

Una sede preocupada por las reliquias: Braga y los restos de los santos entre los siglos V y VII

ARIEL GUIANCE¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: Heredera de una rica tradición romana, la ciudad de Braga conocerá, a partir del siglo V, la instalación de los suevos en la zona y, siglos después, la conquista de los visigodos de la misma región. Entre esos hechos, la sede bracarense intentó desarrollar un modelo particular de política religiosa, apelando para ello a varios recursos. Uno de ellos fue el uso de las reliquias de los santos como elemento de legitimación y consolidación. En este trabajo, intentaremos analizar las múltiples dimensiones que fueron adquiriendo esos vestigios sagrados en la historia eclesiástica de la Braga de esos tiempos, circunstancias que la convirtieron en la sede hispánica de la época más preocupada por esos restos venerados.

PALABRAS CLAVES: Braga – reliquias – Siglos V al VII

ABSTRACT: The inheritor of a rich Roman tradition, the city of Braga witnessed the settlement of the Suevi and (a few centuries later) the Visigothic conquest of the region. Between those events, its episcopal seat tried to develop a particular model of religious politics through diverse means. Among those, it used saintly relics as an element for legitimization and consolidation. In this text, I will try to analyse the multiple dimensions acquired by these holy remains in the ecclesiastical history of Braga in the period, as it made its seat the most concerned about relics in the era within Hispania.

KEY WORDS: Braga – Relics – Vth-VIth centuries

Recebido em 12/02/19 e accito em 20/06/19.

1. Doctor en Historia de la Universidad de Buenos Aires, Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Email: aguiance@conicet.gov.ar.

Entre los muchos pormenores que caracterizaron la implantación del cristianismo en la Península ibérica (tema controvertido y que cuenta con escasas fuentes de análisis) se destaca, en un rango no menor, la utilización de las reliquias de los santos como elementos de consolidación y difusión de tal culto. En particular, algunas comunidades locales parecen haber sido más proclives a tal apelación a los restos sagrados (nuevamente, según los testimonios disponibles). Entre ellas, quizás sea Braga la que deba encabezar la lista de sedes primitivas asociadas (por distintas vías y circunstancias) a dichas reliquias. En ciertos casos, esa asociación era de tipo personal —bracarenses que deseaban prestigiar su ciudad consiguiendo restos venerados para ser depositados en ella—, en otros dependía de circunstancias específicas del obispado (atravesado por la crisis priscilianista) o derivaba de modalidades propias de la evangelización de la región. Como sea, lo cierto es que los eclesiásticos de esta antigua urbe entendieron que la posesión y preservación de esos vestigios eran fundamentales para su crecimiento dentro del concierto de la Iglesia y el poder político hispano.

Heredera de una rica tradición romana, Braga habrá de conocer, a partir de 411, la instalación de los suevos en la zona, inaugurando un nuevo período de la historia del *conventus bracarenensis*. Si bien es cierto que la evolución de la ciudad tras esa fecha es poco conocida, no parece que la llegada de esos invasores haya alterado demasiado las estructuras regulatorias de la urbe. En particular, la arqueología ha demostrado la revalorización edilicia de la zona ocupada por la catedral, que se convertiría en el nuevo centro de poder local, ante la crisis de la administración romana (FONTES, MARTINS y otros, 2010; MARTINS, 1991-92, p. 181). Hacia mediados del siglo V, la ciudad pasaría a ser el centro del reino suevo, en tiempos del rey Rechiario (DÍAZ, 2011, pp. 109-110 y 130-132). Un siglo más tarde, la conversión de los soberanos suevos al catolicismo provocó “una colusión de intereses

entre la monarquía y la jerarquía católica” (DÍAZ, 2011, p. 132). Tal acuerdo habría de permitir “a la Iglesia resolver el contencioso abierto con la herejía priscilianista y atender los problemas de unidad doctrinal...” (2011, p. 133). De allí en más, organización religiosa y administrativa del reino irán de la mano, en una amalgama de intereses que se refleja en varias oportunidades en los documentos eclesiásticos emitidos en la región.

En el marco de esos dos siglos deben insertarse, pues, las alusiones a la obtención y utilización de las reliquias de los santos como factores de prestigio y poder. En las páginas que siguen intentaremos analizar esas particulares circunstancias históricas que hicieron de Braga la sede ibérica más interesada en delimitar litúrgica y teológicamente el culto a tales reliquias en los tiempos fundadores de la historia cristiana local.

Una translatio infructuosa a Braga: las reliquias de san Esteban

El primer caso documentado en el cual la sede bracarense aparece relacionada a ciertos restos sagrados involucra a dos hispanos que, ocasionalmente, coincidieron en Jerusalén hacia el año 415: Avito y Orosio. Ellos fueron partícipes de un fallido traslado a esa ciudad de las reliquias de san Esteban, el protomártir cristiano. Ejecutado en las afueras de Jerusalén hacia el año 32, las actas de la pasión de este santo simplemente señalaban que había sido enterrado en algún lugar desconocido por “hombres piadosos” (RUIZ BUENO, 1996, p. 194). Sin embargo, su cuerpo fue encontrado milagrosamente en diciembre de 415 (junto con los restos de los fariseos convertidos Gamaliel y Nicodemo) en Cafargamala –la actual Beth Gamla, al norte de aquella ciudad– por un presbítero hierosolimitano, Luciano. Éste habría tenido una revelación celestial que le señaló el sitio exacto en

el que se encontraban tales despojos, dando lugar a la exhumación de estos últimos y, tras ello, a su traslado a la iglesia de Santa Sión de Jerusalén (en una solemne ceremonia presidida por el obispo Juan²). El propio Luciano, además, habría compuesto un relato de esos sucesos, narración que no se ha conservado más que en la versión latina que de ella (redactada originalmente, al parecer, en griego) hiciera un hispano que vivía en esos tiempos en la Ciudad Santa y que, en adelante, se verá involucrado en estos hechos: Avito de Braga. Encargado por el mismo obispo Juan de llevar adelante las excavaciones para hallar tales reliquias y antes del mencionado traslado a Jerusalén, Luciano se habría reservado algunos huesos menores del cuerpo del mártir, como así también las cenizas resultantes de la descomposición de la carne del santo. Parte de esas reliquias serían obtenidas por el mencionado Avito, cuyo papel “en el episodio del hallazgo [de los restos de Esteban] parece indicar una significativa complicidad con Luciano” (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 593; GAUGE, 1998, p. 273; GINZBURG, 1992, p. 283)³. Sin dudas a través de él, Avito habría conseguido esos vestigios, que luego viajarían a Occidente de la mano del otro hispano (quizás también bracarense o galaico) comprometido en el asunto, el cronista Paulo Orosio. Este se hallaba en Jerusalén comisionado por san Agustín –quizás deseoso de reanudar sus

2. La participación de este personaje en el descubrimiento de los restos de san Esteban ha sido subrayada por van ESBROECK, 1984, pp. 99-134, donde resalta la actividad del obispo Juan como promotor de una política religiosa dirigida contra grupos judeo-cristianos (lo que explicaría, además, el hallazgo de los restos de san Esteban junto con los de Gamaliel y Nicodemo, manifestando la continuidad existente entre el Viejo y el Nuevo Testamento).

3. GENADIO de Marsella, a fines del siglo V, se refiere a Avito en su continuación del *De viris illustribus* de san Jerónimo, en estos términos: “*Avitus, presbyter, homo hispanus genere, ante relatam Luciani scripturam in latinum transtulit sermonem et addita epistula sua per Orosium occidentalibus edidit*” –PL LVIII, cap. 47, col. 1085–. Cfr. DOMÍNGUEZ del VAL, 1972, p. 164 –quien identifica a tres hispanos con el nombre de Avito, activos en estos años y presentes en las fuentes, aunque los distingue por separado–.

relaciones con san Jerónimo ante el embate de los pelagianos (VILELLA, 2000, p. 101 y MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 592)—, llevando consigo varios escritos del obispo de Hipona para ser entregados al mismo Jerónimo y a otras personalidades de la región. Tras una infortunada participación en el concilio provincial de Dióspolis de diciembre de 415 en contra de Pelagio y los suyos (y tras haber terminado en no muy buenos términos con el citado obispo Juan de Jerusalén), Orosio se preparaba para abandonar la ciudad a fines de ese año de 415 o principios de 416. Aprovechando esa circunstancia, Avito (quien oficiara de traductor del griego a Orosio en las sesiones de dicho concilio) encargó a su colega que llevara a Hispania las reliquias de Esteban que tenía en su poder, como así también una carta que redactara para el obispo de Braga, Balconio —personaje a quien quizás había conocido personalmente— y para el clero de su ciudad natal⁴. Junto con ello, también formaba parte del envío la célebre traducción de la narración de Luciano donde se relataban las circunstancias del hallazgo del mártir. Estos dos escritos tenían sin duda la finalidad de afirmar la autenticidad de las reliquias que transportaba Orosio⁵. En particular, dado que la historia referida en la “*inventio Stephanis*” no consiste en un relato martirial propiamente dicho —con las características agonales propias de este tipo de narración—, de ahí también la necesidad de que [tal relato se completara] con unas referencias previas, la de Avito” (TOVAR PAZ, 2001, p. 430). En efecto, en su misiva el hispano comienza lamentándose de la situación por la que atravesaba Braga en esos tiempos (las “tribulaciones” que aquejan a “nuestra patria”, señala) y el hecho de

4. A juicio de José MARQUES, 2000, p. 222, este obispo Balconio habría sido el responsable, en sus últimos años de vida, de la conversión del rey Rechiario al catolicismo.

5. Ambos han sido editado por VANDERLINDEN, 1948 (la carta de Avito en pp. 188-189 y la *revelatio* en pp. 190-217), ed. que cito en notas siguientes.

no poder viajar de retorno a su país⁶. En concreto, señala que “en muchas ocasiones he querido llegar hasta vosotros para soportar juntos vuestros males o para regocijarme de vuestras alegrías pero algo ha obstaculizado mi deseo, el hecho de que el enemigo se ha expandido en el presente a lo largo de todas las Hispanias”⁷. La referencia alude sin dudas a la llegada de los germanos a la *Gallaecia* en 409 (aunque quizás Avito supiera de tal situación sólo por comentarios ya que es probable que hubiera abandonado la península antes de ese acontecimiento y, por lo mismo, es plausible que exista cierta exageración en sus palabras⁸) (NÚÑEZ GARCÍA, 2001, pp. 320-321). Como sea, la misiva prosigue señalando que esos deseos del autor se han visto recompensados por el hallazgo de las reliquias de san Esteban en el mismo momento en que Orosio visitaba Palestina y estaba pronto para su retorno a Hispania. Por ello, Avito afirma que ha obtenido del mencionado Luciano (como dijimos, encargado de la exhumación de los restos del mártir) “una parte del cuerpo que había sido descubierto y, después de haberlo pedido apresuradamente y haberlo recibido en secreto”, les hace llegar a sus hermanos “las reliquias del bienaventurado Esteban, primer mártir, compuestas por polvo de la carne [del santo] y sus nervios y, para que lo tengáis por cierto y fiel, sus huesos sólidos pigmentados y

6. AVITO de BRAGA, *op. cit.*, 2, p. 188: “...in sanctis memoriam vestri habere non cesso, tribulationibus vestris meo dolore compatiens, et pro discidio patriae vestrae in locis sanctis incessabiles lacrimas fundens...”.

7. *Ibid.*, 3: “Et ego quidem, beatissimi fratres (teste Domino Nostro Iesu Christo loquor), frequenter volui venire ad vos, ut vobiscum vel mala tolerarem vel bonis fruerer; sed impedimentum et desiderium meum, per totas iam Hispanias hoste diffuso.”.

8. El probable viaje de Avito a Palestina antes de 409 ya había sido sugerido por FLÓREZ, 1759, pp. 306-309.

olorosos que dan prueba de su santidad”⁹. Tal envío tenía por objetivo que san Esteban ayudara en adelante a los bracarenses frente a sus enemigos, convirtiéndose en “abogado y patrono”¹⁰ de aquéllos. Por fin, para dar certeza de todo esto, Avito indica que remite igualmente la revelación que diera cuenta del hallazgo milagroso de estas reliquias, relato elaborado por Luciano en griego y que él mismo tradujera al latín¹¹.

Como podemos ver, la carta resalta cuidadosamente algunos puntos claves en lo que atañe a la obtención y circulación de reliquias en este período temprano de la Edad Media. En primer lugar, tanto Avito como Orosio sabían que estaban sacando restos de manera ilegal o, al menos, poco conveniente. De otra forma, no se explica el hecho de que el propio Avito confiara al clero de Braga que él personalmente se las había pedido a Luciano y que éste se las había entregado “en secreto”. Ello da a pensar, a su vez, que Luciano se habría apoderado de esas reliquias sin la autorización del obispo Juan. Esa cesión secreta “podría evidenciar asimismo las malas relaciones que tanto Avito [...] como Orosio mantenían con Juan” (VILELLA, 2000, p. 114). En segundo término, también se manifiesta que, ya desde entonces, había una categoría privilegiada de reliquias, en la cual

9. AVITO de Braga, *op. cit.*, 7 y 8, p. 189: “...*promptus fui de presbitero cui revelatum fuerat partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris, hoc est pulverem carnis atque nervorum et, quod fidelius certiusque credendum est, ossa solida atque manifesta sui sanctitate novis pigmentis vel odoribus pinguiora*”.

10. *Idem*, 6: “*ut ipse advocatus et patronus obsequentium sibi petitionibus dignetur assitere qui, cum pateretur, etiam pro inimicis orare dignatus est*”.

11. Como bien señala VILELLA, 2000, p. 115, “la lengua inicial del texto de Luciano no es mencionada explícitamente, habida cuenta de que Avito 3 sólo indica que Luciano le dictó su texto en griego. A partir de ello (y considerando que en Cafargamala se hablaba arameo), Peeters ha cuestionado que el relato original de Luciano [...] fuera escrito realmente en griego”. Cfr. PEETERS, 1950, pp. 55-58. Vilella también identifica a los tres Avitos señalados por Domínguez del Val, de allí que mencione a quien interviene en este tema de las reliquias como Avito 3.

los huesos humanos ocupaban el primer lugar. Ello explicaría la salvedad que figura en el texto en el sentido de que no sólo se estaban enviando cenizas sino “huesos sólidos” del santo. Paralelamente, Avito también apunta el papel que ya representaban tales reliquias en las comunidades cristianas primitivas: ellas lograban que el santo al cual pertenecían se convirtiera en “abogado y patrono” del grupo humano que las obtenía y conservaba (VILELLA, 1994, pp. 501-502). Su posesión auxiliaba más eficazmente a sociedades acongojadas, como era la bracarense a juicio de Avito. Por último, el texto también subraya ciertos elementos simbólicos que, desde temprano, rodearon todo el universo de las reliquias de los santos. Me refiero a los olores perfumados que eran garantía de que esos restos pertenecían, efectivamente, a seres celestiales (GUIANCE, 2009). Por todo ello, no resulta extraño que Avito haya resaltado que los restos que remitía a Braga eran, como dijimos, “huesos sólidos pigmentados y olorosos”, prueba adicional de que se trataban efectivamente de un santo y no de cualquier mortal¹².

Tras partir de Palestina en 416, Orosio llevó el encargo de Avito hasta Cartago e Hipona, a donde probablemente se dirigiera para dar cuenta a Agustín de su misión. Por cierto, no todos los especialistas coinciden en este punto sino que algunos estiman que, desde Jersusalén,

12. La referencia a los olores perfumados de las reliquias de Esteban también aparece en la propia *Revelatio sancti Stephani* de Luciano, donde se señala que, en el momento de la apertura del ataúd que contenía los restos del mártir “*odor magnus exiit ut repletet omnem locum ilium*” (según la versión corta del texto) o bien “*et statim terrae motus factus est et tanta suavitas et fragrantia odoris inde egressa est quantam nullus hominum sensisse se meminit, ita ut putaremus nos in amoenitate paradisi esse positos*” (en la versión larga, más autorizada, a juicio de Vanderlinden). Cfr. & 45, p. 214 y 215 de la ed. cit.. Esta coincidencia bien puede deberse (como observan varios autores) al hecho de que Avito intervino activamente en la versión latina del relato de Luciano, al punto que “la traducción latina de Avito es, en efecto, un documento original y una guía más confiable de los eventos respecto de las versiones griegas supervivientes” –BRADBURY, 1996, p. 16–.

Orosio marchó directamente a Braga, debiendo hacer una escala (antes o después de esa estadía africana y por motivos desconocidos) en Menorca, donde se encuentra a comienzos de 418¹³. Las razones de este desvío son absolutamente desconocidas, habiéndose argumentado temas como la inestable situación política en la península, el derrotero de las rutas marítimas y comerciales por el Mediterráneo occidental (que habrían motivado una parada en esa isla), un simple desvío por factores climáticos o la voluntad de Orosio de conocer a Consencio (otro corresponsal de san Agustín y autor antiherético) (VILELLA, 2000, p. 120; MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 598; IRANZO ABELLÁN, 2010, pp. 24-29). Cualquiera sea la causa, lo cierto es que nuestro protagonista termina dejando las reliquias de Esteban en Menorca, tal como lo prueba una carta del obispo local, Severo, de inicios de ese mismo año 418 (AMENGUAL i BATLE, 1991, t. I, pp. 59-137 y t. II, pp. 10-65).

Esa decisión de Orosio es tan controvertida como las razones que lo llevaron a dicha isla. Su estancia parece haber sido muy corta, a juzgar por lo que subraya el mismo Severo en su relato (“*non longo tempore*”). A juicio de algunos autores, “sorprende que, no habiendo [Orosio] ni siquiera divulgado las reliquias en Hipona, llegado a Menorca [...] decidiera desinteresadamente renunciar a ellas. Además, no parece lógico que Orosio cediera por las buenas unas reliquias que estaban destinadas a sus fieles de Braga, a su obispo Palconio, al que iban específicamente dirigidas...” (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 598). Por tanto, habría que pensar que esa entrega de las reliquias a Severo o bien no fue voluntaria “tal vez Orosio fuera asaltado y despojado de sus bienes (tanto reliquias como

13. Cfr. GAUGE, 1998, pp. 277-281, donde resume las diversas opiniones al respecto. Cabe señalar, por cierto, que la propia Gauge no termina definiendo su propia posición sobre el tema.

documentos)” (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 599) o quizás la hubiera motivado un suceso excepcional que demostrara al propio Orosio la imposibilidad de alcanzar la ciudad de Braga (¿una enfermedad fatal?). Como sea, sí resulta llamativo que el citado Severo aluda en su texto a la santidad del portador de esas reliquias pero omita su nombre (“como si la noticia requiriera una cierta cautela”) (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 599) y el hecho de que se indique que tal portador volvió a África (cuando sabemos que las relaciones de Orosio con Agustín no eran muy fluidas en ese entonces). También es probable que el autor hispano haya dejado en Menorca los escritos de Avito y otros textos, que certificaban la autenticidad de las reliquias en cuestión. Más allá de todo esto, lo único cierto es que el protagonista de ese traslado, el mencionado Orosio, desaparece completamente en la documentación tras este viaje, sin que podamos saber el lugar y circunstancias en las que murió. Con el tiempo, no obstante, será identificado por autores posteriores como aquél que llevara las reliquias de san Esteban a Occidente. Así lo indica Genadio de Marsella, a fines del siglo VI, al señalar que aquél era un “presbítero hispano, hombre muy elocuente y conocedor de la historia [...] que, enviado por Agustín a Jerónimo [...] fue el primero en traer a Occidente las reliquias de san Esteban, el primer mártir, que recientemente se habían descubierto”¹⁴.

Precisamente, este último punto (el convencimiento contemporáneo y posterior a los hechos de que alguien había sacado de Palestina, en algún momento, parte de las reliquias del primer mártir de la cristiandad) nos lleva a

14. GENADIO de MARSELLA, *op. cit.*, cap. 39, cols. 1080-1081: “*Orosius presbyter, Hispanus genere, vir eloquens et historiarum cognitor [...]. Hic est Orosius, qui ab Agustino [...] ad Hieronymum missus, rediens reliquias B. Stephani primi martyris, tunc nuper inventas, primus intulit Occident?*”.

otro interrogante en lo que atañe a este tráfico temprano de restos sagrados: en ningún caso, los ejecutores de tal traslado se cuestionan la legitimidad del hecho. Ni Avito siente escrúpulo alguno en obtener “secretamente” las reliquias en cuestión para dárselas a Orosio (al menos, según su carta), ni éste parece estar advertido de que comete un ilícito según la antigua legislación romana (y si lo está, no lo tiene en cuenta)¹⁵. Tampoco hay mayor interés en el tema de parte de Severo de Menorca (quien se desliga del asunto señalando que la llegada de esos restos a la isla fue por propia voluntad del santo y hasta ignora o dice ignorar el nombre de quién aportó tales restos)¹⁶. Esta circunstancia, por lo demás, tampoco es privativa de nuestros protagonistas del suceso. Muchos eran los eclesiásticos de ese entonces que gestionaban (y a veces conseguían) la obtención de ciertas reliquias (CASTELLANOS, 2003, p. 142). Por lo demás, dado que la partición original de los huesos de san Esteban correspondió a Luciano y que éste fue el protagonista de la revelación que posibilitara el descubrimiento del santo, parecería corresponderle (al menos, desde el punto de vista discursivo) cierto derecho a llevar a cabo esa división. En cuanto a Avito, su propósito al hacerse con esos vestigios era visto como muy digno (ayudar a su ciudad natal en un momento de incertidumbre). Tal legitimidad se verifica en el hecho de que trató de hacer llegar las reliquias en cuestión al propio obispo bracarense y al clero de esa urbe. Por último, la actuación de Orosio también queda fuera de discusión en la medida en que intentó cumplir el encargo

15. Para las disposiciones romanas contrarias a la profanación de los cadáveres véase, entre muchos, el libro de HERMANN-MASCARD, 1975, p. 27.

16. SEVERO de MENORCA, *op. cit.*, 4, p. 81 de la ed. Bradbury, 1996: “*Namque diebus paene isdem, quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adeptus sum, presbyter quidam sanctitate praecipuus ab Hierosolymsa veniens, Magonae non longo tempore immoratus est. Qui postquam transvehi ad Hispanias, sicut desiderabat, nequivit, remeare denuo ad Africam statuit. Hic beati martyris Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit*”.

y, aunque no pudo depositar los restos de Esteban en el lugar previsto, terminó dejándolos en otra sede igualmente necesitada de ellos (al menos, según el obispo local), la de Menorca.

En suma, un acto irregular desde el punto de vista jurídico se convierte narrativamente en un hecho querido por la Providencia y un expolio de restos sagrados (de eso no hay dudas) destinado a Braga se transforma en una aventura marítima con múltiples actores, etapas y circunstancias.

Un obispo preocupado por las reliquias: la carta del papa Vigilio a Profuturo de Braga

Un siglo después de que las reliquias de san Esteban terminaran su derrotero, el tema de los restos sagrados seguía presente en la diócesis bracarense, ahora ya no fundamentado en un interés espiritual y personal (como el de Avito) sino en las implicancias que ellas podían alcanzar en el marco de la ortodoxia de la región. Atenazados entre el arrianismo que los visigodos difundían por el resto de Hispania y la pervivencia del priscilianismo en la zona, los eclesiásticos del noroeste peninsular, en ese entonces, desconfiaban en especial de “ciertas particularidades litúrgicas” que aparecían en otras diócesis ibéricas (PINELL, 1998, p. 102). Al mismo tiempo, como acabamos de indicar, intentaban despojarse de determinadas prácticas priscilianistas que subsistían en la región, un asunto siempre presente en la historia del reino suevo (DÍAZ, 2011, pp. 207-215). En ese contexto debe insertarse una carta que el obispo bracarense Profuturo dirige al papa Silverio hacia 537-538, misiva perdida y cuyo contenido desconocemos. No obstante, sí nos ha llegado la respuesta que el papa Vigilio –sucesor del anterior– envía a Profuturo, datada el 29 de junio de

538. Entre distintos temas, el Pontífice hace saber al citado eclesiástico que “juzgamos que no existe obstáculo alguno en que no se rocíe con agua exorcisada la fábrica de alguna iglesia que se restaura después de destruida y en donde no hubo *sanctuaría*, porque sabemos que la consagración de una iglesia en la que no se cuenta con *sanctuaría* se hace sólo mediante la celebración de las misas”¹⁷. Si se trataba de una basílica reedificada, tal consagración se llevaría a cabo igualmente por medio de esa celebración litúrgica o, de “haberse quitado los *sanctuaría* que tenía, en tal caso recibirá la reverencia de la santificación por la reposición de éstos y por la solemnidad de las misas”¹⁸. Por último, el mismo pontífice señala al obispo que le envía “santas reliquias de los bienaventurados apóstoles o bien de los mártires, según esperábais, presumiendo que, con los méritos de éstos, se fortalecerá todavía más vuestra fe”¹⁹. Este testimonio nos brinda varios elementos a destacar. En primer lugar, queda claro que, en la Roma de esa época, no existía un ritual específico destinado a la consagración de una iglesia. Por otro lado, tampoco se consideraba que la dedicación de todo templo supusiera forzosamente el hecho de contar con ciertas reliquias (BRAGANÇA, 1967, pp. 79-82; HERMANN-MASCARD, 1975, p. 147 y ss.)²⁰. En segundo

17. GONZÁLES, 1821, t. IV, p. 155: “*De fabrica vero cujuslibet ecclesiae, quae diruta fuerat, restauranda, et si in eo loca consecrationis solemnitas debeat itinerari, in quo sanctuaría non fuerunt, nihil judicamus officere, si per eam aqua exorcisata jactetur: quia consecrationem cujuslibet ecclesiae, in qua sanctuaría non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum...*”. Cfr. JAFFÉ, 1885, nro. 907. Lo establecido en esta respuesta papal fue incorporado a la legislación canónica hispana en el I concilio de Braga de 561, según consta en las actas de esta reunión.

18. *Ibid.*: “*Et ideo si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, quum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis implebitur. Si vero sanctuaría quae habebat ablata sint, rursus eorum repositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiat*”.

19. *Ibid.*, V: “*Significamus etiam beatorum apostolorum, vel martyrum, sicut sperasti, sanctas nos affectui tuo destinasse reliquias, praesumentes fidem vestram eorum deinceps plenius esse meritis adjuvandam*”.

20. Recordemos en tal sentido que el sacramentario más antiguo, atribuido al papal León I, no incluye referencia alguna al tema de la consagración de un templo.

término, la carta de Vigilio se refiere a los *sanctuaría* como elementos posibles (pero no obligatorios) para llevar a cabo la consagración de un altar. El término alude probablemente a las reliquias representativas, esto es, objetos que fueron acercados a la tumba de algún santo y adquirieron la *virtus* de aquél, transformándose ellos mismos en reliquias. El uso de este vocablo está atestiguado en la correspondencia pontificia desde tiempos del papa Hormisdas (514-523), una de cuyas cartas menciona los “apostolorum Petri et Pauli sanctuaría”²¹. Por otro lado, la misiva de Vigilio realiza una particular distinción entre *basilica sanctorum* y *ecclesia* —una salvedad que luego analizaremos—. En tal sentido, el Papa aclara por lo pronto que, desde el punto de vista litúrgico, las basílicas de los santos debían ser consagradas por la restitución de las reliquias que hubieran tenido y la misa respectiva (y sólo por la misa si las reliquias subsistieran). Las *ecclesiae*, en cambio, “nuevas o reconstruidas, son dedicadas siempre por la celebración de la misa” (PRIETO PRIETO, 1975, p. 86). De igual manera, tampoco era preciso el ritual de aspersión de agua bendita en caso de que el templo no contara con restos sagrados (BRAGANÇA, 1967, pp. 80-81). Por último, pese a esa relativa prescindencia de las reliquias como elementos necesarios para la liturgia y la devoción, el mismo Papa envía al obispo de Braga ciertos restos de “mártires y apóstoles” con el fin de acrecentar la fe en la sede. En este último caso, el pontífice curiosamente deja de lado esa noción de *sanctuaría* y emplea la voz *reliquia* para identificar los presentes que remite junto a su carta. ¿Se trata, en esta ocasión, de restos corporales y no de reliquias secundarias de los santos? ¿Voluntad de jerarquizar esos vestigios que se remiten desde Roma frente a los que había en la península? Resulta difícil dar una respuesta siquiera aproximada a estas preguntas, sobre todo

21. HORMISDAS, *Epistola LXVI ad Justinianum* (PL LXIII, col. 477). Cfr. JAFFÉ, 1885, nro. 829 y Du CANGE, 1883-1887, col. 300a (“*Sanctuarium*”).

si tenemos en cuenta que las epístolas de Vigilio fueron alteradas en el siglo IX por el llamado Pseudo Isidoro (quien, entre otras cosas, agregaría todo un acápite al texto original) (JASPER y FUHRMANN, 2001, pp. 69 y 168). Como sea, pareciera que Vigilio, aunque subraya por un lado la importancia del sacrificio de la misa como elemento fundamental de consagración divina, al mismo tiempo reconoce que las reliquias son factores esenciales para consolidar la devoción religiosa y, con tal fin, las distribuye entre las diversas comunidades cristianas de su tiempo (quizás para atender las demandas de aquellas *ecclesiae* que no disponían de estos restos venerados).

De tal manera, el tema de los vestigios sagrados reaparece en la vida espiritual bracarense, ahora en un contexto directamente vinculado a la situación política y religiosa local. En particular, este problema de la consagración de iglesias con o sin reliquias (o con diversos tipos de ellas) debe asociarse a esas desviaciones litúrgicas arrianas que antes mencionamos, más que a costumbres priscilianistas. Como bien ha señalado Pablo Díaz, “la misma oferta de reliquias, quizás solicitadas por Profuturo, se deba entender en este contexto de pugna. La posesión y búsqueda de reliquias de prestigio, de calidad contrastada, no era una obsesión exclusivamente católica y los arrianos hispanos protagonizaron en el siglo VI algunos capítulos interesantes en esta competición por obtenerlas” (2011, p. 220). Además, en ese mismo marco, la sede buscaba un anclaje en el Pontificado, adoptando un ceremonial afín a Roma —una tendencia que se profundizaría en lo inmediato—. Más allá de eso, queda claro que, para esa época, Braga ya debía contar con cierta cantidad de vestigios sagrados, ya sean primarios o secundarios, dispuestos en distintos templos —y objeto de las preocupaciones del mismo Profuturo—. No obstante, poco después de canalizadas las dudas de este eclesiástico, una nueva reliquia llegaría a la región, protagonizando aparentemente un hecho político decisivo: la conversión de los reyes suevos

al catolicismo.

Las reliquias de san Martín de Tours

Unos años más tarde de recibida la carta de Vigilio, la *Gallaecia* conocería el arribo de un misionero (quizás de origen oriental) y unas reliquias procedentes de la Galia. Ambos sucesos habrán de ser considerados como definitorios en lo que atañe a la conversión de los suevos al catolicismo, al menos según la cronística contemporánea. Me refiero, claro está, a la llegada del célebre abad y luego obispo Martín de Dumio y a los no menos famosos restos de san Martín de Tours. Ambos personajes (uno en virtud de su acción presente y el otro gracias a su cuerpo muerto) desarrollarían un capítulo fundamental en la historia religiosa local, ampliamente divulgado por la literatura medieval.

Específicamente en relación a esas reliquias, el asunto tiene su origen, como es bien sabido, en un fragmento de una fuente ultrapirenaica, el *De virtutibus sancti Martini* de Gregorio de Tours. No voy a profundizar en las características históricas de ese relato (cosa ya estudiada en detalle) sino más bien en sus alcances simbólicos y en su incidencia en la historia bracarense. Si recordamos el pasaje en cuestión, éste se inicia con la presentación que hace el Turonense acerca del reino suevo como “sometido al yugo de la fétida secta arriana”²² y devastado por una terrible epidemia de lepra. De tal manera, según vemos, el suceso subraya una herejía perniciosa, que se traduce en una enfermedad bíblica. En esa circunstancias, un hijo del rey suevo (este último llamado Carraricus) se ve aquejado por esa enfermedad.

22. GREGORIO de TOURS, 1885, 1.11, p. 145: “...*faetidae se illius Arrianae sectae una cum incolis loci subdiderat*”.

Desesperado, el propio monarca demanda la intercesión de san Martín de Tours, indagando acerca del lugar en el que descansaban los restos del santo. La respuesta que recibe de parte de sus allegados es que Martín era un católico que, pese a haber muerto, “no cesa de asistir a su propio pueblo con beneficios continuos”²³. Con esto, Gregorio afirma (como lo hiciera oportunamente Avito) el poder intercesor de los santos desde el más allá y, en particular, el de san Martín como *patronus* –palabra clave a lo largo de todo el texto– de su comunidad (CORBETT, 1981, pp. 3-5; VAN DAM, 1993, pp. 50-81). Tras ello, se suceden dos embajadas que culminarán con el traslado de las reliquias del santo en cuestión. Ambas (y esto me parece importante recordarlo) están caracterizadas como un auténtico intercambio de dones más que como una búsqueda de objetos sagrados. Así, nuestro autor se ubica dentro de la tradición propia de la época respecto del trasvase de restos venerados, esto es, en el marco de una lógica germánica de dones y contradones²⁴. Ello también presupone, por lo demás, una previa cosificación de las reliquias como objetos posibles de ese intercambio. En el caso que nos ocupa, tales dones serán la cantidad de oro y plata (similar al peso del hijo enfermo del rey) y una serie de ricos presentes que los legados suevos llevan en sus viajes a Tours. Según el relato, la primera de esas embajadas no obtiene la curación completa del muchacho, situación que nuevamente es advertida por el monarca. Éste comprende que su hijo “no podría ser sanado hasta tanto él mismo [*i.e.*, el rey] no confesara que Cristo es igual al Padre”²⁵ (y pese también a que ordenara la construcción de una basílica en honor a san Martín en su propio reino). Por ello, Carraricus

23. *Ibid.*: “...sed et nunc caeli sede locatus, assiduus beneficiis non cessat plebi propriae provideri?”.

24. Cfr. CANETTI, 2002, p. 108 y ss., que define las reliquias como “una suerte de reificación privilegiada, en ámbito cristiano, de la misma categoría arcaica del don...”.

25. *De virtutibus*, p. 145 de la ed. cit.: “...at ille intellegens, non ante sanari posse filium suum, nisi aequalem eum Patre crederet Christum...”.

expresa “si yo pudiera obtener las reliquias del hombre justo, creería todo lo que me dicen los obispos”²⁶. Con esas palabras, Gregorio deja bien en claro que, a su juicio, la continuidad del arrianismo en la *Gallaecia* dependía de la voluntad del monarca, en tanto la jerarquía (“los suyos” y “los obispos”, como dice el autor) ya habían advertido la falsedad de esa doctrina. Por otro lado, esas mismas palabras traducen el sentido último de todo el episodio, esto es, el mencionado traslado de dichos restos a la región. Concretamente, la acción se manifiesta en un pasaje que resulta muy específico en relación a nuestro tema. Arribados los embajadores del soberano suevo a Tours, pidieron una parte de los restos de Martín (esto es, reliquias primarias, como vimos las más veneradas de todas). Sin embargo, esa demanda fue denegada, ofreciéndoles a cambio “aquello que se tenía por costumbre”²⁷ (es decir, algún tipo de reliquia representativa). No conformes con esta respuesta, los mismos legados solicitan que se les permita colocar sobre la tumba objetos que ellos habían traído desde *Gallaecia*. En concreto, “ponen sobre el santo féretro un *pallium* de seda”, elemento simbólico por lo demás si tenemos en cuenta que la mayor parte de la tradición martiniana también tiene como eje una tela, el trozo de la capa que compartiera el santo con Cristo. Lo llamativo del caso es que dichos embajadores habían pesado esa tela y exclaman que “si conseguimos la gracia de este patrón tan deseado, lo que hemos puesto sobre la tumba pesará más que antes y lo que hemos venido a buscar con la fe será para nosotros una bendición”²⁸. Tras haber estado toda la noche sobre el sepulcro (una suerte de *incubatio*, otro elemento clásico de la literatura hagiográfica temprana), a la mañana siguiente la tela

26. *Ibid.*: “*Si suscipere mereor viri iusti reliquias, quodcumque praedicaverint sacerdotes, credam?*”.

27. *Ibid.*: “*Cumque eis offerrentur ex consuetudine...*”.

28. *Ibid.*, p. 145: “*Si invenimus gratiam coram expetito patrono, quae posuimus plus in sequenti pensabunt, eruntque nobis in benedictione quaesita per fidem?*”.

(naturalmente muy liviana, ya que se trataba de seda) resultó tan pesada que, “colocada en el plato de la balanza, el fiel se elevó tan alto como la flecha lo pudo permitir”²⁹. Así, la *virtus* del santo, en este caso, se traduce en un peso específico que el propio Gregorio explica claramente en otra de sus obras al decir que “si la fe del fiel es suficiente, la tela, cuando se retira de la tumba, se encuentra tan llena de la virtud divina que pesa más que antes”³⁰. De tal manera, ese peso era la prueba de que el objeto que se devolvía a Galicia era un resto sobrenatural y no un fragmento de seda cualquiera. Es más, el narrador alude a él, precisamente, como una *reliquia*, diferenciándose en este sentido de la caracterización hecha por el papa Vigilio y otros pensadores de su época. Estos, según vimos, solían reservar ese término para aludir a los restos corporales de los santos —empleando en cambio la idea de *sanctuarium* o, más específicamente, *brandeum* para designar este tipo de telas consagradas por el contacto con las tumbas de esos elegidos—(McCULLOUGH, 1976, pp. 165-157; HERMANN-MASCARD, 1975, pp. 42-47)³¹.

El final de la narración tiene los atributos comunes al género: unos prisioneros que había en Tours, al escuchar los cánticos que saludaban la partida de esos restos, oraron al santo y, de inmediato, fueron liberados milagrosamente (liberación luego confirmada por el juez local, tras la correspondiente intercesión obispal). De igual modo, el *pallium* viaja a Hispania favorecido por “una navegación próspera, acompañados por la protección de su patrón” (nuevamente, el tema del patronato celestial) y un

29. *Ibid.*: “...ut tam diu elevarent in sublimi aeream libram, quantum habere poterat quo ascenderet momentana”.

30. Gregorio de Tours, *Liber in gloria martyrum*, I.27, p. 54 de la ed. cit.: “Si fides hominis prevaluerit, a tumultu palliolum elevatum ita imbuitur divina virtute, ut multo amplius, quam prius pensaverat, ponderetur”.

31. Otro vocablo empleado por Gregorio de Tours, con la misma connotación, es *pignora*.

mar tranquilo³². Para terminar, Gregorio se encarga de unir la figura de san Martín con su homónimo de Dumio, subrayando que, al mismo tiempo en que llegaron las reliquias del santo “arribó, de una región lejana, el bendito Martín, que ahora es obispo de ese lugar y que fue informado por Dios [de ese traslado]”³³. De inmediato, agrega “no creo que esto ocurriese sin la acción de la divina Providencia, dado que él abandonó su patria precisamente el día en que las sagradas reliquias fueron trasladadas y entró al puerto de Galicia en el mismo momento en que lo hicieron estos bienes preciosos”³⁴. Por fin, cierra su pasaje señalando que Martín de Dumio ya había alcanzado la dignidad episcopal, que el rey suevo abjuró del arrianismo y que la lepra fue erradicada del pueblo “al punto que nadie ha sido atacado hasta ahora por los síntomas [de esta enfermedad]”³⁵. Como vemos, el eclesiástico construye un relato en el que se mezcla hagiografía y crónica, explicitando los supuestos motivos de la conversión de los suevos. A ello se añade que esa conversión de la *Gallaecia* depende, en última instancia, de la Galia. Es hacia Galia a donde van reiteradas veces los enviados del soberano y de donde traen lo necesario para convencer al rey. De tal manera, además, se ofrecía otro matiz de distinción religiosa respecto del resto de la Hispania arriana (distinción que Profuturo aparentemente había intentado desde el punto de vista litúrgico y que Gregorio expone en términos de evangelización).

Aunque desconocemos el lugar donde fue depositada esa seda transformada en reliquia, es muy probable que ella haya quedado en Braga, ya convertida en capital definitiva de la monarquía sueva y cerca de la cual

32. *De virtutibus*, p. 145: “...navigio prospero, sequente patroni praesidio, unde levibus, temperatis flatibus, velo pendulo, mare tranquilo...”.

33. *Ibid.*, p. 146: “Tunc commonitus a Deo, beatus Martinus de regione longiqua, qui ibidem nunc sacerdos habetur, advenit”.

34. *Ibid.*: “Sed nec hoc credo sine divina fuisse providentia, quod ea die se commoveret de patria, qua beatæ reliquiae de loco levate sunt, et sic simul cum ipsis pignoribus Galliciae portum ingressus fuit”.

35. *Ibid.*: “...nec unquam ibi usque nunc super aliquem leprae morbus apparuit”.

el obispo Martín levantaría el célebre monasterio de Dumio (DIAZ, 2000, p. 416). Este prelado luego habría de afirmar la importancia de ese objeto sagrado en una de sus obras. Se trata de una inscripción que, supuestamente, figuraba en la entrada de un templo dedicado al santo de Tours (CPL 1087). La localización de tal templo oscila entre la propia Dumio (DIAZ, 2000, p. 416), Braga (FONTAINE, 1973, p. 91) y Orense (TORRES, 1977, p. 214). Como sea, tal inscripción –conocida como *In basilica* y redactada en veinte hexámetros dactílicos³⁶– insiste en la importancia de los milagros como factores claves en la consolidación de la ortodoxia en la *Gallaecia*. Según el Dumicense, “la clara gracia de tus prodigios (*i.e.*, los del santo) declara vigorosa que tú estás presente, elegido por los votos de tus milagros, y, como te tiene gozosa la Galia como pastor, te tenga por patrono toda Galicia”³⁷. De tal manera, se hace uso de las contraposiciones “Galia-Galicia”, “pastor-patrono”, en un claro paralelismo regional y espiritual. Asimismo, la relación entre ambos espacios se presupone a través de esas reliquias, que viajaron de una a otra zona, uniendo ambas entidades políticas (y nuevamente excluyendo al resto de Hispania).

En suma, la sede bracarense (y todo el reino suevo, por extensión) seguía apelando a esos restos sagrados como elementos de diferenciación regional. Si antes lo hacía, como ya señalamos, desde un punto de vista litúrgico, la llegada de las reliquias de san Martín de Tours extrapolaría ese matiz a lo escatológico y lo taumatúrgico. Todas esas dimensiones seguirían

36. El texto del Dumicense se conserva en la transcripción contenida en el códice de Azagra (BN Madrid, ms. 10029), recopilado en Córdoba hacia los siglos IX-X. También figura en otros dos florilegios elaborados en el sur de Francia en época contemporánea a dicho códice (BN Paris, lat. 2832 y 8093), conformando la única tradición documental que contiene esta obra del Dumicense

37. Ed. BARLOW, 1950, p. 282: “...quo clara vigens, Martine, tuorum/ Gratia signorum votis te adesse fatetur/ Electum, propriumque tenet te Gallia gaudens/ Pastorem, teneat Gallicia tota patronum”. Sobre la traducción de GARCÍA MASEGOSA, 1994.

preocupando a los obispos locales, quienes volverían a pensar en ellas en dos asambleas conciliares (una inmediata a los hechos recién narrados, la otra casi un siglo posterior). A través de ellas, Braga volvería a demostrar su interés por las reliquias, más allá de los vaivenes políticos y la llegada de los visigodos.

Los obispos y la limitación del empleo de las reliquias

Cronológicamente, la primera de esas preocupaciones se encuentra en el canon 68 del II concilio de Braga, llevado a cabo en 572 (ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, 1986, pp. 150-159). Presidido por el mismo Martín de Dumio, se trata de una reunión en el cual se ratificaron y completaron algunas disposiciones del primer concilio que tuvo lugar en esa ciudad, en 563. En él, además, figuran los llamados *Capitula Martini*, una serie de ochenta y cuatro cánones de concilios organizados por los Padres orientales, compilados por el mismo Martín. La normativa en cuestión establece que las misas por los difuntos no debían ser oficiadas “en el campo, sobre las tumbas” sino “en las iglesias o en las basílicas donde están depositadas las reliquias de los mártires”³⁸. De tal manera, vuelve a aparecer la relación entre los restos de los santos y los altares, actuando estos últimos como receptáculos de esas reliquias y convirtiéndose, por tanto, en los lugares fundamentales para la ubicación de dichos vestigios. Por cierto, cabe advertir que este canon no cuenta con un antecedente conocido (pese a que, como dijimos, estos *Capitula* son, en su mayoría, una compilación de ordenanzas

38. Ed. VIVES, 1963, p. 102: “*Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre*”.

previas). Por el contrario, esta disposición de Martín de Braga pertenece al conjunto de doce cánones que bien podrían haber sido redactados por el mismo obispo –siempre preocupado por las desviaciones doctrinales y litúrgicas que veía en su diócesis–. Asimismo, surge de nuevo la distinción entre “iglesias” y “basílicas” (distinción también presente en otros apartados de este concilio), ahora en un contexto diferente al de la carta papal que analizamos. En efecto, aunque en este caso “cabe la posibilidad de que se [trate] de una diferencia meramente de tamaño” (DÍAZ, 2011, p. 243), el espíritu general de la reunión episcopal parece reservar el concepto de basílica para designar aquellas construcciones dedicadas a lograr los *sanctorum patrocinia*. En general, se trata de fundaciones mayormente derivadas de intereses particulares y sobre las cuales existieron varios conflictos acerca de su titularidad y regulación episcopal. De ser así, cabría pensar que esas reliquias de los santos estaban dispersas en la época tanto en los grandes centros eclesiásticos como en pequeños oratorios más o menos privados, lo cual suponía serios problemas de control por parte de la jerarquía (control que es uno de los puntos básicos del nacimiento y desarrollo del culto a las reliquias en toda la cristiandad occidental).

Precisamente, esa voluntad de restringir prácticas que se estimaban como no apropiadas es la que se vincula con la última norma emitida en Braga en la que se señalan tales reliquias. Cabe advertir que tal norma ya corresponde a la época en la cual el reino suevo había desaparecido y la región estaba plenamente integrada a la monarquía visigoda. Se trata de un canon de fines del siglo VII, correspondiente al concilio provincial celebrado en esa ciudad en 675 bajo el episcopado de Leodegisius Iulianus, personaje del que nada se sabe (GARCÍA MORENO, 1974, p. 153; MARQUES, 2000,

p. 237)³⁹. En esta ocasión, toda la reunión estuvo consagrada nuevamente a reprimir las posibles desviaciones litúrgicas y eucarísticas que se advertían en ese entonces. La diferencia respecto de los ejemplos anteriores radica en que, en esta ocasión, ya no prima ese marcado tinte romano a la hora de solucionar el problema sino que ésta responde más al espíritu general de la Iglesia visigoda y su tendencia al autonomismo. En ese contexto, los eclesiásticos de la *Gallaecia* aluden a la “detestable osadía de algunos obispos” que, en los días en que se celebran las fiestas de ciertos mártires, “se ponen al cuello algunas reliquias” con un claro fin ostentatorio, “como si ellos mismos fueran el arca de las reliquias, [en tanto] diáconos vestidos con alba los llevan en sillas gestatorias”⁴⁰. Este abuso, a juicio de los padres conciliares, “debe ser abrogado totalmente para que no prevalezca la sola vanidad camuflada bajo el manto de la santidad”⁴¹. A tal fin, se ordena que –siguiendo “la antigua y solemne costumbre”– sean los diáconos y no los obispos quienes transporten los relicarios a sus hombros durante esas festividades, tal como ha sido establecido por “la antigua ley”⁴². Por último, se estipula que aquel obispo que quisiera llevar personalmente tales reliquias, nunca lo haga en silla gestatoria sino “marchando él mismo a pie, acompañado por

39. Participaron de ese concilio los obispos de Tuy, Iria, Orense, Lugo, Britania y Astorga. Su propósito fundamental fue el de erradicar la práctica “cismática” de celebrar la eucaristía con leche y uvas en lugar de pan y vino.

40. III concilio de Braga de 675, c. 3: “*Ut enim quorundam episcoporum detestanda praesumptio nostro se coetui intulit dirimenda agnovimus quosdam episcopos quod in sollemnitatibus martyrum ad ecclesiam progressuri reliquias collo suo inponant, et ut maioris fastus apud homines gloria intumescant, quasi ipsi reliquiarum arca levitae albis induti sellulis eos deportant*”.

41. *Ibid.*: “*Quae detestanda praesumptio abrogari per omnia debet ne sub sanctitatis specie simulata vanitas sola praevaleat...*”.

42. *Ibid.*: “*Et ideo antiqua in hac parte et sollemnis consuetudo servetur, ut festis quibusque diebus arcam Domini cum reliquiis non episcopi sed levitae in humeris gestent, quibus et in vetere lege onus id est inpositum novimus et praeceptum*”.

el pueblo”⁴³, hasta depositarlas en las iglesias correspondientes. La norma, como podemos ver, es una clara manifestación del empleo de esos restos sagrados para consolidar el poder episcopal, esquema que Peter Brown planteara en su momento para el contexto cristiano en líneas generales y que Santiago Castellanos ejemplificara en el área hispana al hablar de la “capitalización episcopal del culto de los santos” (CASTELLANOS, 1994, pp. 169-177; BROWN, 1984, p. 20 y ss.). Por otro lado, el canon también alude a la existencia de un ritual antiguo, que determinaba cierto recorrido de las reliquias en días señalados, correspondientes a las fiestas de los santos. Tal ritual suponía que los diáconos debían encargarse de ese traslado, según lo indicaba la *vetere lege*. La referencia remite evidentemente al contexto bíblico ya que, en él, los levitas (palabra que, por lo demás, es la que emplea el canon bracarense⁴⁴) son quienes transportan en sus hombros el arca de la Alianza (Deut. 31,25). De igual manera, se busca el paralelismo entre esa arca y el cofre *cum reliquiis* que mencionan los obispos hispanos. Por último, la normativa apunta al tema de la exhibición pública de los relicarios en esta época, algunos de los cuales debían tener la conocida forma de colgantes, *encolpias* o pequeñas cajas –capaces de ser suspendidas alrededor del cuello, como señala el canon– (ROBINSON, 2011, pp. 111-116; HAHN, 2012, pp. 148-153).

De tal manera, un siglo después de las disposiciones de Martín de Dumio (preocupado por controlar la devoción consagrada a restos desperdigados por la diócesis y no siempre bajo control episcopal), el tema de las reliquias parece haberse convertido en un problema de ostentación

43. *Ibid.*: “*Quod si etiam episcopus reliquias per se deportare elegerit, non ipse a diaconibus in sellula vectabitur sed potius pedisequa eo una cum populis progressionem procedente ad conventicula sanctorum ecclesiarum sanctae Dei reliquiae per eundem episcopum portabuntur*”.

44. Para la equiparación entre *diaconus*, *minister* y levita en los textos de la época, véase SÁNCHEZ SALOR, 1976, pp. 133-147.

y abusiva jerarquización obispal. Más allá de eso, estos restos ya están plenamente comprendidos en el calendario litúrgico (como era de esperar), siendo exhibidos en fechas especiales y encabezando procesiones religiosas, en consonancia con la formulación que conoce el culto a las reliquias en todo el Occidente medieval de esos tiempos.

De la voluntad de un emigrado bracarense de ayudar a su ciudad en peligro a las preocupaciones eclesíásticas a fin de que no se abusara de ciertos objetos sagrados, las reliquias de los santos parecen haber sido factores claves en la historia de la sede de Braga. Ellas actuaron como elementos de diferenciación frente al poderoso vecino visigodo, como manera de imponer la autoridad episcopal frente a posibles desviaciones doctrinales, como atributos fundamentales en la configuración del espacio sagrado, como nexos de unión a Roma y el pontificado, como recursos políticos en el marco de las controvertidas relaciones diplomáticas del Mediterráneo occidental medieval. Lo importante del caso es advertir cómo, en cada circunstancia histórica determinada, esos vestigios sagrados adquirieron dimensiones cambiantes, características que correspondían a su doble condición temporal y espiritual. La diócesis de Braga sin dudas interpretó cabalmente esas posibilidades, volviendo una y otra vez sobre el tema e interpretando todo lo que una reliquia es y representa: un testimonio de fe, de poder y de valorización ideológica en la larga y compleja historia del cristianismo.

REFERÊNCIAS

- AMENGUAL i BATLE, J. *Els orígens del cristianisme a Les Balears*. Mallorca: Moll, 1991.
- BARLOW, C. *Martini episcopi Bracarensi opera omnia*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- BRADBURY, S. (ed.). *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BRAGANÇA, J. O. A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga, *Bracara Augusta*, vol. XXI, n°s 47-50, p. 63-92, 1967.
- BROWN, P. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf, 1984.
- CANETTI, L. *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella, 2002.
- CASTELLANOS, S. ¿*Nemo martyrem distrahat* ? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C. En GARCÍA MORENO, L. A., GIL EGEA, M. E.; GASCÓN MÁRQUEZ, S. y VALLEJO GIRVÉS, M. (eds.). *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad tardía, Alcalá, octubre de 1998*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2003, p. 141-6.
- CASTELLANOS, S. La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza. *Studia historica. Historia medieval*, v. XII, p. 169-77, 1994.
- CORBETT, J. The saint as patron in the work of Gregory of Tours. *Journal of Medieval History*, v. 7 , p. 1-13, 1981.
- DÍAZ, P. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, v. 25, p. 403-23, 2000.
- DIAZ, Pablo. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.
- DOMÍNGUEZ del VAL, U. Avito de Braga. En: *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid: C.S.I.C., 1972, p. 164.
- Du CANGE, C. *Glosarium mediae et infirmae latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-

1887.

FLÓREZ, E. *España sagrada*. Madrid: Antonio Marín, 1759, t. XV.

FONTAINE, J. *L'art préroman hispanique*. Saint-Marie de la Pierre-qui-vivre: Zodiaque, 1973.

FONTES, L.; MARTINS, M.; RIBEIRO, N. y CARVALHO, H. P. A cidade de Braga e o seu território nos séculos V-VII. En: GARCÍA, A.; IZQUIERDO, R.; OLMO, L. y PERIS, D. (coords.). *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (s. VI-VII)*. Toledo: Toletum visigodo, 2010, pp. 255-262.

GARCÍA MASEGOSA, A. *San Martín de Tours, patrono de Ourense, en los textos antiguos*. Orense: Fundación Caixa Galicia, 1994.

GARCÍA MORENO, L. A. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.

GAUGE, V. Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne. *Antiquité tardive*, v. 6, p. 265-98, 1998.

GINZBURG, C. La conversione degli ebrei di Minorca (417-418). *Quaderni storici*, v. 79, nro. 1, p. 277-89, 1992.

GONZÁLES, F. *Epistolae decretales ac rescripta Romanorum Pontificum*. Madrid, 1821, t. IV.

GREGORIO de Tours. *Miracula et opera minora*. MGH, SRM, 1, parte II (ed. de Wilhem Arndt y Bruno Krusch, Hannover, 1885).

GUIANCE, A. En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval. *Edad Media. Revista de historia*, v. 10, p. 131-61, 2009.

HANN, C. *Strange Beauty. Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400-circa 1204*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2012.

HERMANN-MASCARD, N. *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. París: Klincksieck, 1975.

IRANZO ABELLÁN, S. "Cosencio". En CODOÑER, C. (coord.). *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Extremadura-Universidad de Salamanca, 2010, p. 24-

9.

JAFFÉ, Ph. *Regesta pontificum romanorum*. Leipzig, 1885.

JASPER, D. y FUHRMAN, H. *Papal Letters in the Early Middle Ages*. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

MARQUES, J. “Braga. Arquidiocese de”. En: ACEVEDO, C. M. de (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 221-53.

MARTÍNEZ CAVERO, P. y BELTRÁN CORBALÁN, D. La desaparición de Orosio en Menorca. *Antigüedad y cristianismo*, v. XXIII, p. 591-600, 2006.

MARTINS, M. *Bracara Augusta: a memória da uma cidade*. *Cadernos de Arqueología*, v. 8-9, p. 177-97, 1991-1992.

McCULLOH, J. The cult of relics in the Letters and “Dialogues” of Pope Gregory the Great: a lexicographical study. *Traditio*, v. 32, pp. 145-184, 1976.

NÚÑEZ GARCÍA, Ó. Invasiones y cristianismo: repercusiones de la presencia sueva en la Iglesia galaica del siglo V. *Gallaecia*, v. 20, p. 317-32, 2001.

ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

PEETERS, P. *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruselas: Société des bollandistes, 1950.

PINELL, J. *Liturgia hispánica*. Barcelona: Centre de pastoral litúrgica, 1998.

PRIETO PRIETO, A. El marco político-religioso de los concilios bracarense I y II. En *O concílio de Braga e a função da legislação particular da Igreja*. *Actas da XIV semana internacional de direito canónico*. Braga, 1975, p. 33-91.

ROBINSON, J. From Altar to Amulet. Relics, Portability and Devotion. En: BAGNOLI, M.; KLEIN, H.; GRIFFITH MANN, C. y ROBINSON, J. (eds.). *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*. New Haven y Londres: York University Press, 2011, p. 111-16.

RUIZ BUENO, D. *Actas de los mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores

Cristianos, 1996.

SÁNCHEZ SALOR, E. *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976.

TORRES, C. *El reino de los suevos*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1977.

TOVAR PAZ, F. J. La producción epistolar de los autores cristianos de los siglos IV y V en Hispania. *Anuario de estudios filológicos*, v. XXIV, p. 421-35, 2001.

VAN DAM, R. *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

van ESBROECK, M. Jean de Jérusalem et les cultes de s. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix. *Analecta bollandiana*, v. 102, p. 99-134, 1984.

VANDERLINDEN, S. Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850-6). *Revue des études byzantines*, v. 4, p. 178-217, 1946.

VILELLA, J. Biografía crítica de Orosio. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, v. 43, p. 94-121, 2000.

VILELLA, J. *Advocati et patroni*. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania. En *III Reunió d'Arqueologia cristiana hispánica, Maó, 1-17 de setembre de 1988*. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1994, p. 501-7.

VIVES, J. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: C.S.I.C., 1963.