

# Reliquias y lugares santos: Una propuesta de clasificación jerárquica.

Pedro CASTILLO MALDONADO  
*Universidad de Jaén*

## *Resumen*

Este artículo trata de las reliquias de los mártires hispanorromanos. Establecidos sus distintos tipos, los cuerpos de los mártires aparecen como las reliquias por excelencia. Las tumbas de los mártires son los lugares santos en donde se promueve con más facilidad la intercesión de los mártires. La tumba del mártir distingue a la ciudad en su conjunto.

## *Abstract*

This article is about the remains of the hispanic-roman martyrs. Establishing their different types, the remains of the martyrs appears as the relics of their excellence. Their martyr distinguish the city of it's origin.

*Palabras clave:* Cristianismo, Hagiografía, Reliquias.

Los cuerpos de los santos en general, y de los mártires como primer ejemplo de santidad propuesto por el cristianismo, fueron desde fechas muy tempranas objeto de devoción. Este fenómeno, como parte del culto martirial, ha pervivido hasta nuestros días, siendo uno de los fenómenos más característicos del cristianismo. Durante los siglos de la Tardía Antigüedad en la cristiandad latina alcanzó un desarrollo tan sólo comparable al tenido por el culto vertido a los iconos en Oriente.

El culto tributado a las reliquias contó con la aprobación general de las iglesias cristianas<sup>1</sup>.

Es el sentir manifestado, por ejemplo, en Isidoro de Sevilla<sup>2</sup>. Las reliquias eran, respondiendo al sentido etimológico del término<sup>3</sup>, los restos o despojos del mártir en cuestión. Tras las persecuciones, por encima de la justificación doctrinal al ciudadano de estos restos<sup>4</sup>, se veía en las reliquias un valor intrínseco de carácter mágico, materializado en la capacidad de obrar milagros. Hasta las más ínfimas reliquias de un santo confesor o "martir de deseo", Martín de Tours, tenían esta capacidad<sup>5</sup>. Por dicho valor intrínseco la reliquia es deseada para fines concretos<sup>6</sup>, no ya como mera memoria de heroicos tiempos pasados. Las reliquias, mediante su capacidad de intercesión (como parte del mártir) y poder mágico, permitieron establecer un puente con la divinidad y satisficieron las ansias de lo sobrenatural en el mundo tardoantiguo. Asimismo, dada su naturaleza física, fueron idóneas para verter cierto grado de sensualidad<sup>7</sup> de unos fieles que no podrían comprender las complejas discusiones teológicas de estos siglos. En suma, hacia ellas se orientaron la mayor parte de las creencias y necesidades de los fieles. Las reliquias podían ser el cuerpo en su totalidad o, mediante la partición de los restos, fragmentos del mismo. Es conocida la licencia que por motivos de carácter histórico alcanzó su partición en el oriente cristiano<sup>8</sup>. Por el contrario, en occidente las reticencias a la partición de los cadáveres se mantuvieron. Tal vez el documento más célebre a este respecto es la epístola del papa Gregorio Magno excusándose al no enviar la solitada cabeza de San Pablo argumentando que,

1. No obstante, se cuenta con dos casos de reticencias a este culto, afectando en desigual medida a la península ibérica, en la persona de *Vigilantius* (cf. Gennadio de Marsella, *De uiris illustribus* 36: Jerónimo. *Contra Vigilantium* y epístolas 61. *Ad Vigilantium*, y 109. *Ad Riparum Presbyterum*) y los llamados acéfalos (cf. Isidoro *Eymologiarum* VIII, 5, 66: Concilio II de Sevilla. c. XII).

2. ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officis*, I, 35.

3. *Reliquiae* son los restos. Así *reliquiae pugnae* o *reliquiae cibi* como supervivientes de la lucha o despojos de la comida. Tras Cicerón aparece el término asociado a las *cineres* del cadáver tras la incineración. En la epigrafía martirial hispana el único término empleado es "*reliquia*", sin especificar su naturaleza.

4. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Ciuitate Dei* I, 13.

5. Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 18, 4.

6. Cf. PRUDENCIO, *Peristéfanon* V, vv. 341-344.

7. Cf. *Inuentio et Translatio Zoili*, 6.

8. La necesidad de construir una topografía religiosa para Constantinopla, la nueva Roma, fue determinante.

frente a las costrumbres griegas:

...*In Romanis namque uel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegium, si sanctorum corpora quiquam tangere fortasse uoluerit*<sup>9</sup>...

Esta norma general se expresa con tal rotundidad debido al rechazo del obispo por desprenderse de uno de los mayores tesoros de su ciudad. No encontró tal impedimento para enviar cabellos de S. Juan Bautista al rey católico Recaredo<sup>10</sup>. No obstante, se puede afirmar que una cierta condena a la partición de los cadáveres pervivió en occidente, al menos hasta mediados del siglo VII. Como testimonio de esta repulsión a la fragmentación de los restos hay que entender el capítulo 7 de la *Passio Fructuosi Augurii et Eulogii*. Sea una interpolación posterior o contemporáneo al conjunto de la narración<sup>11</sup>, el relato de la aparición del obispo para reunir las cenizas recogidas por los fieles es un documento que informa de la norma que propiciaba la no fragmentación de las reliquias.

...*Así pues, después de su martirio apareció a los hermanos y les aconsejó que devolvieran sin dilación lo que de sus cenizas cada uno había cogido por veneración a él*<sup>12</sup>.

Del tono general del texto en donde se relata la apertura en presencia de Recaredo del sepulcro de la confesora Leocadia de Toledo<sup>13</sup> se colige un sentimiento de temor a cualquier vulneración de la integridad del cadáver.

Estas reticencias a obtener reliquias mediante la partición del cadáver respondían al mantenimiento de las *mores maiorum* y legislación romanas. La protección a los cuerpos de los difuntos era una tradición legal que se puede remontar al más antiguo derecho romano. La tumba es un *locus religiosus* o en su defecto está considerada como *pro religiosa*<sup>14</sup>, siendo protegida por la ley de

9. GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, L. IV., ind. XII, ep. 30.

10. GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, L. IX., ep. 122.

11. Cf. P. FRANCHI, *Gli atti di S. Fruttuoso, Studi e Testi* 65 fasc. 8º, 1935, pp. 157 y ss.

12. *Passio Fructuosi Augurii et Eulogii*, 7: "Igitur post passionem apparuit fratribus et monuit ut unusquisque, quod per karitatem de cineribus usurpauerant, restituerent sine mora". Traducción de P. RIESCO, en *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla. 1995. p. 79.

13. *Vita Ildephonsi*, 3.

14. Cf. N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. París, 1975, p. 27.

manera muy precisa. En ella el difunto continuaba en cierto modo su existencia. Se consideraba que la paz del muerto era inviolable por cuanto el derecho sepulcral venía dado por derecho natural<sup>15</sup>. Además los cristianos fueron extremadamente sensibles a la perturbación del reposo de los muertos, tanto por motivos culturales<sup>16</sup> como estrictamente religiosos o doctrinales<sup>17</sup>. Las expresiones conocidas como *iura sepulturae* son por ello comunes en las formulaciones epigráficas cristianas<sup>18</sup>.

No había norma legal general alguna que impidiese a los cristianos hacerse con los cuerpos de sus representantes ajusticiados. Sin embargo, en la práctica era la autoridad la que decidía qué hacer con sus cuerpos. En una de las primeras manifestaciones de culto martirial, el *Martyrium Polycarpi*, hay un exponente de cómo es el procónsul el que decide sobre los restos<sup>19</sup>. Hay diversos documentos que, sometidos a la crítica hagiográfica, testimonian el interés de los perseguidores por hacer desaparecer los cuerpos de los mártires. Las causas de este afán sólo pudieron ser dos:

- Evitar la veneración que las comunidades desarrollaron hacia los despojos materiales de los mártires. El relato, aunque tardío, de la *Passio Vincetii* según el cual los fieles recogían la sangre del mártir no puede ser interpretado como parte de los *auxilia*, sino como manifestación del deseo de obtención de reliquias por parte de los cristianos<sup>20</sup>, independientemente de la época de composición del relato. Los restos corporales no supusieron un elemento ejemplificador o disuasorio para las comunidades cristianas, sino un motivo de orgullo y compromiso. La autoridad pronto se hizo consciente de ésto y fue interpretado como una infidelidad, una más, al sentimiento religioso-político del Imperio<sup>21</sup>.

15. Cf. CICERÓN, *De legibus*. L. II, 22-26.

16. Como prueba la conmoción que supuso el saqueo de Roma por Alarico.

17. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Ep.* 263, 4.

18. Especialmente expresivo el epitafio de Mérida en que lee "...sed si quis uero hoc monumentum meum / inquietare uolerit, sit anathe/ma percussus, lebra Gezie / perfruatur, et cum luda / traditore abeat portio/nem, et a leminibus ecclesie / separetur, et a comuni/onem scm. sec/[lusus eter]nis / [suppliciiis puniatur]". J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, nº 47, p. 23. (En adelante VIVES, seguido del número de inscripción).

19. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Ec.* IV, 15, 40-41.

20. *Passio Vincentii*, 20.

21. Sobre la infidelidad como reproche a los cristianos, cf. ZÓSIMO, *Historia Nova* II, 7, 1.

- Intimidar al compareciente con una de las amenazas (*minae*) y castigos más angustiantes: la desaparición del cadáver y, en consecuencia, la negación del reposo deseado. Las persecuciones no buscaban aniquilar físicamente al cristianismo sino hacer apóstatas<sup>22</sup>. El temor a permanecer insepulto era tan eficaz a este respecto como podían serlo los *tormenta*.

Asimismo, la familiaridad de los cristianos hacia estos depojos corporales (de supuestos delincuentes) era tenida por los paganos como algo repulsivo<sup>23</sup>.

Este hecho, la discrecionalidad del magistrado sobre los cuerpos de los acusados, sería utilizado como un *topos* por la literatura hagiográfica cristiana hispana para exculpar la escasez de *corpora sanctorum*. Durante los siglos de la Tardía Antigüedad existía un convencimiento radical en el gran número de víctimas de las persecuciones<sup>24</sup>, creencia de había de chocar con la cifra relativamente baja de tumbas concretas en determinadas zonas de occidente. El entusiasmo de Prudencio en su viaje a Italia por la presencia masiva de lugares santos, es sólo comparable al de un arqueólogo actual ante su riqueza de yacimientos. Se adoptó asimismo como argumento justificativo de la penuria de documentos escritos contemporáneos a las persecuciones<sup>25</sup>.

Junto a estas reliquias corporales, existían las llamadas reliquias reales no corporales y las representativas. Su poder se basaba en el principio de contacto. Del mismo modo que el cuerpo participaba de la santidad del martir muerto, o la parte del todo en el caso de las fragmentaciones, el principio de la adquisición de los poderes a través del contacto prolongado con el mártir generaba estas reliquias. Podían ser utensilios tocados por el mártir en vida u objetos que, mediante exposición prolongada junto a la sepultura del martir (a través de la *fenestra* o *fenestrella* en el caso de los *martyria*), participaban de su poder. En el primero de los casos destacan los utensilios de tortura y las vestimentas del mártir. Los segundos eran *brandea*. Su origen pudo ser también corporal, estando en los lienzos que se empapaban en sangre con el fin de obtener reliquias privadas.

22. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 313 B, 2.

23. Cf. JULIANO EL APÓSTATA, *ep.* 136 (J. BIDEZ y F. CUMONT, *Iuliani imperatorias epistolae, leges, poematia, fragmenta uaria*, París, 1922).

24. Cf. A.A.R. BASTIAENSEN, *Ecclesia Martyrum*. Quelques observations sur le témoignage des anciens textes liturgiques, *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, Lovaina, 1995, pp. 337 y ss.

25. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 315, 1: *Passio Vincentii*, 2.

La presencia de una reliquia determinaba la existencia de un lugar santo<sup>26</sup>. Éste es aquél en donde se opera el contacto entre el cielo y la tierra<sup>27</sup>. Su presencia determinó la existencia de unos lugares privilegiados que centralizaron la vida religiosa y social de las comunidades<sup>28</sup>. El peregrino, el suplicante o simplemente el que ofrece objetos votivos, entra en relación con el mundo espiritual a través de lo allí depositado, es decir, de los vasos de santidad que son las reliquias. Durante los últimos siglos de la Antigüedad Tardía la religiosidad se orientó hacia la búsqueda de lo extraterreno. En este ambiente general aquellos cultos especialmente apropiados a tal fin alcanzaron un desarrollo sin precedentes. En este sentido, el culto martirial aparecía como singularmente propicio. El mártir, asegurada su proximidad a Dios por el bautismo de sangre, podía interceder ante los devotos. Su invocación *in mente* era suficiente. La *recitatio nomina* en la liturgia cumplía esta función.

Sin embargo su presencia física era un medio más directo para asegurarse el contacto ansiado entre el devoto y lo divino. El mantenimiento en occidente del principio de la no partición de reliquias hasta mediados del siglo VII tendría consecuencias de largo alcance. Aunque los documentos epigráficos hispanos no especifican el tipo de reliquias, hay que presuponer que hasta fechas muy avanzadas, salvo en las basílicas y monumentos cementeriales, dichas reliquias no eran de ordinario corporales sino representativas. La protección de la tumba en occidente determinó la escasez de estos lugares con reliquias corporales, lo que repercutió en su prestigio. De igual manera, al contrario que con las reliquias orientales, el grado de seguridad o fiabilidad de los restos considerados como reliquias sería elevado.

El carácter de la reliquia condicionaba el tipo de lugar. En mi opinión, es útil distinguir entre lo que se podrían llamar lugares santos primarios y lugares santos secundarios.

- Lugares santos primarios: los epicentros desde donde se expanden los cultos. Cuentan con la reliquias más importantes. Frecuentemente es un lugar

26. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 277. 1.

27. Para el concepto de lugar santo es fundamental P. BROWN, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

28. Cf. P.-A. FÉVRIER, Permanence et héritages de l'Antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le Haut Moyen Age, *Settimane di Studio* XXI, Spoleto, 1974, pp. 41-138 y L. GARCÍA MORENO, La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía, *Archivo Español de Arqueología* 50-51, 1977-78, pp. 311-322.

único coincidente con la tumba del mártir. Sin embargo no siempre es así. La importancia de determinadas reliquias puede hacer que los lugares santos primarios sean diversos. En otros casos la inexistencia o desconocimiento de la ubicación de la tumba condiciona el desarrollo cultural de un mártir, de modo que para adquirir relevancia requiere de una *inuentio*.

- Lugares santos secundarios: aquéllos fruto de la extensión de las reliquias, determinando los vectores de expansión cultural. Es cierto que la difusión de un culto no precisa necesariamente de la presencia de reliquias foráneas<sup>29</sup>, pero sin duda su existencia era lo que generaba lugares santos y contribuía en mayor medida a la popularidad de una veneración concreta.

En consecuencia, cabe hablar de distintas categorías de reliquias no sólo por su origen (más o menos lejano) y naturaleza, sino también por su trascendencia. Igualmente las reliquias condicionan el tipo de lugar santo. En todos ellos se podían generar milagros, del mismo modo que la simple llamada *in mente* tenía poderes invocatorios. Sin embargo los fieles establecían unas categorías de reliquias y, consecuentemente de lugares santos. Los primarios era sin duda más estimados, reuniendo unas características peculiares. El interés de la jerarquía episcopal por controlar estos lugares es muy demostrativo de su importancia<sup>30</sup>. Las traslaciones de las tumbas de los mártires al interior del perímetro urbano no pueden ser atribuidas sólo a un deseo de preservación de las reliquias ante un ambiente político y social de inseguridad. La tumba del mártir, a menudo en una basílica cementerial, tenía unas propiedades que no podía alcanzar la tumba representativa. Es allí, en la tumba primaria, en donde se operan inequívocamente con más certeza los milagros:

*Hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus  
cuius anima in manu Dei est, sed hic totus est praesens  
manifestus omni uirtutum.*<sup>31</sup>

29. Las peregrinaciones, la transmisión epistolar y de calendarios locales, sirvieron para el enriquecimiento del año festivo de cada iglesia. Cf., por ejemplo, PRUDENCIO, *Peristéfannon* XI, vv. 231-238.

30. Cf. L. GARCÍA MORENO, *Élites e Iglesias hispanas en la transición del imperio romano al reino visigodo, La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, 1990, pp. 223-258 y Los monjes y los monasterios en las ciudades de las españas tardorromanas y visigodas, *Habis* 24, 1993, pp. 179-192.

31. E. LE BLANT, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*, París, 1856. I, p. 240.

En suma, tanto la multiplicación tardía de reliquias corporales como la expansión de representativas contribuyeron a la multiplicación de *sanctuaría*, asimilándolos a los lugares santos por excelencia que eran los primarios. Asimilando pero no igualando. La tumba permanece como el lugar santo por excelencia. Prueba de ello es que no se tiene conocimiento de peregrinaciones salvo a ciudades o lugares santos con reliquias reales<sup>32</sup>. Asimismo, el poder de la reliquia que determina un lugar santo primario es tal que sacraliza a la ciudad en su conjunto *iure sepulcri*, brindándole su protección. Sólo excepcionalmente una reliquia no corporal ejerce patronazgo sobre la ciudad<sup>33</sup>.

Con la expansión de las traslaciones la práctica occidental que prohibía todo tipo de particiones se relajó. La partición de reliquias y las traslaciones hicieron que aquellas zonas de la cristiandad en donde los restos martiriales eran escasos se enriqueciesen en lugares sagrados, de modo que la peregrinación no fuese requisito necesario para participar de estos lugares privilegiados. Las reliquias trasladadas adquirieron el papel jugado por los *martyria*. Así en los siglos VI y VII la presencia de reliquias para la consagración de basílicas se hizo requisito imprescindible. Se cuenta con un relativamente amplio dossier epigráfico en Hispania que informa sobre tal costumbre<sup>34</sup>.

En algunos ejemplos hispanos se pueden advertir las distintas posibilidades de lo que hemos dado en llamar lugares santos primarios. Hay que hacer notar que la presencia real o no de los cuerpos y demás reliquias, y su atribución a la individualidad histórica de los mártires, es algo que aquí no interesa, aunque cabe suponer que cuanto más cercanos cronológicamente sean los documentos a la data del supuesto martirio serían más fiables. Lo cierto es que se tenía el convencimiento de estar ante las verdaderas reliquias y, en consecuencia, en unos lugares especialmente santificados. El interés por determinarlos reside en señalar los focos de emisión del culto.

En el caso de los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio hay un único lugar santo primario. Para su supuesta tumba se cuenta con los testimonios de Prudencio, en *Peristéfanon* I y VIII, el *Liber Mozabaricum Sacramentorum* y su *passio*. Prudencio usa reiteradamente el término *hic locus*. Es sabido que las

32. Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO. *De uiris illustribus*. XIII; *Vita Fructuosi* XI, 4-7; *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* III, 3-4.

33. Cf. GREGORIO DE TOURS. *Historia Francorum* III, 19.

34. Cf. Y. DUVAL. *Projet d'enquête sur l'épigraphie martiriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)*. *Antiquité Tardive* I, 1993, pp. 176 y ss.

tumbas o en su defecto los santuarios con reliquias parciales son siempre definidos como el lugar, *ho topos*. Así lo hace en P. I, vv. 5-6, afirmando que allí se contenían sus cuerpos.

*...digno de guardar los huesos juzgó Dios este lugar,  
que fuese honrrado hospedaje de sus santos cuerpos*<sup>35</sup>.

Así mismo, alude a los cuerpos en los versos 115-116 como un don divino.

*El mismo Salvador nos concedió este bien para que  
gocemos de él cuando detinó los cuerpos de los  
martires a nuestra ciudad*<sup>36</sup>...

En el P. VIII Prudencio hace un "poema epigráfico" para el baptisterio de Calahorra. Está documentada la unión entre reliquias y baptisterios, y su justificación doctrinal<sup>37</sup>. La ubicación de un baptisterio junto una basílica martirial o un *martyrium* facilitaba la labor cristianizadora<sup>38</sup>.

Dos textos tardíos informan de esta presencia de reliquias en Calahorra. En la *Missa Sanctorum Emeteri et Celedoni (oratio 309*<sup>39</sup>) se lee:

*...quorum corpora eternis titulis uiuacis memorie  
consecrata calagorritana custodit Ecclesia.*

Esta es una misa que, según su editor M. Férotin, estaba emparentada o era originaria del lugar del martirio<sup>40</sup>. C. García<sup>41</sup>, aún admitiendo esta posibilidad, no deja de señalar ciertas expresiones que pudieran hacer pensar en una redacción foránea.

El segundo texto, la *passio*, se refiere a la existencia de los cuerpos:

*...aquí donde pensó que había vencido , consagró las  
tumbas de sus cuerpos y las huellas impresas de su*

35. PRUDENCIO, *Peristéfanon* I, vv. 5-6: "hic locus dignus tenendis ossibus uisus deo / qui beatorum pudicus esset hospes corporum". Traducción de A. ORTEGA, en *Obras Completas de Aurelio Prudencio*, (B.A.C. 427), Madrid, 1981, p. 481.

36. *Ibidem*, vv. 115-116: "Hoc bonum saluator ipse quo fruamur praestitit, / martyrum cum membra nostro consecrauit oppido". Traducción de A. ORTEGA, *op. cit.*, p. 489.

37. ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officis*, II, 25.

38. Cf. PRUDENCIO, *Peristéfanon* I, vv. 94-96 y GREGORIO DE TOURS, *In gloria martyrum*, pp. 23-24.

39. M. FÉROTIN, *Le liber Mozabaricus Sacramentorum*, (*Monumenta Ecclesiae Liturgica* VI), París, 1912, col. 145.

40. *Ibidem*, p. XXVIII.

41. C. GARCÍA, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, p. 323.

*venerada sangre*<sup>42</sup>.

En consecuencia cabe hablar de la existencia de un *martyrium*, documentado desde fines del siglo IV y posteriormente ampliado con un baptisterio.

En relación con el mártir de la cartaginense Vicente, el primer testimonio sobre su cuerpo se encuentra en el *Peristéfanon*. Los versos 505 a 520 del himno V nos informan de la presencia de una *memoria* posteriormente monumentalizada. Sería pues un *martyrium*<sup>43</sup>. La excavación arqueológica de los conocidos como "lugares vicentinos", especialmente del monasterio de S. Vicente de la Roqueta, aunque abre grandes expectativas no parece haber aportado datos determinantes a este respecto<sup>44</sup>. La versión de su *passio* contenida en el Pasionario Hispánico alude a lo que puede ser interpretado como una traslación a la iglesia catedral de Valencia del cuerpo de Vicente o, al menos, de una parte del mismo.

Asímismo se cuenta con información referida a otras reliquias de gran importancia para el culto de Vicente. En el *Peristéfanon* V, v. 556 se alude a una reliquia real no corporal como sería el "...*lectulum*...". En el himno IV, v. 179 parece referirse a la existencia de una reliquia fragmentaria, en este caso la sangre del mártir. Sabemos de su existencia en una basílica vicentina de Zaragoza por el poema de Eugenio II de Toledo *De basilica sancti Vincentii quae est Caesaraugustae*, con alusiones a reliquias como su sangre y la túnica.

Vicente es el mártir cuya expansión cultural fue más precoz e intensa<sup>45</sup>. Agustín de Hipona atribuía este fenómeno a la eficaz redacción de su pasión<sup>46</sup>. Sin embargo hay que pensar que la dispersión de sus reliquias también contribuiría a ello. La dualidad de epicentros del culto, Valencia y Zaragoza, y, tal vez, la obtención de importantes reliquias con ocasión de su traslación a la iglesia catedral pudieron contribuir a ello. Es evidente que una traslación suponía una fuerte tentación para obtener reliquias. La multitud de iglesias y monasterios bajo

42. *Passio Emetherii et Celedonii*, 11: "*sacrorum titulos corporum et adorandi sanguinis impressa uestigia hic, ubi se uicisse arbitratus est, consecrauit*". Traducción de P. RIESCO, *op. cit.*, p. 125.

43. Cf. PRUDENCIO, *Peristéfanon* IV, vv. 97-100.

44. Cf. R. SORIANO, La arqueología cristiana en la ciudad de Valencia: de la leyenda a la realidad, (*Quaderns de difusió arqueològica* 1), 1990; Las excavaciones arqueológicas de la Cárcel de S. Vicente, *Saguntum* 27, 1994, pp. 173-186.

45. Con mención expresa de reliquias en *VIVES*, números 305 y 316.

46. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 276, 4.

su advocación bien pudo deberse a la obtención de reliquias durante su traslación. Acaso la frase que se encuentra en la *Passio Vincenti*, c. 27 se refiera a dicho fenómeno:

*Así al haberse producido el traslado de 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.*<sup>47</sup>

Entre las noticias de propaganda política transmitidas por la historiografía visigótica relacionadas con los mártires, el único caso de protección brindada a una ciudad por un mártir no vernáculo es precisamente un episodio protagonizado por Vicente<sup>48</sup>.

*Gundericus, rex vandalarum, capta hispali, cum impie elatus manus in ecclesiam ciuitatis ipsius extendisset, mox dei iudicio daemone correptus interiit*<sup>49</sup>

Isidoro completa la noticia especificando la advocación de la iglesia profanada:

*Gunderico, al poner irreverentemente su mano, con la autoridad de la potestad regia, en la basilica del mártir Vicente de la misma ciudad [Sevilla], murió de repente por el juicio de Dios, arrebatado por el demonio delante del templo*<sup>50</sup>.

Se sabe de la importancia de esta iglesia hispaliense por cuanto allí, a su "...cellula...", fue conducido Isidoro para su muerte<sup>51</sup>.

Por tanto parece lícito suponer la existencia en Sevilla de una reliquia de excepcional importancia, probablemente corporal, lo que iría en consonancia con una eventual apropiación de reliquias en el momento de su traslación a la iglesia

47. *Passio Vincentii*, 27: "Ita quod in plurimis locis refectio eius corporis fuit, hoc ad celebranda ipsius ampliora pertinet uota. Uenerationem sui ex multi meruit ut, dum plurima numerosis consecrat, cumulatus ipse sit consecratus". Traducción de P. RIESGO, *op. cit.*, p. 101.

48. También una reliquia, su túnica, es utilizada como protección en Zaragoza (GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum* III, 29) pero esta ciudad consideraba al mártir valenciano como propio (cf. PRUDENCIO, *Peristéfanon* IV, vv. 76-108)

49. HIDACIO, *Chronicon*, 89.

50. ISIDORO DE SEVILLA, *Historiae*, 73. Traducción de C. RODRÍGUEZ, en *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975, p. 293.

51. Cf. REDEMPTO, *Transitum beati Isidori*.

catedral de Valencia. En suma, Vicente contó con varios lugares santos primarios, lo que condicionó unas posibilidades de expansión cultural extraordinariamente favorables.

La documentación referente a la mártir emeritense Eulalia es anormalmente abundante y precisa. Prudencio en el *Peristéfanon* III informa de la existencia de su tumba. Concretamente en el verso 5 afirma la presencia de reliquias ("...ossibus..."), ratificándolo en el v. 194 ("...reliquias cineresque sacros..."). Se trata de los restos de su cadáver íntegro ya que emplea el término "...tumulo..." (v. 186). La tumba se ubicaba bajo el altar:

*Así nos gusta venerar sus huesos y el altar que se ha  
levantado sobre ellos.*<sup>52</sup>

En los versos 191 a 200 se procede a hacer una descripción del lugar. Aunque el autor pudo tomarse ciertas licencias poéticas para ensalzar la decoración, nada permite dudar de la existencia de una basílica que contuviese la tumba de la mártir<sup>53</sup>. La discrepancia con lo descrito por Gregorio de Tours en *De Gloria martyrum* 90 puede deberse a una mala interpretación del texto prudenciano, según C. García<sup>54</sup>.

Un documento no hagiográfico sino historiográfico, la *Continuatio Cronicorum Hieronymianorum ad an 468* de Hidacio, sólo puede ser entendido si toda Mérida se constituye en lugar privilegiado *iure sepulcri*. Afirma la crónica que *Hemerigarius* murió a consecuencia de las injurias cometidas a la mártir<sup>55</sup> en tanto que *Theodoricus* huyó aterrorizado por sus prodigios<sup>56</sup>. De hecho la *Passio Eulaliae*, aunque tardía, utiliza el término inequívoco "...sepulturam...".

La arqueología<sup>57</sup> ha permitido documentar la existencia de un probable *tumulus*. Sobre el posible *martyrium* de la segunda mitad del siglo IV paleocristiano se edificaría una basílica martirial suburbana en época visigótica,

52. PRUDENCIO, *Peristéfanon* III, vv. 211-210 : "Sic uenerarier ossa libet / ossibus altar et impositum". Traducción de C. ORTEGA, *op. cit.*, p. 215.

53. Cf. J. SAN BERNARDINO, Eulaliam Emeritanam suam amore colit: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3. 186-215), *Habis* 27, 1996, pp. 205-223.

54. C. GARCÍA, *op. cit.*, p. 289.

55. HIDACIO, *Chronicon*, 90.

56. *Ibidem*, 182.

57. Cf. L. CABALLERO y P. MATEOS, Trabajos arqueológicos en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida, *Extremadura Arqueológica* III, 1992, pp. 15-50.

documentada abundantemente en las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* y que fue objeto del evergetismo de los obispos emeritenses<sup>58</sup>.

De los mártires caesaraugustanos afirma Prudencio en el Peristéfano IV, v. 1-2 que sus cenizas yacían "...*sub uno sepulchro...*". Se trataba de un túmulo, sobre el cual se situó el altar<sup>59</sup>. Ratifica la presencia del sepulcro Ildefonso de Toledo en su noticia biográfica de Eugenio II<sup>60</sup>. El poema *De basilica sanctorum decem et octo martyrum* confirma la existencia de un "...*templum...*" con las reliquias de los mártires y, aparte, una tumba para los supuestos restos de la confesora Engracia ("...*Engratia martyr morte sepulchrali dissociata iacet...*"). En consecuencia, en el siglo V había al menos una *memoria* cementerial con las reliquias de los dieciocho. Ésta era ya basílica con total seguridad en época visigótica.

Las referencias de Prudencio<sup>61</sup> a los mártires cordobeses son demasiado concisas para poder inferir la existencia de reliquias o construcción alguna. Del sepulcro de Acisclo se tienen noticias por las *Historiae* de Isidoro de Sevilla. Por lo tanto no es hasta más tardíamente cuando se cuenta con documentación referente a una iglesia, posiblemente una basílica, y un sepulcro:

*Este [Agila], como llevase la guerra contra Córdoba y por desprecio a la religión católica profanase la iglesia del beatísimo mártir Acisclo y manchase como sacrilego el lugar sagrado de su sepulcro con el horror de sus tropas enemigas y sus caballos, en el combate que se entabló contra los ciudadanos de Córdoba, pagó el castigo merecido con que le castigaron los santos.*<sup>62</sup>

Es una información ratificada por la mención expresa de reliquias del santo cordobés para otras iglesias<sup>63</sup>.

58. *Vitae Sanctorum Patrum Emerietensium* VI, 6, 8.

59. PRUDENCIO, *Peristéfano* IV, vv. 189 y 198.

60. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De uiris illustribus*, XIII.

61. PRUDENCIO, *Peristéfano* IV, vv. 19-20.

62. ISIDORO DE SEVILLA, *Historiae*, 45: "Iste aduersus Cordubensem urbem proelio mouens, dum in contemph catholicae religionis ecclesiae beatissimi martyris Acisceli iniuriam inferrethostiumque ac iumentorum horrore sacrum sepulchri eius locum ut profanator pollueret, initio aduersus Cordubenses ciues certamine poenasdignas sanctis inferentibus meruit". Traducción de C. RODRÍGUEZ ALONSO, en *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975, p. 247.

63. *VIVES*, números 316, 304.

Sería la misma sepultura a la que se refiere Eulogio conteniendo el cuerpo del mártir en su *Memoriale Sanctorum*<sup>64</sup>.

De la supuesta tumba de Zoilo sólo se cuenta con un documento narrativo hagiográfico muy tardío. Éste atribuye su *inuentio* al obispo Agapio, durante el reinado de Sisebuto, siendo trasladado a una antigua basílica o capilla martirial dedicada a Félix. Esta invención por parte del obispo Agapio adquiere sentido si se consideran las dificultades por las que pasaba, según sabemos por las actas del Concilio de Sevilla del año 619. La coincidencia de *inventiones* con momentos delicados de los obispos no era algo inusual. Es el caso de las importantes reliquias de Esteban o Gervasio y Protasio. Pero además esta noticia adquiere credibilidad si consideramos:

a. Se conoce la extraordinaria labor hagiográfica que, con implicaciones de carácter político, se llevó a cabo en tiempos de Sisebuto<sup>65</sup>.

b. La existencia de lo que se ha dado en llamar *loca sanctorum* secundarios<sup>66</sup>.

Por lo tanto se puede afirmar la creencia en una reliquia íntegra en el siglo VII y su lugar santo primario correspondiente.

Respecto de los mártires conocidos como los "Tres coronas", su sepulcro sólo es mencionado por fuentes postvisigóticas<sup>67</sup>. La existencia de lugares santos secundarios, como por ejemplo los documentados en Mérida según la *Vitas Sanctorum Patrum Emeritenses* IV, 7, 5 y en el *corpus* epigráfico de J. Vives<sup>68</sup>, parece abogar por una eventual presencia de reliquias en Córdoba en época visigótica.

También es parca la noticia sobre Félix de Gerona en el *Peristéfanon* IV.

*La gloria de Félix presentará la pequeña Gerona, rica en santas reliquias.*<sup>69</sup>

64. EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* II, 1 y III, 8.

65. Cf. J. FONTAINE, King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography, *Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle. Variorum reprints*, Londres, 1986, pp. 93-129.

66. VIVES, números 324, 304, 326.

67. EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* II, 9.

68. VIVES, números 307, 313, 316 y 327

69. PRUDENCIO, *Peristéfanon* IV, vv. 29-30: "parua Felicis decus exhibebit / artubus sanctis lociples Gerunda". Traducción de ORTEGA, C., *op. cit.*, p. 545.

De la expresión usada no puede deducirse en principio si las reliquias mencionadas eran de Félix o de otros mártires. Sin embargo, Ildefonso de Toledo sí hace referencia al sepulcro del mártir gerundense.

*Dedicó [Nonito] toda su vida al servicio del sepulcro  
del santo mártir Félix.*<sup>70</sup>

O lo que es lo mismo, a principios del siglo VII se veneraba la tumba de Félix en Gerona. La presencia de iglesias con citación expresa de reliquias en la península<sup>71</sup> y sobre todo en Narbona<sup>72</sup> a fines del siglo V, abogan por la existencia en Gerona de una *memoria* o *martyrium* conteniendo las reliquias de su cuerpo ya a fines del siglo IV.

De la tumba de Justo y Pastor se cuenta con un testimonio extraordinariamente temprano. Paulino de Nola escribió un poema para consolar a unos amigos de la muerte de su hijo Celso. Para ello relata cómo hizo enterrar a su hijo homónimo junto a la tumba de los mártires complutenses.

*...quem Complutensi mandauimus urbe propinquis  
coniunctum tumuli foedere martyribus,  
ut de uicino sanctorum sanguine ducat,  
que nostras illo spargat in igne animas*<sup>73</sup>

Además de las implicaciones sociales ("...propinquis...") de este texto, es evidente que se trata de una *tumulatio ad sanctos*. Posteriormente su tumba se vería beneficiada por el patrocinio ejercido por el obispo Asturio. Fuese éste autor de una *inuentio*<sup>74</sup> o tan sólo de un resurgir de su culto (en su provecho, ya que fundó una nueva sede episcopal) el culto a los santos pronto se vió impulsado con la "puesta al día" de sus reliquias. De este modo se multiplicaron los lugares santos secundarios<sup>75</sup>. Por lo tanto, puede deducirse que la actividad de Asturio consistiese en la monumentalización de una primitiva *cella memoriae* o *martyrium*.

70. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Viris Illustribus* IX: "...adhaerens instanter obsequiis sepulchri sancti Felicis martyris". Traducción de C. CODOÑER, en *El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. estudio y edición crítica*, Salamanca, 1972, p. 131.

71. *VIVES*, números 304, 305, 306 e, inequívocamente, 307.

72. GREGORIO DE TOURS, *In gloria martyrum*, 91

73. PAULINO DE NOLA, *Carmina* 31, vv. 607-610.

74. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Viris Illustribus* I.

75. *Vita Fructuosi* III, 3 ; *VIVES*, números 304 y 307 .

Se puede advertir de los ejemplos tratados que la distinción propuesta o subrayada entre *loca sanctorum* primarios y secundarios no sólo respondía a una realidad sentida por los fieles sino que, para aquellos mártires cuyo dossier es menos completo, supone un instrumento útil a la hagiografía y en consecuencia al conocimiento de la realidad ciudadana de la Antigüedad Tardía en la Península Ibérica.