

LOS ORÍGENES DE LAS COMUNIDADES CIUDADANAS CRISTIANAS: LA EXPLICACIÓN TARDOANTIGUA EN LA LITERATURA MARTIRIAL HISPANA

Pedro Castillo Maldonado

Universidad de Jaén

Desde el siglo VII se advierte en las iglesias hispánicas un afán por “buscar” sus orígenes, o tal vez fuera mejor decir “formar” unos orígenes. Prueba de esta afirmación es el nacimiento de toda una literatura cuyo objeto es la construcción de un pasado honroso para las distintas comunidades eclesiásticas, muy especialmente sedes episcopales. Es el caso, entre otras, de la narrativa martirial. La redacción de numerosas *passiones* data de esta época. En el Pasionario Hispánico, salvo las versiones arquetípicas de los martirios de Fructuoso, Eulogio y Augurio de Tarragona, Justa y Rufina de Sevilla, Vicente de Zaragoza o Valencia y acaso Eulalia de Mérida, el *stemma* del resto de relatos martiriales conduce

inevitablemente al siglo VII (en el mejor de los casos fines del VI) y siguientes¹.

En este artículo nos preguntamos el por qué de tal interés, su justificación o justificaciones ideológicas, y la naturaleza de las mismas.

A mi entender, son tres las razones claves que informan este fenómeno ideológico:

1. El valor *antiquitas*. En la Antigüedad Tardía persiste un principio propio del clasicismo como es la *antiquitas*. Tener un pasado remoto legitima el status de una comunidad, repercutiendo en su jerarquía.

2. La incapacidad epistemológica para concebir un origen de la ciudad que no sea unidireccional e individual. Es también una herencia directa de la Antigüedad, muy destacadamente del mundo grecorromano.

3. La conciencia de imbricación entre la comunidad de los vivos y la comunidad de los muertos. Es la concepción más específicamente cristiana, aunque no de forma exclusiva.

Los cristianos conocían perfectamente el valor de la *antiquitas* no sólo por compartirlo en su condición de romanos sino por haber disfrutado del mismo (o bien sufrido) en su proceso de nacimiento y posterior diferenciación con el judaísmo. No en balde éste había tenido un status de tolerancia especial en virtud de su antigüedad. Asimismo, los apologistas la argumentaron desde temprano como medio de justificación, por ejemplo Tertuliano². Por el contrario, una de las razones esgrimidas por los polemistas y refutadores paganos había sido la novedad del cristianismo.

Cuando este valor de la *antiquitas* sea aplicado en comunidades locales cristianas tardoantiguas, constituirá un modo de prestigiarse

¹ Cfr. A. Fábrega, *El Pasionario Hispánico (siglos VII-XI) vol. I*, Madrid - Barcelona 1953; C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid 1966, 219-334.

² Tertuliano, *Apologeticum* XIX.

a la vez que, eventualmente, alcanzar o defender una categoría, una situación determinada.

En mi opinión, algunas de las competencias que se observan en las narraciones martiriales hispanas, señaladas por J. Tovar³, pueden responder no sólo a una contienda originada por el orgullo respecto del brillo o calidad del mártir (de la potencia de su *uirtus*), sino a auténticas rivalidades ciudadanas.

Así, por ejemplo, sabemos de la pérdida de peso de Mérida, antigua capital del *uicarius hispaniarum*⁴, en beneficio de la Toledo hispanovisigótica. La primera contaba con una prestigiosa mártir en la figura de la virgen, joven y, a decir de su tardía *passio*, aristocrática Eulalia. Del otro lado, Toledo carecía de mártir alguno que pudiese acreditar un origen remoto de su iglesia, o, de tenerlo, su culto era estrictamente local. Los intentos por parte de Leovigildo de capitalizar el crédito de Eulalia, documentados en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁵, demuestran el interés de la monarquía por prestigiar, vía martirial, sus propias posiciones. Contamos asimismo con un relato de *inuentio* según el cual, en presencia de Recesvinto, se procedió a la apertura de un sarcófago para obtener reliquias *ex contacto* de una confesora-mártir hasta entonces de carácter local o simplemente inexistente: Leocadia⁶. Por tanto la monarquía quería capitalizar el prestigio martirial para una nueva capital, Toledo, hasta entonces carente del mismo. Primero lo intentaría con Eulalia pero, dada la patrimonialización de ésta por el clero católico emeritense, de forma infructuosa. Ante este fracaso, posteriormente se potenció, o se inventó, la mártir local.

Pero además la identidad entre mártir o santo y ciudad excede la propia consideración de ésta como cátedra episcopal, abarcando al

³ J. Tovar, "El concepto universal del martirio cristiano y la especificidad regional de los mártires hispanos en el corpus de passiones `sub Datiano praeside'", *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1993*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Roma 1994, 437-445.

⁴ J. Arce, *El último siglo de la España romana (284-409)*, Madrid 1986, 36.

⁵ *V.S.P.E.* V, VI.

⁶ *Cixila, Vita Ildephonsi* III.

conjunto ciudadano en pleno. El mártir es el *defensor ciuitatis* y el emblema identificativo de la ciudad⁷. Por ello su prestigio afecta a la globalidad de la misma, pudiendo defenderla como *patronus* no sólo ante la herejía sino frente a rivalidades estrictamente laicas⁸ (diferenciación por otro lado difusa en el mundo ciudadano tardoantiguo⁹). En el siglo VII Toledo se enfrenta a la necesidad de asentar su condición de metropolitana frente a Cartagena tras el fin de la provincia bizantina de *Spania*, según se deduce de la propia existencia, real o elaborada interesadamente, del *Decretum Gundemari*. Contar con un ilustre, renombrado y remoto origen cristiano no le había de venir mal a la sede toledana.

En conclusión, creo legítimo pensar que Toledo usa de Leocadia para aducir su *antiquitas* ante sedes hasta ahora más prestigiosas y, sin duda, realmente con mayor solera cristiana. A falta de una cuna apostólica (posibilidad que en Hispania no se exploraría hasta la creación de la leyenda de los "Varones Apostólicos"), bien se podía presumir de una martirial. Para ello se procede a confeccionar una *passio* en donde Leocadia aparece como culmen del periplo daciano (de alguna manera la obstinada Leocadia vence a Daciano, personificación del mal) y se lleva a cabo la apertura de un sarcófago, tal vez venerado localmente como de confesora¹⁰.

⁷ Cfr. A.M^a Orselli, *L'idea e il culto del santo cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bolonia 1965; J. San Bernardino, *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d. C.)*, Écija 1996.

⁸ Cfr. J. Vilella, "Aduocati et patroni. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI)", *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Maó, 12-17 de setembre de 1988*, Barcelona 1994, 501-507.

⁹ Cfr. F. Salvador, "La función religiosa de las ciudades meridionales de la Hispania tardoantigua", *Florentia Iliberritana* 7, 1996, 333-341.

¹⁰ Las primeras reliquias de la confesora fuera de Toledo se documentan en la inscripción I.C.E.R.V. n^o 307c, procedente de Guadix y con data a. 652. Recesvinto fue asociado al trono por Chindasvinto en enero del 649. Sin embargo, la basílica de Sta. Leocadia está documentada para el año 633 (*Conc. IV Tolet.*) y, según Isidoro (*Chronicon*) y Eulogio (*Liber Apologeticus Martyrum*), fue fundada por Sisebuto.

Este ascendente especial que suponía la *antiquitas* de la sede, acreditada por la posesión de un *testes*, junto con la actividad literaria de obispos de la talla de Ildefonso de Toledo y su propia condición de capital regia (y en consecuencia de la ubicación allí de los concilios nacionales), lograría hacer de la ciudad la sede metropolitana por excelencia.

Otro valor que señalábamos como característicamente antiguo es el de la incapacidad epistemológica para concebir un proceso generativo gradual de las ciudades.

Si históricamente las creaciones urbanas desde la nada son pocas, por el contrario el pensamiento antiguo necesitaba percibir un origen claro, un punto inicial desde el que se desarrollase linealmente el devenir hasta el presente, fruto directo e inevitable de aquel comienzo. Tal concepción excede el mundo clásico, siendo asumida por la mayor parte de la Antigüedad a través de la intervención de dioses y héroes semidioses. Sin embargo, es a raíz de las colonizaciones arcaicas griegas cuando se advierte con mayor nitidez para el caso de las ciudades. Como imitación del *oikistés* colonial, se buscarán fundadores individuales para cada una de ellas.

En el mundo tardoantiguo los cristianos participan de tal principio de pensamiento, buscando un inicio claro y distinto (*ex novo*) a la fundación de la ciudad cristiana, de la ciudad de Dios. Si la realidad histórica es más compleja, con una coexistencia de paganos y cristianos (según denota, por ejemplo, el Concilio de Elvira) y por tanto con penetraciones cristianas a través de la convivencia, en la estructura mental cristianorromana esto no fue así. Se precisaba de un héroe fundador y se encontró, no en contactos difusos o en misioneros plurales y anónimos, sino en individualidades señaladas por la mano y la boca de la divinidad como eran los mártires. El origen de la Ávila cristiana era ciertamente, a sus ojos, Vicente, Sabina y Cristeta, como el de la Roma pagana fue Rómulo. El mártir es *semen cristianorum*¹¹, pero en estos siglos tardíos semilla de una comunidad cristiana concreta

¹¹ Tertuliano, *Apologeticum* L, 13.

identificada con una ciudad¹². Una vez más una acción individual, heroica, generaba un beneficio colectivo.

Consecuencias de esta visión es la identificación entre mártir y ciudad, ya previamente aludida, y la adopción de elementos procedentes del ritual heroico para la veneración a los mártires. De esta forma el *martyrium* se asimila al *heroon*. El resto de los actos rituales proceden en gran parte del culto a los muertos y, por tanto, subrayan un *origo* y filiación (que serán asumidos por la comunidad cristiana con la misma naturalidad que en la Roma clásica las *gentes* se ligaban a un antepasado común).

Por ello no se duda en dar explicaciones "históricas" a orígenes desconocidos. De Félix de Gerona sólo se conocía su nombre hasta fechas muy avanzadas, según denota la escueta alusión de Prudencio¹³. Sin embargo, su *passio*, muy posterior al autor calagurritano, recoge a modo de rodaje literario todos los elementos propios de Félix de Thibiuca, sin duda por un fenómeno de homonimia¹⁴. Y puesto que este último era africano, considerando la cercanía de Gerona con Barcelona, se relacionará al mártir gerundense con Cucufate, voz asimismo con probable étimo africano. De este modo Félix de Gerona termina por ser un misionero procedente de África, fundador de la Gerona cristiana, al igual que su compañero Cucufate lo será de Barcelona¹⁵.

Como conclusión de esta estructura mental, creada y desarrollada ya en el mundo griego, cuando el cristianismo sea dominante sus formas de expansión son llevadas a cabo subrayando la actuación individual. Así Ulfila o, más próximos, Fructuoso de Braga, Valerio del Bierzo y Emiliano, con constantes fundaciones. Al fin y al cabo, ellos no hacían sino llevar la *ciuititas* (la

¹² En Oriente, la antigua Rusafa pasa a denominarse Sergiópolis en el siglo VI por Justiniano, en honor del mártir del año 305.

¹³ Prudencio, *Peristephanon* IV, 29-30.

¹⁴ B. de Gaiffier, "Sub Daciano Praeside. Étude de quelques passions espagnoles", *Analecta Bollandiana* 72, 1961, 387.

¹⁵ Cfr. *Passio Felicis Gerundensis* y *Passio Cucufatis*.

forma de vida propia de la *ciuitas*, en este caso cristiana) al hostil *ager*. Para ello fundan “*emporia*” cristianos.

El tercer elemento clave para comprender la identificación con un mártir es el sentimiento de imbricación de la comunidad de los vivos con la comunidad de los muertos.

El muerto, especialmente el ilustre, está presente en las reuniones litúrgicas e incluso en la plegaria individual. Así se expresa toda la patrística. La *communio sanctorum* no es tanto la de los vivos puros, sino los antepasados santos que presiden las asambleas, algo que ya apuntase Orígenes¹⁶. Dicho de otra manera, los muertos son parte de la *communio*, nunca han dejado de serlo. En realidad, jamás hubo dos comunidades sino que los muertos están presentes aún. Es un argumento de carácter teológico, pero también psicológico o, si se prefiere, antropológico. Los espíritus están omnipresentes, el difunto “...*quiescit*...” o “...*dormit*...” en la sepultura (según denota la propia formulación de los epígrafes funerarios¹⁷), cuando de un mártir se trata sus *uestigia* santas están presentes allí, hay una auténtica y real *praesentia*¹⁸, y, por último, la comunidad, presidida por el obispo, tiene la responsabilidad de perpetuar la *memoria nominis* de sus miembros más descatados¹⁹ (algo que afecta a mártires, pero también a obispos como se observa en la conjunción de *Depositio Martyrum* y *Depositio Episcoporum* en el Calendario romano del año 354 d. C.).

La identificación de esta comunidad con sus predecesores es tal que, en función de la presencia constante de sus ancestros y concretamente del mártir o santo en cuestión según se ha dicho anteriormente, se rompen los lazos consanguíneos de éste para pasar toda ella, pero muy especialmente el obispo como *uicarius* del

¹⁶ Orígenes, *De oratione* XI.

¹⁷ Cfr. Y. Duval, *Auprès des saints. Corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident de III au VII siècle*, París 1988; M^o T. Muñoz, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria 1995, 163-190.

¹⁸ Cfr. P. Brown, *The Cult of the Saint. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, 86-105.

¹⁹ Cfr. Cipriano, *Epist.* XII, 2.

mártir (puesto que mantiene con él lazos especiales y privilegiados), a considerarse de alguna forma *proximus* al sujeto en cuestión (con lo cual se refuerza el segundo de los puntos o razones claves señaladas aquí).

En suma, podemos afirmar que las *passiones* del siglo VII y siguientes responden a un auge del culto martirial fruto de su integración plena en los rituales litúrgicos, según se advierte en el canon 14 del Concilio IV de Toledo, pero también sirven a una necesidad por legitimar y abrillantar unos orígenes de las distintas comunidades, muy especialmente de unas cátedras episcopales copadas por las aristocracias. Se necesitaban orígenes remotos y preclaros. Con ello no hacen sino seguir formas de pensamiento antiguas (*antiquitas* y fundación individual), a la vez que se incorporan elementos más característicamente cristianos (*praesentia*). Por tanto se está ante un elemento más de continuidad de la Antigüedad, con las modificaciones y adiciones propias de las nuevas realidades sociales e ideológicas que conforman la Antigüedad Tardía.

Resumen / Abstract

Este artículo se pregunta el por qué del interés de las iglesias cristianas por escrutar sus orígenes y, fundamentalmente, las claves ideológicas que conformaron este fenómeno en la Antigüedad Tardía. A modo de conclusión, se observa una continuidad con la Antigüedad mediante el mantenimiento de las formas de pensamiento clásicas.

Dans cet article on demande pourquoi les églises chrétiennes cherchent ses origines et, surtout, sur les clefs idéologiques de ce phénomène à l'Antiquité Tardive. On pourra constater une continuité avec l'Antiquité par la persistance des formes du pensée clasique.