función diferente. Por ejemplo, la *Vita vel Passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita* es para Codoñer Merino (1983: 452) una obra histórica con «ropaje hagiográfico»<sup>26</sup>. En todas las *Vitae* los *miracula* son episódicos, no constituyen el verdadero *leitmotiv* de la narración (Castillo Maldonado 2002: 152), pero en el caso de la *Vita Desiderii*, partiendo de la opinión de Codoñer Merino, tienen aún más un carácter accesorio.

Si reparamos en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, estamos ante otro caso de obra con carácter histórico donde los milagros aparecen circunscritos a situaciones en las que solo hay un único testigo que no puede contar su experiencia, pues puede pagar su osadía con su vida (Velázquez Soriano 2008: 31). El carácter histórico queda plenamente afirmado si contemplamos el pasaje en el que se cuenta una revuelta en la Narbonense contra Recaredo, aunque en opinión de Velázquez Soriano, su inclusión es forzada (2008: 17). El empleo de los milagros en esta obra parece obedecer al esquema que Castillo Lozano (2018: 104-106) denomina de «juicio de Dios», dado que un rebelde contra la verdadera fe (Leovigildo y Sunna) comete una falta que lleva al propio Dios a ponerse del lado de la justicia (Masona, en este caso). Aunque la interpretación de Castillo Lozano está fundamentada en el particular caso de la batalla de Carasona (589), el propio autor reconoce que es un tópico frecuente en la historiografía visigoda, por la cual está muy influenciada esta fuente. La particularidad que es ineludible es que mientras en la batalla de Carasona

26. «La figura de Didier de Vienne ha sido seleccionada por Sisebuto en virtud de su participación en unos hechos históricos, no como consecuencia de su santidad. Partiendo de un episodio concreto en la vida del santo, se han introducido como elementos de relleno, justificadores y al tiempo desvirtuadores de su intencionalidad inicial, esquemas y tópicos procedentes del género hagiográfico» (Codoñer Merino 1983: 452). Sobre la finalidad de la misma, se ha discutido si era un «panfleto de propaganda antifrancia» (Thompson 1969: 163; Díaz y Díaz 1993: 218), un regalo para Clotario II, pues «atribuyendo a un castigo divino las merecidas muertes de los reyes, se sancionaba y legitimaba la actuación Clotario II quien fue el responsable de las mismas» (Velázquez Soriano 2005: 169) o una suerte de *speculum principis*, función relacionada con la anterior. La idea de que pudo tener esta última función deriva del hecho de que la idea de realeza expresada en la *Vita Desiderii* se puede poner en relación con el pensamiento isidoriano sobre esta cuestión que el obispo hispalense expresa en sus *Sententiae* (Fontaine 1980: 126; García Moreno 1989: 147-148; Martín Iglesias 2000: 140; Velázquez Soriano 2005: 172-174).

coinciden los disidentes políticos y religiosos, esto es, el obispo arriano Ataloco y los *comites* Granista y Wildigerno, que se alzan contra el catolicismo y contra el poder central de Toledo, en el caso de Masona, este obispo desde el punto de vista del poder, es el disidente, si bien es cierto que, desde una óptica religiosa, es el que defiende la verdadera fe frente a la herejía arriana de Sunna y Leovigildo<sup>27</sup>. Masona es un obispo cuya importancia trasciende lo local y lo religioso, pues su duelo con Leovigildo es una cuestión de estado, como se señaló con anterioridad. Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* son una obra que se centra en el elogio de los obispos y en señalar la victoria de la verdadera fe frente al arrianismo, por lo que podemos determinar que los milagros aparecen para manifestar el poder de Santa Eulalia y para destacar que este obispo tiene a su favor la voluntad divina.

En el caso de la *Vita Sancti Fructuosi*, los milagros ponen de manifiesto la condición excepcional del santo, pero no son su principal característica. No ocurre así con la *Vita Sancti Aemiliani*, donde los milagros creo que tienen un fin propagandístico para extender el culto del santo. El propio Braulio en la obra dice que pretende que la obra esté destinada a ser leída en la misa del santo: *brevem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi*<sup>28</sup> (VSE 2 ed. I. Cazzaniga 1954). Sería una obra destinada a preservar la *memoria* del santo, pero más allá de eso en este caso el milagro cumple, a mi juicio otras funciones.

Como ocurría con los milagros de Desiderio de Vienne, los milagros de Emiliano atraen a las *multitudines*, lo que a la larga configurará un centro de peregrinación que se verá reforzado por los milagros *post mortem*. Esta cuestión lleva a la pregunta de si esta propaganda, además de servir para consolidar este nuevo lugar sagrado controlado por un familiar de Braulio (su hermano Frunimiano), serviría también para seguir avanzando en la evangelización de un ámbito rural que ya señalamos como problemático. La promoción del oratorio de San Emiliano iría destinada a conseguir que una comunidad rural en vías de cristianización tuviese un lugar de congregación en el que observar los ritos religiosos, a la vez que se constituía un centro para la organización social de dicho espacio (López Campuzano 1990: 519-522).

27. En las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Masona es presentado como un elegido de Dios, frente a Leovigildo, Sunna o Nepopis, que son descalificados al ser puestos en relación con el Diablo y ser acusados de ser tiranos y falsos obispos, lo que obedece a un esfuerzo de santificación del poder (Castillo Lozano 2023: 263-265).

28. «Lo he escrito breve, con el fin de que puedan leerlo con suma rapidez en la solemnidad de su Misa» (trad. de J. Oroz Reta 1978: 181)

IV. *El carácter de los milagros o cómo revestir lo prodigioso de carácter científico*

En su introducción a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* Velázquez Soriano advierte de la cautela con la que hay abordar el estudio de milagros: no se puede caer en posturas maniqueas en las que bien se menosprecie el valor histórico de los mitos, bien se pretenda racionalizar el milagro (2008: 30). Nuestra intención en este punto apunta en otra dirección, pues se pretende analizar el pretendido rigor de estos hechos prodigiosos, cuestión en la que una vez más, sobresale la *Vita Sancti Aemiliani*.

Creo que algo común a todas las hagiografías es la intención del autor de ofrecer muestras de la veracidad de los hechos que narra. Por eso se insiste mucho en la idea de que existen testigos solventes que dan testimonio de sus experiencias prodigiosas. Es oportuno traer a colación la opinión que le merece a Brown este rigor que persiguen autores religiosos como Paulino de Nola, que sostiene que estos escritores defienden que ellos hablan de personajes reales para marcar distancia con los poetas clásicos que «hablaban de figuras imaginarias de un pasado remoto» (Brown 2018: 164). Para ilustrar esta afirmación, basta con ver los distintos ejemplos que ofrecen estas cuatro fuentes.

Si empezamos con la *Vita Sancti Desiderii* (por ser la primera), su autor, sea Sisebuto sea alguien de su círculo, menciona una serie de *miracula*. Sin embargo, de todas las hagiografías es la más vaga en sus fuentes. A diferencia de las otras *Vitae*, no se dan nombres propios ni de los beneficiarios de milagros ni de la persona que afirma que sucedieron. Creo que esto refuerza lo que dijimos antes sobre el carácter accesorio de estos milagros.

En el caso de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, sí que existe un mayor rigor; tanto es así que su anónimo autor pasa por ser un «cristiano con vocación de historiador»<sup>29</sup> (Velázquez Soriano 2005: 29). Por ejemplo, si reparamos en el primer *opusculum* de la obra, el autor dice haber conocido y hablado con el joven Augusto, que en su lecho de muerte tiene una visión de la corte celestial. Incluso el autor, para que el lector no piense que se trata de un delirio o una ensoñación, recoge estas palabras que atribuye al joven Augusto: *Testor dominum celi et terre me tibi fantasticam visionem nullam referre, sed, ut magis credas, fateor etiam tibi me hac nocte minime dormire*<sup>30</sup> (*VSPE* I, 6 ed. A. Maya Sánchez 1992).

29. Aunque Velázquez Soriano hace esta afirmación, separa netamente la historia de la hagiografía, si bien reconoce el valor que tienen las vidas de santos para aproximarse a la historia social, política y económica (Velázquez Soriano 2005: 26-32).

30. «Pongo por testigo al Señor del cielo y la tierra de que no te refiero ninguna visión fantástica; sino que, para que me creas mejor, te confieso incluso que no he dormido esta noche» (trad. de I. Velázquez Soriano 2008: 32).

Al comienzo del *opusculum* segundo, el autor vuelve a prevenir al lector de que la historia que va a contar ha sido referida por testigos fiables. En este caso, a diferencia del anterior, el autor no se presenta como fuente, sino que anuncia que ha recurrido a testimonios de terceros, aunque no da ningún nombre preciso: *Ferunt plerique idonei viri ante nos satis plurimos annos clementia divina in provinciam Lusitaniae clementer fuere festum salvatoris nostri miraculum*<sup>31</sup> (*VSPE* II, 1 ed. A. Maya Sánchez 1992). Tampoco conocemos el nombre del monje que experimentó el milagro, aunque para dar detalles más precisos dice que pertenecía al monasterio de Cauliana en tiempos en que fue abad Renovato. Similar al caso de este monje Caulianense es el del abad Nancto, al que se dedica el tercer *opusculum* de la obra. De este personaje sabemos el nombre, pero de los informantes volvemos a tener vagas referencias (*narrant plurimi...* *VSPE* III, 2 ed. A. Maya Sánchez 1992).

En cuanto a la *Vita Sancti Fructuosi*, también da buena cuenta de su rigor cuando relata los milagros más recientes: *Nunc igitur non prisca sed moderna, non vetera sed novella, non vanis quibuslibet fabulis facta sed miracula veritatis indicio declarata, narrante venerabili viro Benenato presbitero, quemadmodum gesta sunt, veraciter conperimus et ob hoc huius in paginola breviter seriem, sicut ad nos perlata sunt, adnotari omni cum veritatis studio procurabimus*<sup>32</sup> (*VSF* 12 ed. M.C. Díaz y Díaz 1974). El propio autor de la obra entiende que recoge dos tipos de milagros, los más antiguos, sobre los que, a tenor de lo dicho en las líneas de arriba, parece que admite cierto escepticismo, y los milagros que refiere el citado Benenato. Sobre los primeros, las alusiones a las fuentes son muy imprecisas. Así, en el milagro de la corza se limita a decir: *ut fertur* (*VSF* 10). Dentro de estas fuentes difusas, es más esclarecedor cuando habla del milagro del aldeano que propina una paliza a San Fructuoso, pues su informante es un hombre piadoso: *narrante quodam fideli viro* (*VSF* 11 ed. M.C. Díaz y Díaz 1974). En cambio, cuando habla de los milagros que cuenta Benenato parece reproducir las palabras de este presbítero, que es presentado como una voz muy autorizada.

Por encima de todos estos autores de hagiografías destaca Braulio de Zaragoza, característica que ya sorprendió a Lynch: «la actitud científica, tan fuera

31. «Muchos hombres fiables afirman que bastantes años antes de nuestra época, gracias a la clemencia divina, en la provincia de la Lusitania tuvo lugar un milagro realizado clementemente por nuestro Salvador» (trad. de I. Velázquez Soriano 2008: 59).

32. «Ahora, pues, no sucesos antiguos sino modernos, no de tiempos pasados sino actuales, no hechos según algunas vanas fabulaciones sino maravillas declaradas por criterios de verdad, en virtud de la narración del venerable presbítero Benenato, tal como han tenido lugar, con la máxima veracidad los hemos registrado y así brevemente en esta serie de páginas, tal como llegaron a nuestro conocimiento, vamos a procurar reseñarlos con todo cuidado por la verdad» (trad. de M.C. Díaz y Díaz 1974: 101).

de costumbre, adoptada por Braulio en su busca de fuentes y en sus esfuerzos para asegurar la exactitud y la crítica de testigos dignos de crédito, da a la obra cierto sabor moderno, colocándole por encima de los hagiógrafos de su época» (1950: 273). Para respaldar estas palabras examinaremos los ejemplos que permiten aventurar esta afirmación.

Si se analizan todos los milagros, se puede comprobar que por regla general Braulio es el que da una información más precisa de los mismos, ya que ofrece nombres de casi todos los que se beneficiaron del milagro. Armentario es el monje al que cura de una hinchazón (*VSE* 15), Bárbara una paralítica a la que le devuelve la salud (*VSE* 16) y Sibila es un siervo al que libra del demonio (*VSE* 20). Son más los personajes que nombra, como ahora veremos, pero vamos a detenernos en estos tres. Emiliano obra milagros tanto para *potentes*, como *senatores*, *curiales* o *comites*, como para los individuos más humildes. De los primeros conserva todos los nombres, mientras que de los segundos no. Creo que este es un argumento a favor de la veracidad de lo que cuenta Braulio, que parece transmitir las historias tal y como se las contaron, sin tomarse la licencia de inventar nombres. No sabe el nombre (o no lo transmite) de una mujer coja a la que el santo curó en Cuaresma (*VSE* 17), ni de la criada del senador Sicorio (*VSE* 18) ni del diácono endemoniado al que sana Emiliano (*VSE* 19), pero parece lógico pensar que los nombres de los personajes de la élite fuesen más fáciles de preservar que los de la gente del vulgo. Sin embargo, incluso cuando nos es desconocido el nombre, el obispo cesaraugustano despliega todo su rigor ofreciendo la mayor información posible. Aunque no sepamos el nombre de la criada de *VSE* 18, sí sabemos que servía al senador Sicorio, por ejemplo.

Dejando de lado a los beneficiarios anónimos que acabamos de analizar, y que prueban que Braulio no escatima información, pasamos a los otros. Braulio ofrece nombres, títulos, vínculos de dependencia e incluso a veces datos geográficos para ubicar el origen de los que acuden a Emiliano. Sobre el lugar de procedencia no vamos a abundar en este punto, porque lo trataremos más adelante, pero si reparamos en la otra información veremos que hay representantes de todo el espectro social. En cifras esto se traduce en que conocemos a tres *senatores*, a un *comes* y a un *curialis*, a dos individuos pertenecientes al estamento eclesiástico (un *monachus* y un *diaconus*) y a tres dependientes (una *ancilla*, dos *servi*). Se mencionan además ladrones y pobres, con lo que tenemos un pequeño muestrario de la sociedad del Alto Ebro del siglo VI<sup>33</sup>.

33. Para estas cuestiones sociales es preceptivo acudir a los estudios de Santiago Castellanos: *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, 1998 y *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, 2004.



En este trabajo no nos interesa tanto el estudio social, sino hacer hincapié en el hecho de la precisión de Braulio, que supera la de las otras hagiografías. Además, nuestro autor no tiene reparos en revelar sus fuentes: *sub testificatione Citonati, abbatis venerabilis, Sofronii et Gerontii presbiterorum atque sanctae memoriae Potamiae religiosae feminae*<sup>34</sup> (VSE 1 ed. I. Cazzaniga 1954). De estas fuentes, en el momento en el que ve la luz la hagiografía de San Emiliano, según dice Braulio, seguían vivos Citonato y Geroncio, y por eso pide que ambos den fe de que lo que ha escrito es correcto: *Volo autem ut, quia sanctissimus vir Citonatus presbiter atque Gerontius adhuc in corpore degent, omnia quae in eo conscripsi ante ipsi recognoscant*<sup>35</sup> (VSE 2 ed. I. Cazzaniga 1954). Braulio somete su obra a la autoridad de sus fuentes principales, lo que contribuye a dar un empaque de realidad. Una estrategia similar empleó el historiador hispanorromano Orosio al comienzo de sus *Historiae adversus paganos*, cuando somete su obra al juicio de San Agustín en el prólogo<sup>36</sup>.

Por todo lo dicho, creo que hay razones de peso para decir que la apreciación de Lynch era acertada y que Braulio de Zaragoza en la *Vita Sancti Aemiliani* exhibe ese gran talento que mereció el elogio de San Ildefonso al revestir lo prodigioso de un aura científica.

#### V. Milagros y peregrinaciones en la *Vita Sancti Aemiliani*

Los milagros de San Emiliano revelan una realidad incipiente, y es que se está configurando ya un centro de peregrinación en torno a su oratorio. Personas de toda condición social se trasladan hasta las proximidades de Vergegio atraídos por los poderes taumatúrgicos del santo. Hay peregrinaciones que se desarrollan en vida del santo y otras que ocurren tras su muerte, a su tumba. Las primeras revelan ya una notable movilidad, pues hay peregrinos que vienen de lugares bastante distantes.

34. «...en virtud de la declaración del abad Citonato, de los presbíteros Sofronio y Geroncio y de la piadosa mujer Potamia, de santo recuerdo» (trad. de J. Oroz Reta 1978: 179).

35. «Y, puesto que están aún en este mundo el santo presbítero Citonato y Geroncio, es mi voluntad que revisen las afirmaciones que escribí en el libro» (trad. de J. Oroz Reta 1978: 181).

36. *Praeceptis tuis parui, beatissime pater Augustine; atque utinam tam efficaciter quam libenter. Quamquam ego in utramvis partem parum de explicito movear, rectene an secus egerim. Tu enim iam isto iudicio laborasti, utrumne hoc, quod praeciperes, possem: ego autem solius oboedientiae, si tamen eam voluntate conatuque decoravi, testimonio contentus sum* (Oros. *hist. praef.* 1-2 ed. K. Zangemeister 1882). «He obedecido tus mandatos, bienaventurado Padre Agustín, y ojalá que lo haya hecho con tanta eficacia como buena voluntad. Aunque del resultado, poco me preocupa si lo he hecho bien o no. Efectivamente, a ti te preocupaba si yo podría hacer lo que me mandabas; pero a mí, por mi parte, me bastaba con dar testimonio de obediencia, aunque adornando a ésta con mi buena voluntad y mi esfuerzo» (trad. de E. Sánchez Salor 1982: 77).

El caso más sonado es el del senador Nepociano y su mujer Proseria, que acuden a *Vergegio* desde Cantabria (*VSE* 22). Hay peregrinos que acuden de zonas más próximas (aunque dentro de la proximidad, sigue habiendo una considerable distancia), como la paralítica Bárbara (*VSE* 16) o una mujer coja (*VSE* 17) de la que ignoramos el nombre, que proceden ambas de Amaya, zona identificada con el castro de Peña Amaya, en Burgos (Castellanos García 1998: 121). Estos casos últimos son llamativos, por cuanto vemos como unas personas enfermas corren el riesgo de trasladarse por unos caminos sin seguridades adentrándose en lo desconocido, lo que explica que no haya muchos viajeros de tierras lejanas (Díaz Martínez 2001: 45). En este sentido, peregrinaciones como la de Egeria son más una excepción que la norma<sup>37</sup>.

Este contacto con el santo lo que también revela es el afán por encontrar un mediador con la divinidad, de suerte que se establece una relación casi clientelar (Brown 2018: 134). Un caso ilustrativo es el del senador Honorio de Parpalines. Es cierto que este individuo no peregrina hasta el oratorio de San Emiliano, sino que, al contrario, consigue que el santo se desplace hasta su propiedad. Sin embargo, este *senator* muestra su agradecimiento al santo enviando al santuario provisiones abundantes para que Emiliano pueda llevar a cabo sus obras de beneficencia (*VSE* 29). En mi opinión, esto es además una manera de garantizar que la voluntad divina, por mediación de san Emiliano, le iba a ser propicia, pues si Honorio era un *senator* terrenal, Emiliano, en tanto en cuanto era santo, era un *senator* de la corte celestial (Brown 1997: 63).

En cuanto a las segundas, esto es, las peregrinaciones a la tumba del santo, creo que son las que terminan de consolidar el oratorio de San Emiliano como centro de peregrinación mucho más allá de la muerte de San Emiliano. Para esta parte, nos centraremos en los cuatro milagros finales, que constituyen en sí un escueto *libellus miraculorum*. Para profundizar en esta cuestión me parece conveniente poner como premisa las palabras de Peter Brown:

«La tumba del santo, en contraste con la del cristiano normal y corriente, fue declarada propiedad pública: se puso a disposición de todos y se convirtió en centro comunitario de culto. Se movilizaron recursos de todo tipo —arquitectónicos, artísticos, litúrgicos y literarios— con el fin de garantizar que las tumbas y las reliquias sagradas tuvieran mayor importancia y fueran más accesibles que las sepulturas familiares que llenaban los cementerios» (2018: 53-54).

37. Según Brown, todavía la peregrinación es un fenómeno poco difundido: «Los traslados – el movimiento de las reliquias hacia el pueblo – y no las peregrinaciones – el movimiento del pueblo hacia las reliquias – ocuparon un puesto privilegiado en la religión de finales de la Antigüedad y comienzos de la Edad Media» (2018: 175).

La tumba de San Emiliano se convierte en un punto especial de unión entre el cielo y la tierra. Aquí entra en juego la cuestión de las reliquias, a las que se les atribuyen poderes, ya que al ser parte del santo tienen capacidad de intercesión y poder mágico. En opinión de Castillo Maldonado, estas reliquias «satisficieron las ansias de lo sobrenatural en el mundo tardoantiguo» (1997: 40). En este aspecto, vemos un claro paralelismo entre las peregrinaciones a la tumba de Emiliano y las peregrinaciones a las tumbas de San Desiderio y de San Fructuoso. El lenguaje empleado por Braulio es similar al empleado por Sisebuto y por el autor de la *Vita Sancti Fructuosi* cuando insisten en la inmensa cantidad de personas que recobraron la salud cuando visitaron estos *loca sacra*<sup>38</sup>. La diferencia es que Braulio dedica un breve espacio de la obra a compendiar alguno de estos *miracula post mortem* (cuatro en total) que forma un pequeño dossier de los hechos prodigiosos del lugar. Es por eso por lo que forma una especie de *libellus miraculorum*, género literario que es «producto y a la vez promotor de las peregrinaciones» (Castillo Maldonado 2002: 153).

Es esta una de las finalidades que podemos deducir de la obra de Braulio, el promover la peregrinación<sup>39</sup> al monasterio de San Emiliano, del cual era abad su hermano Fronimiano. Braulio seguramente pretende captar clientelas, que es uno de los objetivos que tiene esta literatura (Díaz Martínez 2001: 51-52). Desde luego para un monasterio como el de San Emiliano tendría que ser interesante tener figuras como la del senador Honorio, que, a tenor de lo que dice Braulio, hacía generosas donaciones en tiempos en los que vivió el santo. En mi opinión, con esta propaganda se buscaba crear vínculos de ese tipo para que este lugar religioso floreciese, lo que seguramente

38. *A tempore obitus huius sancti usque ad nostram memoriam quot fuerunt caeci ad eius sepulcrum inluminati, quanti etiam vexaticii purgati vel diversis aegritudinibus laborantes curati, huic huic [sic] libello permultum est adiungi* (VSE 35 ed. I. Cazzaniga 1954). «Extraordinariamente amplio resultaría añadir al presente librito cuántos ciegos recobraron la vista ante su sepulcro, cuántos posesos quedaron limpios, o cuántos enfermos de diversas dolencias fueron curados desde el momento de la muerte de este santo hasta nuestros días» (trad. de J. Oroz Reta 1978: 213). Para los referidos fragmentos de San Desiderio y de San Fructuoso véase las notas 24 y 25.

39. Peter Brown, cuando habla de los milagros en la tumba de San Esteban, dice: «Las curaciones milagrosas acaecidas en los santuarios, que los beneficiarios habían llevado antes con discreción como asuntos privados, concernientes tan solo al individuo, ahora se hacen públicas de forma deliberada: se guardan registros; las personas sanadas se levantan y se muestran ante la asamblea. En Uzalís, se entretiene a las muchedumbres que soportan el calor y el cansancio con una antología de las sanaciones más espectaculares» (2018: 95). Creo que son palabras muy ilustrativas sobre el nuevo interés por difundir las curaciones de fieles. En la misma línea, merece la pena traer a colación las palabras de Ángeles García de la Borbolla, que dice que «las vidas, los relatos de milagros y las traslaciones de reliquias suelen estar vinculados a un determinado centro espiritual, que deseoso de atraer peregrinos para mejorar su situación económica, iniciaba una tarea de propaganda a través de la difusión de la fama de santidad de su patrón o del santo del que poseían las reliquias» (1999: 690).

se estaba consiguiendo, a juzgar por el interés que suscita en una familia tan bien posicionada como la del erudito obispo cesaraugustano.

### VI. Conclusión

A tenor de lo expuesto, se ha tratado de demostrar el puesto excepcional que ocupa la *Vita Sancti Aemiliani* dentro del discreto (al menos en cantidad) panorama de hagiografías visigodas. Es de justicia señalar que hay aspectos en los que innegablemente las otras *Vitae Sanctorum* superan a la de San Emiliano. Tal es el caso de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* que, por su ubicación en el relato, son una fuente muy valiosa para conocer la Mérida visigoda. Sea como fuere, hay que dar por cierto que cada una en sí es una fuente valiosa para estudiar diferentes temas. Así, la *Vita Sancti Desiderii* no solo permite atisbar las relaciones del reino visigodo con el reino merovingio, sino también ver un caso de enfrentamiento entre el poder político y el religioso; las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* tratan también la cuestión del enfrentamiento del poder político y religioso, pero además tienen un carácter muy particular por no abordar, en puridad, vidas de santos. En cuanto a la *Vita Sancti Fructuosi*, permite ver la difusión del cenobitismo por Hispania.

Sin embargo, en cuanto a milagros, aunque sean abordados de un modo u otro por todas las *Vitae*, la *Vita Sancti Aemiliani* es un referente, además de constituir un testimonio privilegiado de la introducción del eremitismo en Hispania. El motivo que se ha aducido para explicar esta abundancia de milagros es que se quiere promocionar un nuevo centro de culto en un ámbito rural aún por evangelizar. Ilustrativas a este respecto son las palabras de San Agustín. El obispo de Hipona reflexiona sobre los milagros en su *De utilitate credendi*, donde apunta una serie de consideraciones al respecto de la verdadera utilidad de los prodigios (XVI). Los *miracula* ofrecen al ignorante un pretexto para creer y fueron precisos para atraer a las masas en los comienzos del cristianismo (*omnia [miracula] hominibus maiestatis testimonio consulebant: sic in se tunc animas errantes mortalium divina commovebat auctoritas. [...] Facta sunt igitur illa opportunissime, ut his multitudine credentium congregata atque propagata, in ipsos mores utilis converteretur auctoritas*<sup>40</sup>, AUG. *util. cred.* 16, 34 ed. de J. Zycha 1891). La tesis del obispo de Hipona es que en una sociedad en la

40. «Todos [los milagros] testimoniaban al hombre la majestad divina; así atraía hacia sí la autoridad de Dios a las almas errantes de los hombres [...] Esos milagros se realizaron con toda oportunidad, para con ellos reunir primero y propagar después la multitud de creyentes y para que la autoridad resultara beneficiosa a las costumbres» (trad. de un padre agustino 1956: 893-895).

que ya se ha consolidado la fe los milagros no son necesarios, como sí que lo fueron para la primera difusión de la misma.

El razonamiento que Isidoro de Sevilla expresa en sus *Sententiae* sigue la línea marcada por San Agustín, pues el obispo hispalense dice que, en su tiempo, es más importante vivir bien que obrar milagros (*Ita nunc et in ecclesia plus est bene vivere quam signa facere*, 1, 24 ed. de P. Cazier 1998). En cambio, Braulio, que es tenido por discípulo de San Isidoro, escribió una *Vita Sancti* repleta de prodigios. Este distanciamiento de los preceptos de su maestro (y del parecer de San Agustín) refuerzan la idea de que el cristianismo no se había consolidado totalmente en Hispania: la *Vita Sancti Aemiliani* ilustra la necesidad de un obispo de catequizar a una comunidad rural que todavía no se había cristianizado por completo. De modo que, en este contexto, los milagros, que según San Agustín habían sido tan productivos para la rápida difusión del cristianismo en sus comienzos, recobraron su utilidad para completar la labor evangelizadora.

### VII. Bibliografía

- ALONSO CAMPOS, Juan Ignacio (1986), «Sunna, Masona y Nepopis: Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo», *Antigüedad y Cristianismo* 3 (*Los visigodos. Historia y civilización*): 151-157.
- AZNAR TELLO, Sandalio (1986), *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*. Zaragoza, Herald de Aragón.
- BELTRÁN TORREIRA, Federico-Mario (1993), «San Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas. (Nuevas observaciones sobre su historia familiar)», en J.F. Rodríguez Neila (dir.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba 1988*. Sevilla, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba: 335-348.
- BOSL, Karl (1976), «Il "santo nobile"», en Sofia Boesch Gajan (dir.), *Agiografia altomedioevale*. Bologna, Il Mulino: 161-190.
- BROWN, Peter (1971), «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies* 61: 80-101.
- BROWN, Peter (1997), *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Versión española de Teófilo de Lozoya. Barcelona, Crítica.
- BROWN, Peter (2018), *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*. Versión española de Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca, Sígueme.
- CAPÁNAGA, Victorino *et al.* (introd., trad. y notas) (1956), *San Agustín, Tomo IV: Obras apologeticas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.



- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago (1994), «La capitalización del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza», *Studia Historica. Historia Antigua* 12: 169-177.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago (1998), *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño, Universidad de La Rioja.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago (2004), *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago (2018), «Política y registro hagiográfico en la Hispania visigoda: Leovigildo en las *Vitae*» en María José Castillo Pascual & Pilar Iguácel de la Cruz (coords.), *Studia Historica in Honorem Prof. Urbano Espinosa Ruiz*. Logroño, Universidad de La Rioja: 485-499.
- CASTILLO LOZANO, José Ángel (2018), «La sacralización de la guerra en la Antigüedad Tardía: la batalla de Carcasona (589) y los otros 300», *Revista Universitaria de Historia Militar* 7.14: 94-114.
- CASTILLO LOZANO, José Ángel (2019), *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*. Murcia, Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XXXIII-XXXIV.
- CASTILLO LOZANO, José Ángel (2023), «Bishop Masona's Charismatic Construction Though "Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium"» en Marco Alviz Fernández & David Hernández de la Fuente (eds.), *Shaping the "divine man": holiness, charisma and leadership in the Graeco-Roman world*. Stuttgart, Franz Steiner: 259-269.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro (1997), «Reliquias y lugares santos: Una propuesta de clasificación jerárquica», *Florentia Iliberritana* 8: 39-54.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro (2002), *Cristianos y Hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid, Signifer libros.
- CAZIER, Pierre (1998), *Isidorus Hispalensis, Sententiae*. Turnhout, Brepols.
- CAZZANIGA, Ignazio (1954), «La Vita di Emiliano scritta da Braulione vescovo di Saragossa: edizione critica», *Bollettino del Comitato per la preparazione della Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, n.s. 3: 7-44.
- CODOÑER MERINO, Carmen (1972), *El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- CODOÑER MERINO, Carmen (1983), «Literatura hispano-latina tardía», en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos (Sevilla, 6-11 de abril de 1981). Vol. 1. Ponencias*, Madrid, Gredos: 435-465.

- COLLINS, Roger (1983), *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*. Londres, Macmillan.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (1974), *La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*. Braga, Empresa do Diario do Minho.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (introd.), Oroz Reta, José & Marcos Casquero, Manuel Antonio (texto latino, versión española y notas) (2004), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- DÍAZ Y DÍAZ, Pedro Rafael (1993), «Tres biografías latino medievales de San Desiderio de Viena. (Traducción y Notas)», *Fortunatae. Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 5: 215-252.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz (2001), «Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua», *História: Questões & Debates* 33: 41-75.
- FONTAINE, Jacques (1980), «King Sisebut's *Vita Desiderii* and the Political Function of Visigothic Hagiography», en Edward James (ed.), *Visigothic Spain. New approaches*. Oxford, Oxford University Press: 93-129.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles (1999), «La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano», *Hispania Sacra* 51.104: 687-702.
- GARCÍA MORENO, Luis Agustín (1989), *Historia de España visigoda*. Madrid, Cátedra.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen (1966), *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, CSIC.
- HERRERA ROLDÁN, Pedro (introd., trad. y notas) (2013), *Gregorio de Tours. Historias*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- KRUSCH, Bruno & LEVISON, Wilhem (1951), *Scriptores rerum Merovingicarum. Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*. Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani.
- LINDSAY, Wallace Martin (1911), *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Oxford, Clarendon Press.
- LÓPEZ CAMPUZANO, Manuel (1990), «Obispo, comunidad y organización social: el caso de la *Vita Aemiliani*», *Antigüedad y Cristianismo* 7 (*Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*): 519-530.
- LYNCH, Carlos (1950), *San Braulio, obispo de Zaragoza (631- 651). Su vida y sus obras*. Versión española de Pascual Galindo Romeo. Madrid, CSIC.
- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos (1995), «Un ejemplo de influencia de la *Vita Desiderii* de Sisebuto en la hagiografía merovingia», *Minerva. Revista de Filología Clásica* 9: 165-185.
- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos (2000), «Une nouvelle édition critique de la “*Vita Desiderii*” de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des “*Sententiae*” et du “*De uiris illustribus*” d’Isidore de Séville», *Hagiographica* 7: 127-180.

- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos (2002), *La Renotatio librorum domini Isidori de Braulio de Zaragoza (†651). Introducción, edición crítica y traducción*. Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla.
- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos (2006), *Scripta de vita Isidori episcopi Hispalensis*. Turnhout, Brepols.
- MAYA SÁNCHEZ, Antonio (1992), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnhout, Brepols.
- MAYA SÁNCHEZ, Antonio (1994), «De Leovigildo perseguidor y Mazona mártir», *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica* 62.1: 167-186.
- MEYER, Robert T. (1965), *Palladius: The Lausiaca History*. Westminster (MD), The Newman Press.
- MIGUEL FRANCO, Ruth (2015), *Braulio de Zaragoza*, Epístolas. Madrid, Akal.
- MIGUEL FRANCO, Ruth & Martín Iglesias, José Carlos (2018), *Braulionis CaesarAugustani Epistulae et Isidori Hispalensis Epistulae ad Braulionem/ Braulionis CaesarAugustani Confessio vel Professio iudaeorum civitatis Toletanae*. Turnhout, Brepols.
- OROZ RETA, José (1978), «Sancti Braulionis CaesarAugustani episcopi Vita Sancti Aemiliani», *Perficat IX*.119-120: 165-227.
- PETSCHENIG, Michael (1888), *Iohannis Cassiani De institutis coenobiorum et de octo principalium variorum remediis libri XII*. Viena, F. Tempsky.
- RUPÉREZ GRANADOS, Paloma (trad.) (1995), *Atanasio, Vida de Antonio*. Madrid, Ciudad Nueva.
- SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (introd., trad. y notas) (1982), *Orosio. Historias. Libros I-IV*. Madrid, Gredos.
- SANSEGUNDO, León María & SANSEGUNDO, Próspero María (2017), *Juan Casiano, Instituciones*. Madrid, Rialp.
- SIMÓN PALMER, José (introd., trad. y notas) (2014), *La vida sobre una columna. Antonio, Vida de Simeón estilita; Anónimo, Vida de Daniel estilita*. Madrid, Trotta.
- THOMPSON, Edward Arthur (1969), *The Goths in Spain*. Oxford, Clarendon Press.
- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino (1991), «Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza», en Agustín Ramos Guerreira (ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*. Salamanca, Universidad de Salamanca: 333-340.
- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino (1995), «Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (ss. VII-XII)», en M. Pérez González (ed.), *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*. León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León: 191-209.
- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino (1997), «La *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción», *Helmantica* 147: 375-407.

- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino (2003), «Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas», *Cuadernos del CEMYR* 11: 133-156.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel (2005), *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida, Cuadernos emeritenses 32.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel (introd., trad. y notas) (2008), *Vidas de los santos Padres de Mérida*. Madrid, Trotta.
- VIVES GATELL, José (1969), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid, CSIC.
- ZANGEMEISTER, Karl (1882), *Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII. Accedit eiusdem Liber apologeticus*. Viena, C. Geroldi filium bibliopolam academiae.
- ZYCHA, Joseph (1891), *De utilitate credendi. De duabus animabus. Contra Fortunatum. Contra Adimantum. Contra epistulam fundamenti. Contra Faustum*. Viena, F. Tempsky.

# FLORENTIA ILIBERRITANA

## Normas de edición

1. Los originales se enviarán a través de la plataforma OJS de la revista: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/about/submissions>. Los/as autores/as necesitan registrarse en la revista para poder hacer envíos.

2. Los originales deberán ser inéditos y no estar aprobados para su publicación en ninguna otra entidad.

3. Los originales recibidos serán examinados por miembros del Consejo de Redacción y a continuación enviados a un proceso de evaluación por pares. La revista cuenta con la colaboración de evaluadores externos ajenos a su equipo editorial y a la institución editora.

4. Los originales se presentarán en documentos Microsoft Word o elaborados con procesadores de texto libres equiparables. En caso de que incluyan signos o tipos de letra que puedan perder su formato, se aconseja añadir un documento PDF. Los artículos y reseñas tendrán respectivamente una extensión máxima de veinticinco y tres páginas de la revista. Se incluirán obligatoriamente dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, y se aconseja incluir otro en la lengua del trabajo, si este no está redactado en ninguna de estas dos lenguas, con un máximo de diez líneas para cada uno de ellos; también se incluirán de tres a seis palabras claves.

5. Los cuadros, mapas, gráficos, figuras y fotografías que se entreguen con el trabajo deberán ser originales o se deberá especificar la fuente y el tipo de copyright. Todos irán numerados y llevarán un breve pie para su identificación.

6. Las citas de autores clásicos seguirán el modelo de abreviaturas del Diccionario Griego-Español (DGE), Madrid, 1989 (<http://dge.cchs.csic.es/1st/1st1.htm>) y del *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1990<sup>2</sup> (<https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>). Las citas de los autores modernos seguirán el modelo siguiente: Libros: J. FAIRWEATHER, *Seneca the Elder*; Cambridge, 1981<sup>2</sup>. Artículos: A.H.M. JONES, "The constitutional position of Odoacer and Theoderic", *JRS* 52 (1962), 126-130. Abreviaturas más usuales: *op. cit.*, vol., p., pp., *vid.*, etc.

7. Durante la corrección de pruebas no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en un plazo máximo de diez días desde la entrega de las mismas.

8. La revista no se responsabiliza de los contenidos de los artículos y reseñas.

9. Todos los libros remitidos a la redacción serán objeto de reseña o referencia.

Florentia Iliberritana es una revista científica que publica trabajos originales de investigación relacionados con el mundo antiguo en general y grecolatino en particular en sus aspectos históricos, textuales, lingüísticos, literarios, filosóficos y arqueológicos; incluye una sección de reseña de libros. Su periodicidad es anual, y su copyright corresponde a la Universidad de Granada (Editorial Universidad de Granada).

La revista está presente en las siguientes bases de datos y repertorios:

L'Année Philologique (APH); Biblioteca Classica Selecta (TOCS-In); CARHUS Plus+ 2014; Clasificación integrada de revistas científicas; CSIC. Revistas de CC. Sociales y Humanidades; Dialnet; Dyabola; ERIH PLUS; Instituto de Información de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC); Interclasica Universidad de Murcia; International Serials Data System (ISDS); JSTOR University of Ithaca; Latindex; Linguistics & Language Behavior Abstracts; Dulcinea; SHERPA/RoMEO; Periodicals Index Online (PIO); Regesta Imperii; SOCIOLOGICAL ABSTRACTS INC; Ulrichs Web.

La información sobre Florentia Iliberritana se encuentra en la siguiente dirección de internet: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia>.



# FLORENTIA ILIBERRITANA

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Nº 35 / 2024



UNIVERSIDAD  
DE GRANADA

eug

EDITORIAL  
UNIVERSIDAD  
DE GRANADA

ISSN: 1131-8848

