

OBISPO, COMUNIDAD Y ORGANIZACIÓN SOCIAL: EL CASO DE LA VITA EMILIANI

MANUEL LÓPEZ CAMPUZANO

SUMMARY

This article analyses how the function of a Christian cultural center, concretely that of Aemilianus, acted as a factor of social agglutination using the social function of redistribution in areas where the native pagan communities were still latent and contributing in this way to an aculturation process *versus* conversion.

Clásicas y más recientes investigaciones sobre la religiosidad hispana durante la época visigoda, han dedicado una atención especial al amplio marco del concepto *popular religion* y su alcance dentro de lo que podríamos denominar como devociones populares¹. Este interés, ha venido dado en relación a una serie de consideraciones de carácter cultural insertas en las pervivencias populares indígenas en el seno de una sociedad que empezaba a regular y aceptar la eficacia del culto cristiano. Desde este punto de vista, tal aproximación, ha requerido una detallada valoración del papel desempeñado por algunos textos hagiográficos como *informadores* de aspectos sociales y religiosos, expuestos de una forma más narrativa que lo pudieran hacer unas más sucintas resoluciones conciliares. Esto ha supuesto englobar el conjunto de estas tradicionales *vitae* dentro del concepto expresado anteriormente, llegando a ser vívidas puestas

1 Una clásica visión general mostrando un acertado uso de las resoluciones conciliares, puede verse en el siempre útil libro de MACKENNA, S.: *Paganism an Pagan survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Whashington D.C., 1938; Una aproximación teniendo como marco comparativo el área circumpirenaica de la Septimania gala, puede consultarse en DELARUELLE, E.: «La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque wisigothique», en *Anales Toledanos III, Estudios sobre la España visigoda*, Toledo, 1971, pp. 3-32; un más reciente estudio realizado con mucho acierto, es el de HILLGART, J. N.: «Popular Religion in visigothic Spain», en *Visigothic Spain: New Approaches*; JAMES, E. (ed.), Oxford, 1980, pp. 3-61.

en escena de procesos de *conversión* de comunidades aún paganas. A pesar de su escasa, aunque sustancial, difusión dentro de la sociedad hispano-romana, su trascendencia ha llevado a algunos especialistas como Hillgart, a establecer un criterio de diferenciación. La base de tal criterio responde principalmente, a marcos geográficos que respondieron desigualmente al proceso de romanización; es decir, habría una distinción entre aquellos textos hagiográficos pertenecientes a una *Hispania* urbana y romanizada, como las *Vitae Patrum Emeritiensium* (s. VI d. C.), y las *vitae* de confección más tardía (s. VII d. C.), pertenecientes a áreas rurales de menor grado de romanización, como la *Vita Emiliani* y la *vita* de Valerio del Bierzo². Sin embargo, con toda su acertada apreciación, semejante distinción debería ser matizada precisamente, en estrecha relación a su propia plasmación escrita y su posterior grado de difusión y aceptación, referente a su primordial cometido que sería el de crear un centro de culto cristiano bajo el *praesidio* de un santo patrón. Pues, efectivamente, en el caso de la *Vita Emiliani*, si podemos decir que su culto original pertenece a una pequeña congregación de carácter monástico en torno al *oratorio* donde yacían los restos del santo, ubicado en un medio de alcance rural, pero la redacción de la obra por el obispo Braulio (631-651) desde su sede de *Caesaraugusta*, responde a una ideología urbana que más adelante explicaremos. Por otra parte, una diferenciación entre rural y urbano, no explicaría realmente la función de un culto cristiano, especialmente en ciertas regiones de la *Tarraconensis* donde los núcleos tribales evolucionaron paralelamente a los intentos de control por parte de la administración visigoda³. Concretamente, en el Valle alto del Ebro, donde se desarrolló la acción de la *Vita Emiliani*, pequeños núcleos urbanos donde residían *honorati* y *possessores*, como los de Tarazona, Varea, Tricio, Briviesca y el episcopado de Calahorra, formaron un área durante el comienzo de la segunda mitad del siglo V d. C. —en la que incluimos la *villa* de Berceo desde la que *Emilianus* desempeñó su labor eclesiástica— que difícilmente podríamos denominar desurbanizada. Cuando Leovigildo accedió a esta región a finales del siglo VI d. C., la ubicación de sus *castella* en Amaya y *Victoriacum* separaban estas pequeñas ciudades del *saltus* vascónico⁴. Ciudades, que como nos cuenta la *Vita Emiliani* poseían su *senatus* local de *Cantabriae* formado por senadores de muy probable ascendencia desde la aristocracia indígena local⁵.

2 HILLGART, J. N.: *op. cit.*, p. 35.

3 Para la pervivencia de los núcleos tribales ver, BARBERO, A. y VIGIL, M.: «La organización social de los cántabros y sus transformaciones en relación con los orígenes de la reconquista» en *Hispania Antiqua* I, 1971, pp. 197-232; sobre su evolución con respecto a la administración visigoda, véase el trabajo de los mismos autores «Sobre los orígenes sociales de la reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana». en *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLVI. II, 1965, pp. 271-339; en desacuerdo con estos autores con respecto a la total independencia de los vascones, ver BESGA MARROQUÍN, A.: *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*, Bilbao, 1983, pp. 133 ff.; analizando los territorios vascónicos en relación con áreas vecinas en su evolución ante la administración visigoda, ver SAYAS BENGOCHEA, J. J.: «La búsqueda visigoda de la unidad territorial y el caso vascónico», pp. 204 ff., aquí, el autor matiza que el área circundante a la ciudad episcopal de Calahorra fue asimilada mutuamente, por *godos* y *honorati*, siguiendo diferentes circuitos que el área subpirenaica con Pamplona; en *Veleia* 5, 1988, pp. 189-206; un estudio sobre la identificación de los vascones, es el de COLLINS, R.: «The *vaccaeii*, the *vaceti*, and the rise of Vasconia», en *Studia Histórica* VI, *Homenaje a M. Vigil II*, 1988, pp. 211-223.

4 JOHANN. BICLARENSIS, *Chron. Anno VIII iustini qui est leovigildi vi annus*, 2; y *Anno V tiberii qui est leovegildi XIII annus*, 3; Campos, J. (ed.), Madrid, 1960; ante las invasiones, los hispanos habitaban en *civitates* y *castella*, *Hydatius, Chron.*, 49.

5 STROHEKER, K. F.: «Spanischen Senatorien der Spätromischen Zeit», en *Germanentum und Spätantike*, Zurich, 1965, pp. 82 ff.

Así pues creemos que estos sumariados aspectos han de ser tenidos en cuenta a la hora de establecer un debate sobre formas de aculturación en un proceso de confrontación y asimilación al mismo tiempo, contenido en las expectativas socio-religiosas de cada comunidad. Nuestro cometido es precisamente intentar analizar la función de un culto cristiano, el de *Emiliani*, a través de esta dinámica que brevemente hemos ido exponiendo, y que tiene su mayor reflejo como culto de congregación *versus* organización social.

Sería importante señalar primeramente, que ante los ojos de la propia exposición de un escritor cristiano, tales expectativas vienen de alguna forma orientadas hacia una determinada eficacia de carácter sobrenatural. Pero el vocabulario que expresa el carácter congregacionista de los centros de culto asociados a un santo patrón, viene configurado como reflejo de las tradiciones comunitarias de origen pagano y de parte de las relaciones sociales que las rigen. Por ejemplo, un hispano originario del Valle alto del Ebro, escribía a principios del siglo V de. C. cómo una más eficiente alternativa frente a una tradición pagana propiciatoria de un buen ciclo agrícola, sería la encomendación por parte de los campesinos al *praesidio* de los patronos celestiales, *exultare libet patronis quorum praesidio fovemus omnes terrarum populi Pyrenaerum* pues *hoc bonum salvator ipse quo fruamur praestitit martyrum cum membra nostro consecravit oppido, sospitant quae nunc colonos quos Hibeerus adluit* ⁶. Lo que se desprende de esta sobrenatural encomendación es, además de una visión cultural encuadrable en el tradicional marco de la *Romanitas* de este área cincunpirenáica ⁷, el recurso lingüístico prestado desde una nomenclatura clásica legal de vínculos de relaciones personales ⁸.

El otro aspecto que caracterizaría una dinámica de congregación, hay que buscarlo en las exhortaciones de muchos hombres de Iglesia preocupados por originar un comportamiento deferente, por parte de algunas comunidades en vías de cristianización, hacia los centros de culto cristianos. Este esfuerzo se manifestaba en sus escritos independientemente de que el *locus* estuviera ubicado en un medio urbano o rural, y de que la *superstitio* fuera realmente a ser erradicada. Su atención principal residía en reunir a la congregación en los *loca sanctorum* y esperar de ella una atención especial a la liturgia que era ofertada allí ⁹. Este sentido de *communitas* ¹⁰ era deseado para reforzar la propia eficacia del culto, y en su tradicional acepción, incluso un culto local dedicado a conmemorar el *martyrium* de sus santos *patroni*, podía a veces llegar a ser receptáculo de reuniones religiosas cuyos fieles venían más allá de la comunidad. Tempranas referencias nos llegan desde la misma *Tarraconensis*, concretamente desde la antigua *Calagurris* ubicada en el Valle alto del Ebro, y de las ciudades importantes de la parte oriental, como *Tarraco* y *Caesaraugusta* (Prudencio, *Peristephanon* Hym. I, 10; Hym. VI; Hym. IV).

La narración de la *vita* de un santo patrón, como podemos apreciar, intenta captar y difundir

6 Prudentius, *Peristephanon*, Hymn. VI, 145; Hymn. I, 115; Ortega, A. (edi.), Madrid, 1981; esta idea viene expresada en el *Contra Simaco* II, 970 ff.

7 FONTAINE, J.: «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IV-V siècles», en *Assimilation et Résistance à la culture gréco-romaine dans le Monde Ancien, Travaux du VI Congrès International d'Etudes Classiques*, PIPPIDI, D. M. (edi.), Bucarés-París, 1976, pp. 109-115.

8 BROWN, P.: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago Press, 1981, pp. 41 ff.

9 MARTÍN DE BRAGA: *De correctione rusticorum*, C. XVIII, 10-25; en *Iberians Fathers I*, BARLOW, C. W. (edi.): Washington D. C., 1969; CESÁREO DE ARLÉS: *Sermones ad populum*, LV, 1-3; DELAGE, M. J. (edi.): Edits. du Cerf, París, 1971; *Jerónimo: De viris illustribus*, 106.

10 Tomo el concepto prestado de TURNER, V.: «Pilgrimages as Social Processes», en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Actions in Human Society*, p. 227, Cornell Univ. Press, New York, 1985, pp. 166-230.

al mismo tiempo la fama y prestigio necesarios para perpetuar el *locus* donde se veneran sus restos. No obstante, esta importante faceta sigue siendo tan sólo una parte de lo que sería un complejo proceso de *conversión*. La otra faz residiría en el establecimiento de un determinado centro de culto como espacios que a su vez, organizan socialmente dicho espacio. El caso de la *Vita Emiliani* presenta esta asociación compuesta por la atención del obispo Braulio, que responde a una relación compartida entre la restringida tradición oral de carácter local en torno al *Oratorium* del santo, ocurrida en la actual Rioja a finales del siglo VI d. C., y su reflejo *urbano*, con la posterior ubicación de una basílica dedicada a su *patris patronique* (*Vita Emil.* 1, 10) en la misma *Caesaraugusta*. Esta basílica fue probablemente construida durante el episcopado de Juan, hermano de Braulio, entre los años 619 y 631; y allí fue donde Eugenio de Toledo hizo, a petición de Braulio, la dedicación titulada *De basilica sancti Emiliani*¹¹. Pero, la redacción de la obra, aunque pertenece a Braulio, es debida también, al a insistencia de su hermano Juan, y podemos decir que del resto de su familia eclesiástica; pues su hermano Frominiano fue abad del Monasterio de S. Millán, erigido sobre la tumba del santo, y Juan fue probablemente, según nos cuenta Ildefonso en su *De viris illustribus*, también abad del Monasterio y centro de culto de los *XVIII Mártires* en *Caesaraugusta*¹². La familia de Braulio creaba así, una simbiosis entre dos espacios geográficos teóricamente opuestos, pero al mismo tiempo unidos en pos de la perennidad de un determinado culto cristiano. Qué fue lo que indujo a esta familia a mantener este culto es un asunto en el que diversas hipótesis pueden coincidir en un mismo plano. Si fue un interés especial puesto en la propagación de la *Regla* de Juan de Biclara¹³, en cualquier caso este aspecto entraría dentro de las regulaciones transmitidas a los centros de culto, desde la propia experiencia de estos obispos pertenecientes a importantes sedes urbanas. Efectivamente, pues incluso la propia *Vita Emiliani* se articula en uno de los aspectos que podríamos pensar que más eficacia le pudieron otorgar a un lugar de culto: la ritualización del componente litúrgico. Es conveniente explicar brevemente este punto. Braulio había recibido oralmente, por medio de unos presbíteros, la información sobre Emilianus y, de igual forma, también pensó la *vita* para ser expuesta oralmente en una misa especial para celebrar la festividad del santo, pues sería más elocuente *exortatio quam virtutum eius narratio* (*Vita Emil.* 2, 20). Con esta intención fue enviada la obra a Frominiano abad del Monasterio de S. Millán. Aunque su posterior difusión es controvertida, conocemos sin embargo lo importantes que fueron estos sermones en la liturgia visigoda¹⁴. Sermones que a modo de *exempla* como *sermone simplici* reforzaban el sentido de congregación de una comunidad. Sin embargo, no debemos entender esta forma *humilis* de comunicación como parte de la religiosidad popular, sino comprendida en una tradición literaria cuidada, desde el punto de vista de la retórica, por muchos hombres de

11 VOLLMER, F.: *Eugenii Toletani episcopi carmina*, M.G.H. A.A. XIV, Berlín, 1905, pp. 229-291: para la misa Braulio, *Vita Emiliani*, 3, 10-15; VÁZQUEZ DE PARGA, L. (edi.), Madrid, 1943.

12 ILDEFONSO: *De viris illustribus* XIV, *Qui sagaci fuga urbem Caesarau gustanam petens, illic martyrum sepulchris inhaesit*; CODOÑER, C. (edi.), Salamanca, 1971.

13 LAMBERT, A.: «La famille de Saint Braulio et l'expansion de la règle de Jean de Biclar», en *Universidad X*, 1933, pp. 65-80.

14 Ver en general, SÉJOURNÉ, P.: «Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique», en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 221-251; *Oracional Visigótico*, VIVES, J. (edi.), en *Monumenta Hispania Sacra*, Serie Litúrgica V.I; GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, 1966.

Iglesia¹⁵. Volviendo a la familia de Braulio, respecto a su interés en la *vita*, creemos que fue el prestigio social unido a la tradición eclesiástica de estas familias lo que motivó en parte, el mantenimiento del culto. Pero, de igual forma, su preocupación conlleva en sí misma, un aspecto de gran interés para nosotros como es la organización socio-religiosa de áreas muy interiores de la Tarraconensis y sus posibilidades de cristianización. Algunos concilios como el celebrado en Barcino el año 599 d. C., trataron de regular el monopolio del sumo sacerdocio por parte de estas familias episcopales y de sus clientelas populares¹⁶. No obstante, es difícil comprender estos aspectos aisladamente si no los englobamos en una visión más ampliamente compartidas por el estamento eclesiástico. Concretamente, el caso del obispo Braulio¹⁷ es un buen ejemplo para comprender esta mentalidad. Braulio estaba unido por estrechos lazos de *amicitia* a Isidoro de Sevilla, y formaron parte de una labor cultural y social de gran trascendencia para la comprensión de ciertos aspectos de su sociedad. Ambos expresaron esta misión en el texto de la *Renotatio*¹⁸, y en la divulgación de sus obras unido a un particular magisterio (*docendis praeeditum*), en una sociedad en que la enseñanza de un maestro espiritual articulaba posiciones de autoridad y prestigio¹⁹. Como fue la propia instrucción del patrón *Emilianus* bajo la guía espiritual del eremita Félix (*Vita Emil.* 9,5). Braulio fue también, uno de los asistentes al Concilio IV de Toledo del año 633, donde se dedicó especial atención a los cánones referentes a la preservación del ritual por parte de la dignidad episcopal, unificándolo y haciendo evidente la autoridad y prestigio de su detentador. Pues a decir del mismo Braulio, la Iglesia era una concepción universal, pero al estar gobernada por sus obispos se encontraba *divisa in privilegiis*²⁰. La posición del obispo en la sociedad hispano-visigoda fue extraordinariamente relevante, y su prestigio adquirido dependía en gran parte de la facultad de combinar aspectos religiosos y sociales. El renombre de su sede estaba íntimamente ligado a la fama de su patrón y a su material presencia a través de sus reliquias. Aunque no tenemos noticias de que Braulio custodiara reliquias de *Emiliani* —pues hay que esperar al siglo XI donde se mencionan las disputas de estas reliquias en el texto de la *Translatio Sancti Aemiliani*²¹— sin embargo, sa-

15 LACTANCIO: *Institutiones Divinae*, 5, 1, 14 *prophetae comuni ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti*; ISIDORO, *Sententiae*, 2, 13 *in quo hoc est decentissimum quod ex communi sermone trahitur*; MAGNO, Gregorio: *Regula pastoralis*, 2, 2, *antiquorum vitam sine intermissione cogitare... Nam sacerdos irreprehensibiliter graditur, cum exempla patrum praecedentium indeciventer intuetur, cum sanctorum vestigia sine cessatione considerat*.

16 Concilio de Barcelona II, c. III; VIVES, J. (ed.): *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.

17 Sobre la vida de Braulio y su época, véase el exhaustivo trabajo de LYNCH, C. y GALINDO, P.: *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y escritos*, Madrid, 1950; y el más reciente estudio de AZNAR TELLO, S.: *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, Zaragoza, 1986.

18 *Renotatio Isidori, Quem deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans, credo ad restauranda antiquorum monumenta, ne usque quaque rusticitate veterasceremus quasi quandam opossuit destinam*; texto en LYNCH, C. y GALINDO, P.: op. cit., apéndice III, Madrid, 1950, pp. 356-360; RICHÉ, P.: «L'éducation a l'époque wisigothique: les *Institutionum Disciplinae*», «Nous devons donc supposer que c'est dans le milieu familial que cet enseignement s'est donné», en *Anales Toledanos III*, pp. 171-180, p. 174.

19 BRAULIO: *Epistolario*, XLIII; Madoz (ed.), Madrid, 1941, pp. 186-87, 1-32; Rousseau, Ph.: *Ascetic, Authority and the Church*, Oxford, 1978, pp. 145 ff.

20 BRAULIO: *Epistolario*, XVII, p. 113, 6-9.

21 GAIFFER, B. de: «Les sources de la *Translatio Sancti Aemiliani*», en *Etudes Critiques d'hagiographie et d'Iconologie*, Bruxelles, 1962, pp. 140-155.

bemos que Braulio participaba de esta tradición que empezaba a reservarse para prestigio de su sede²².

La asociación de Braulio a su patrón muestra en un avanzado siglo VII d. C. un modelo de seguimiento religioso que fue muy común a los hombres de Iglesia durante la Antigüedad Tardía. En Hispania contamos con un muy descriptivo precedente lusitano en el culto emeritense a Santa Eulalia²³. De igual forma, una más tardía colección de biografías episcopales escrita por Ildefonso de Toledo y titulada *De viris illustribus* nos cuenta como esta asociación de obispo y lugar de culto caracterizó gran parte de las *vitae*²⁴. La difusión de estas obras creó un modelo de intercambio cultural y guía espiritual a seguir. Braulio poseía un elenco de textos hagiográficos de origen galo, como la *Vita Martini* y la *Vita Germani* entre otros. Obras que modelaron el poder espiritual del prototipo del moje-obispo que también siguió la *Vita Emiliani*²⁵. El mismo Gregorio Magno incluyó en sus *Dialogi* dos libros dedicados a los santos patronos itálicos, que Braulio estaba muy interesado en conseguir junto a las *Moralia* y la *Regula pastoralis*²⁶. La propia difusión de la *Vita Emiliani* se pone de manifiesto cuando hacia el año 680, Valerio del Bierzo reunió para su monasterio un conjunto de *Vitae patrum* que incluía la de *Emiliani*²⁷; y evidentemente, en el Monasterio de S. Millán que también poseía un códice de *Vitae patrum* (PL, 80, 644 A).

Dijimos al principio de la exposición, que la evaluación de la función de un centro de culto cristiano en un área rural, ha de ser emprendida teniendo en cuenta su reflejo desde una ideología urbana de organización del espacio. En el mundo rural la Iglesia llegó a estar tan extendida como en el medio urbano; las iglesias rurales o *basilicae minores* y monasterios fueron concebidas desde el modelo episcopal urbano, aunque existieran ciertas divergencias en cuanto al uso de la liturgia. Ch. Pietri ha constatado esta relación social y pastoral en el seno de las pequeñas comunidades galas, observando como incluso la fundación de un modesto *oratorium* constituía un espacio urbano donde el obispo y su clero proyectaron en el mundo pagano una imagen empobrecida de la iglesia urbana²⁸. En la *Tarraconensis* estas iglesias diocesanas eran objeto de colación en los concilios (Conc. *Tarrac.* 8), con el fin de que los obispos las visitaran no solamente para recolectar la recaudación, sino para mantenerlas en funcionamiento como lugares de culto. Pero, en un medio rural perteneciente a una amplia *parrochia*, muchos

22 Véase el interesante estudio de MacCULLOH, J. M.: «From Antiquity to the Middel Ages: Continuity and Change in Papel Relic Policy from the 6 th to 8 th Century», en *Jahrb. für Antike und Christ.*, 8, PIETAS: *Festschrift für B. Kotting*, Munster-Westfallen, 1980, pp. 313-324.

23 *Vitae Patrum Emeritinsium*, V, 2-3; GARVIN, J. N. (edi.): *Catholic University of America: Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature*, Vol. XIX, Whashington, 1946, p. 191; véase al respecto, COLLINS, R.: «Mérida and Toledo: 550-585», en *Visigothic Spain*, pp. 188-219.

24 ILDEFONSO, *De viris illustribus*, IX, pp. 128-131.

25 SULPICIO SEVERO: *Vita Martini*, IV, 9, 2-3, *Mirum in modum incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex vicinis urbibus ad suffragia ferenda convenerat*, y IV, 10, 2-3 *Eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat; atque ita plenus auctoritatis et gratiae, implebat episcopi dignitatem, ut no tamem proposito monachi virtutem que desereret*; FONTAINE, J. (edi.): T. I, Edit. du Cerf, París, 1967; ROUSSEAU, Ph.: «The Spiritual Authority of the «Monk-Bishop». Eastern elements in some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries», pp. 407, en *Journal Theological Studies*, XXII, Oxford, 1971, pp. 380-419.

26 ILDEFONSO: *De viris illustribus*, XL.

27 BRUYNE, D. de: «L'heritage littéraire de l'abbé Saint Valère», en *Revue Benedictine*, 32, 1920, pp. 1-10.

28 PIETRI, Ch.: «Chiesa e Comunità Locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d. C.)», en *Socità Romana e Impero Tardoantico*, Vol. III, a cura di Andrea Giardinia, Laterza-Roma, 1986, pp. 761-794.

núcleos de organización social escapaban a un directo control eclesiástico. Incluso estas comunidades laicas se organizaron adaptando el modelo de centro de culto cristiano, construyendo oratorios e iglesias como centros de recaudación de tasas y no para el *sanctorum patrocinio* (II *Brac.* 6). La *Regla communis*, confeccionada en el siglo VII d. C., llama también la atención sobre aquéllos que organizan monasterios con sus familias *servis* y *vicinis* y consagran iglesias bajo los *tituli* de los santos ²⁹. Evidentemente, la Iglesia trató de contrarrestar esta disposición para legitimar a las sedes episcopales como supervisores de tales infracciones; la paradoja reside en que estos centros buscaron para su organización social el revestimiento de un centro de culto cristiano, donde podía confluír el campesinado para un mayor control de los *possessores*. Lo que realmente es difícil saber, es cómo pudo influir este aspecto en un proceso de cristianización. Gran parte de la evidencia que nos llega de estas iglesias y monasterios, viene dada desde el punto de vista arquitectónico; pero, sin embargo, es interesante apuntar que algunos especialistas se han cuestionado la denominación de *rural* para varias de estos centros religiosos que debido a su ubicación estratégica, su aglutinación demográfica y explotación rural, formarían más bien, auténticos núcleos *urbanos* ³⁰.

La evolución de los centros urbanos de la *Tarraconensis* más importantes, como *Caesaraugusta*, *Tarraco* y *Barcino*, responde a lo que Fèvrier denominó ser un asunto de pervivencias y cambio en la topografía de las ciudades occidentales durante los últimos siglos de la Antigüedad Tardía ³¹, donde el evergetismo laico y eclesiástico contribuyó a modificar el paisaje urbano considerablemente. Las basílicas cristianas aglutinaban a parte de la población que elegía al mismo tiempo, áreas próximas a estas iglesias para ubicar sus necrópolis. En *Tarraco* el antiguo foro alto-imperial fue reutilizado para lugar de viviendas y necrópolis ³², y a finales del siglo VI d. C. una pequeña iglesia fue construida en el anfiteatro donde fueron martirizados *Eulogius* y *Augurius* ³³. Una iglesia monumental con mausoleo fue construida en la cara sur de la necrópolis paleocristiana, a la derecha del río Francolí ³⁴. En *Barcino* la población se restringe al sector norte de la ciudad, en torno a una basílica, y en *Neapolis (Emporio)* la *cella memoria* que formaba la basílica de S. Félix, formó una especie de barrio del que nos queda su necrópolis ³⁵. En *Caesaraugusta*, como vimos, existían también importantes centros de culto, como el monasterio y santuario de los *XVIII Mártires* y la basílica dedicada a *Emilianus*. Algunas de estas basílicas desempeñaron también el papel de centros de redistribución de bienes para su población. Es de

29 *Regula communis* I; CAMPOS RUIZ, J. (ed.): *Santos Padres españoles* II, Madrid, 1971.

30 CABALLERO ZOREDA, L.: «Arquitectura de culto cristiano y época visigoda en la Península Ibérica», en *XXXIV Corso di cultura sull'arte Ravennate e Bizantino. Seminario Internazionale di Studi sull'Archeologia e Arte Nella Spagna Tardoromana, Visigota e Mozarabica*, Ravenna 4-11 Aprile, 1987, p. 44; ld. y LATORRE MACARRÓN, J. I.: «Santa María de Melque y la arquitectura visigoda», en *II Reunión d'Arqueologia Paleocristiana Hispánica*, Barcelona, 1982.

31 FÉVRIER, P. A.: «Permanence et héritage de L'Antiquité dans la topographie des villes de L'Occident durant le Haut Moyen Age», en *Settimane di Studio XXI, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1974, pp. 41-138.

32 KEAY, S. J.: *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean. A typology and economic Study: the Catalan evidence* P. I, BAR International Serie 196 (I), (II), 1984, p. 17 ff.

33 SCHLUNK, H.; HAUSCHILD, T.: *Hispania Antiqua. Die Denkmaler der Fruhchristlichen un westgotischen Zeit*, Mainz, 1978, pp. 160 ff.; Del Amo, *La necrópolis paleocristiana de Tarraco*, 1979, p. 219.

34 SCHLUNK y HAUSCHILD; *op. cit.*, pp. 131 ff.

35 ALMAGRO, M.; PALOL, P. de: «Los restos arqueológicos y Altomedievales de Ampurias», en *Revista de Gerona* 20, 1962, pp. 28-33, pp. 31 ff.

todos conocido la labor de redistribución que llevó a cabo el obispo Masona desde el atrio de su iglesia de Santa Eulalia, tanto a la población que residía en la ciudad como a los pobres rurales del *hinterland* de *Emerita*³⁶. La basílica de Cap des Port en Menorca, poseía unos almacenamientos para ánforas que muy probablemente fueran almacenadas para atender socialmente a la población³⁷.

La redistribución de bienes formó, efectivamente, uno de los aspectos más importantes en la consolidación de un lugar de culto cristiano. A este respecto, encontramos en la *Vita Emiliani* un trascendental pasaje en el que es narrado el papel de patrono local de Emiliani desde la comunidad de Berceo, la cual tenía a su cargo a petición del obispo Dídimo. Sin embargo, tal acción de sustentar a parte de su comunidad —labor que fue llevada a cabo junto a un aristócrata local, el conde Honorio, posiblemente perteneciente a la aristocracia indígena³⁸— le costó a *Emilianus* tener que enfrentarse al *ordine clericorum* y al obispo que le nombró (*Vita Emil* 13, 15-20). Este interesante episodio nos informa directamente acerca de cómo a finales del siglo VI d. C., la iglesia de una pequeña ciudad al interior del Valle del Ebro, contribuía a través de su redistribución de bienes a una faceta del patronazgo sobre comunidades. Aquí podemos encontrar una dinámica de liderazgos locales formada por una doble acción de patronazgo. Pero, como hemos visto, el propio clero y obispo de *Emiliani* no compartían semejante distribución del patrimonio eclesiástico. Esta posición se articularía en una dinámica de relaciones personales que unía a veces a parte del clero con la aristocracia laica con vínculos que expresan un vocabulario de obligaciones de una clientela hacia su patrón, y que descuidaban la protección del pobre para no perder estos lazos. Esta contradicción en la teórica labor del clero, fue expresivamente moralizada por Isidoro en sus *Sententiae*. En el capítulo LIV, titulado *De Muneribus*, en el que se advierte que la justicia (social) puede desequilibrarse por *id est favor amicitiarum, adulatio laudis et corporalis acceptio muneris*³⁹. Este aspecto queda aún mejor reflejado en el título *De prebenda sacerdotali protectione in plebe*, en el que Isidoro muestra un detallado marco de relaciones sociales: *Multi praesules timentes ne amicitiam perdant, et molestiam odiorum incurrant, peccantes non arguunt, et corripere pauperum oppressores verentur; nec pertimescunt de servitute redendae rationis pro eo quod conticescunt de plebibus sibi commissis* (*Sent.* III, 45.3).

¿Qué situación se dio en la *Tarraconensis* durante los siglos V y VI d. C. que pudiera haber favorecido esta dinámica de liderazgos locales y de patronazgo en la que incurrió *Emilianus*, y que posteriormente fue moralizada por Isidoro? La posible aproximación al asunto requiere primeramente, analizar brevemente algunos aspectos evolutivos de la *provinciae*.

El valle del Ebro ocupó una posición estratégica a lo largo del *conventus Tarraconensis*. Circundado por sistemas montañosos, sin embargo poseía amplias vías de comunicación con acceso al centro y sur de Hispania, y a través de su valle unía geográficamente las ciudades de la costa oriental, como Tarraco y Barcino, con la hispania montañosa de los cántabros y astures⁴⁰. Aquí, el

36 *Vitae Patrum Emeritensium*, V. 3.2-6, pp. 192-195.

37 PALOL, P. de: «Els dipòsits d'anfores de vi i d'oli e els àmbits Basílicals Cristians», en *El vi a L'Antiguitat, Economia, Producció i Comerç al Mediterrani Occidental*, I Colloqui d'Arqueologia Romana, Monografies Badalones, n.º 9, 1987, pp. 419-437.

38 Vid. n.º 5.

39 ISIDORO: *Sententiae* III, 54, 6.

40 STRABÓN: III, 4.9, 10; DUPRÉ, N.: «La Place de la Vallée de l'Ebre dans l'Espagne Romaine», en *Melanges de la Casa de Velázquez* IX, 1973, pp. 134-175.

urbanismo romano separaba a la región costera de la *Tarraconensis*, urbanizada con importantes centros, y el Valle alto del Ebro en que los núcleos urbanos fueron más pequeños⁴¹. Sin embargo, desde esta parte alta del Ebro hasta el *conventus Asturum*, una poblada red de *villae* rústicas ubicadas en las fértiles riveras y cerca de las vías de comunicación florecieron y aglutinaron a parte de la población indígena que no residía en las zonas montañosas⁴². Ya desde época imperial las comunidades indígenas y la aristocracia local segregada de sus núcleos tribales circundante a esta región, entraron en vínculos de clientela y patronazgo con su propia comunidad y con los llegados romanos⁴³. Durante el siglo V d. C., ciudades como *Caesaraugusta* y *Barcino* y sus respectivos *hinterlands* se presentaban prosperamente (*Auson. Ep.* 29; *Paul. Carm.* X). En concreto, el *ager* de *Caesaraugusta* poseía grandes propiedades agrícolas con cultivos de vid y olivos con una fuerza de trabajo formada por *servis* y *coloni*, al igual que la *terra hilardensi*, propiedades que conocemos a través de la donación de Vicentius hacia el año 551 d. C.⁴⁴. Un campesinado perteneciente a pequeños núcleos rurales nos ha dejado su evidencia en sus necrópolis pertenecientes a los siglos V y VI d. C.⁴⁵.

Durante la primera mitad del siglo V d. C., el Valle del Ebro fue un enclave de familias aristocráticas que defendieron la región ante las invasiones. El emperador Constante posiblemente, dotó con una guarnición a la *Tarraconensis* occidental donde también la estacionó Teodosio en el 408⁴⁶. Estas tropas se ocuparon de la defensa del territorio cuando en el 409, se produjo la irrupción de bárbaros (*Hydat. Chron.* 77; *Oros.* VII, 42-5). La aristocracia ligada a la administración central mediante vínculos de patronazgo con la familia de Teodosio, y a la corte bárbara, mantenían su ideología de la *Romanitas* a través de sus cultos cristianos⁴⁷. Pero, hacia el 460, esta *nobilitatem* tuvo que defender parte de la *Tarraconensis* ante la invasión de Eurico (*Isidor. Hist. Goth.* 34). Parece ser, que a partir de estas fechas la intervención imperial fue un tanto eventual y sólo tuvo lugar en extremas ocasiones, especialmente para frenar a los *foederati*. La venida del emperador Mayoriano, y la creación de una autoridad civil y militar personificada en la figura del *dux provincia Tarraconensis* hacia el 460⁴⁸, supone un último intento de restablecer el poder imperial, hasta que Eurico aprovechando este vacío de poder incorporará la *Tarraconensis* (año 466) al reino visigodo de Tolosa⁴⁹. Algunos historiadores como Stroheker

41 PÉREX AGORRETA, M. J.: *Los Vascones. El poblamiento en época romana*, Navarra, 1986, pp. 251 ff.

42 Id. *op. cit.*, pp. 250 ff.; PASTOR MUÑOZ, M.: «El urbanismo y los núcleos de población en el *conventus Asturum* durante el Imperio Romano» en *Zephyrus* XXVI-XXVII, 1976, pp. 417-433.

43 CIL, II, 5812 (Segísamo); CURCHIN, L. A.: «Social relations in central Spain. Patrons, freedmen and slaves in the life of a Roman Provincial hinterland», en *Ancient Society* XVIII, 1987, pp. 75-89.

44 FITA, V. F.: «Patrología visigótica. Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI», *BRAH* 49, pp. 153 ff., 1906; PEINADO, L.: «En torno a los topónimos *terra Hilardensi* de la donación del diácono Vicente de Huesca», en *Ilerda* XXV, 1974, pp. 33-43.

45 BELTRÁN, M.: «Necrópolis hispano-visigoda del Alto de la Barilla (Zaragoza)», en *Notic. Arqu. Hisp.* 6, Madrid, 1979, pp. 523-543; ARGENTE OLIVER, J. L.: «La Necrópolis visigoda del lugar de la Varela-Castellar (Codo-Zaragoza)», en *Excav. Arqu. Esp.* 87, 1975.

46 *Notitia Dignit.* Occ. 42.19, 26-32; LACARRA: *Textos navarros del Códice de Roda, k. De laude Pampilonae Epistola, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1945, pp. 266-270, pp. 268-9.

47 Vid. n.º 7.

48 GARCÍA MORENO, L. A.: «Vicentius *dux provincia Tarraconensis*. Algunos problemas de la organización militar en España», en *Hispania Antiqua* VII, 1977, pp. 78-79.

49 *Chronica Gallica* a. DXI, 651-652; MOMMSEN, Th. (edi.): *MGH AA Chron. Minora*, Berlín, 1902, pp. 664-665.

y más recientemente R. Van Dam ⁵⁰, han querido ver un cambio en la actitud de la aristocracia consistente en desligarse de la corte y de la administración, para retirarse a sus grandes propiedades que la arqueología nos muestra actualmente. Esto de alguna forma potenció el liderazgo local, especialmente en zonas donde la administración sostuvo tan sólo un control parcial, y hubo de delegar poderes a elementos que ya poseían una base local de poder y que actuarían como intermediarios ⁵¹. Concretamente, en nuestro área de estudio, el Valle alto del Ebro, donde *Emilianus* se erigió en patrón eclesiástico para la comunidad de Berceo, es conocida, como vimos al principio, la presencia de *honorati* y *possessores* pertenecientes a diferentes puntos de la región circundante a la ciudad episcopal de Calahorra ⁵². Estos terratenientes apoyaron a Silvano, obispo de Calahorra, en una disputa surgida con el obispo Ascanio de Tarraco referente a unas iglesias que se ubicaban en los *fundi* de estos *possessores*, escribiendo al papa Hilario a comienzos de la segunda mitad del siglo V d. C. De esta intervención, podemos entrever el papel desempeñado por estos líderes locales sobre sus comunidades, tratando de erigirse al mismo tiempo, como conservadores del centro de culto.

Otro de los aspectos que pudo favorecer el patronazgo sobre comunidades rurales, pudo ser la autarquía económica que algunos *hinterland* de la *Tarraconensis* pasaron a desempeñar. Este aspecto subyace en unos cambios socioeconómicos que, en términos generales, afectaron a una relación entre los núcleos urbanos costeros y los enclaves agrícolas del interior. Durante el Alto Imperio existía un equilibrio entre áreas rurales y ciudades costeras mantenido principalmente por una floreciente relación comercial, como parecer mostrar por ejemplo, el *ager* de *Baetulo* ⁵³. Pero, durante el Bajo Imperio, siglos V y VI d. C., esta relación parece romperse, y algunas ciudades receptoras de un tráfico comercial transmarino parecen decaer ⁵⁴. Sin embargo, como ha mostrado Keay, ciudades como *Tarraco*, *Barcino* y *Emporia*, siguieron siendo grandes centros de mercado donde confluía una gran parte del aceite africano. El cambio se producía al no recibir estos núcleos costeros los suficientes bienes de consumo de los centros rurales, por lo que se vieron obligados a importar productos básicos como el aceite de África ⁵⁵. Esta pobre relación entre campo y ciudad en la *Tarraconensis*, no motivó el cese de exigencias tributarias que, de alguna forma también pudo causar un aumento en la productividad de productos junto a la posible instauración de la *aederatio* ⁵⁶. El *fisco* *Barcinonensis* bajo el auspicio del *comiti Patrimonii* recaudaba rentas por mediación de los obispos de las diferentes sedes, en especie y metálico (*I Barc.* 10). Es evidente desde el punto de vista arqueológico, que muchas de estas

50 STROHEKER, K. F.: «Spanien im Spätromischen Reich (284-475)», en *Archivo Esp. de Arqu.* 45-47, Homenaje a H. Schlunk, 1972-74, pp. 587-605; p. 604; VAN DAM, R.: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, pp. 57 ff.

51 GELLNER, E.: «Patrons and clients», en *Patrons and clients in Mediterranean Society*, GELLNER, E.; WATERBURY, J. (edit.), London, 1977, pp. 1-6.

52 *PL* LXVII, col. 319.

53 PREVOSTI, M.: *Cronologia I Poblament a L'Area Rural de Baetulo*, Monografies Badalonines n.º 3, Badalona, 1981.

54 AQUILVÉ, J.: *Las cerámicas africanas de la ciudad romana de Baetulo (Hispania Tarraconensis)*, BAR International Series 337, 1987.

55 KEAY, S. J.: op. cit., pp. 420 ff.; Id.: «Decline or Continuity? The Coastal Economy of the *Conventus Tarraconensis* from the fourth Century until the Late sixth Century», en *Papers in Iberian Archaeology*, BLAGG, T. F. C.; JONES, R. F. J.; KEAY, S. J. (edis.), 1984, pp. 552-570.

56 GARCÍA MORENO, L. A.: «Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI», en *Hispania Antiqua* 1, 1971, pp. 249-251.

villae agrícolas siguieron produciendo productos agrícolas en régimen de autosuficiencia; *villae* como la Vilauba, Tosa del Mar, o más al interior como las de *Ilerda*, que incluso se presentaban con *turris*, poseían un *torcularium* para la producción de aceite⁵⁷. Por otra parte también empieza a reflejarse una autarquía en cuanto a la producción de cerámica se refiere. Muchas de estas *villae* comenzaron a producir un tipo de cerámica local, a veces imitando las *sigillatas* de importación, que les autoabastecía de vajillas que al mismo tiempo, algunas de ellas empezaron a difundirse regionalmente⁵⁸.

Aunque contamos con esta evidencia arqueológica, no podemos, sin embargo, saber mucho sobre las relaciones sociales que mantenían estos *possessores* con su comunidad. Podemos suponer que allí donde la presencia del *dominus* fuera tangible, el patronazgo pudo haber hecho una más amplia labor⁵⁹. La autarquía de estos centros rurales señalan más hacia una presencia del señor del lugar, que a un absentismo. Debemos suponer que la *pleb* de uno de estos *fundi* estuvo formada por *servuli* y *praedis* (*Oros.* 7. 40, 5 ss.), y que como en las propiedades de *Vicentius*, esta mano de obra fue generalizada. Pero, la realidad fue mucho más compleja de lo que podemos creer. Primeramente deberíamos matizar ciertos aspectos alusivos a los vínculos de dependencia. Por ejemplo, el colono que en el *Codex Theodosianus* aparece bajo el título *Patrociniis Vicorum* (C. Th. 11. 24. 1-6), aunque se presentaba vinculado a la tierra nunca formó una categoría legal de estatus semilibre, sino que básicamente fue un hombre libre⁶⁰. En cuanto a la posición de los *liberti* en la legislación visigoda, su emancipación respondió a la fórmula *retento patrocinio*, por lo que su libertad fue condicional sobre el mantenimiento del patrocinium⁶¹. El colono hispano-visigodo que no aparece citado en ninguna *Antiqua*, fue básicamente un hombre libre y, a través de las *Formulae Visigothica*, conocemos su contribución tributaria⁶². Además, como ha sugerido King, es posible que los godos no distinguieran entre semilibres y no libres, por lo que no le otorgarían al colono la categoría de hombre no libre⁶³. No obstante, creemos que un gran porcentaje de la población rural fue de condición libre. La comunidad aldeana debió desempeñar un importante papel en la sociedad hispano-visigoda; cuando las *Antiquae* hacen referencia a los *vicini* para regular los límites de la propiedad y el uso de pastos del ganado, no se está refiriendo a los *possessores* de grandes propiedades agrícolas, sino a aldeanos que vivían en estrecha relación y disputas sobre sus pequeñas propiedades (LV, VIII, 3.13, 15, 16; 4.16, 17; X, 3.2). Estos aldeanos formaron su *conventus*

57 JONES, R. F. J.; KEAY, S. J.; NOLLA y TORRÁS, J. M.: «The Late Roman villa de Vilauba and its context. A first Report on field-work and excavation in Catalunya, North-East Spain», en *Antiqu. Journ.* LXII, 1978-81, pp. 245-282; CASTILLO, A.: «La Costa Brava en la Antigüedad: la villa romana de Tosa de Mar», en *Ampurias* I, 1939, pp. 235-267; FITA, V. R.; PALOL, P. de: «La Basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico», *Actas VIII Congreso Internac. de Arq. Crist.*, Barcelona, 1972, pp. 384-401; GORGES, J. G.: *Les villas hispano-romaines*, París, 1979, p. 150.

58 GUTTART, J.: «Excavaciones en la zona sudesde de la villa romana de Sentromá (Tiana)», en *Pyrenae* VI, 1960, pp. 111-165; MENÉNDEZ, X. P.; SOLÍAS I ARIS, J. M.: «Problemes en torn del Baix Imperial curs inferior del Llobregat», en *Pyrenae* XXI, 1985, pp. 157-167; JÁRREGA DOMÍNGUEZ, R.: «Notas sobre una forma cerámica: aportación al estudio de la transición del mundo romano al Medieval en el Este de Hispania», *Actas I Congreso de Arq. Medieval Española*, Zaragoza, 1986, pp. 305-313.

59 GARNSEY, P.; WOOLF, G.: «Patronage of the rural poor in the Roman World» *Patronage in ancient society*. WALLACE-HADRILL, A. (ed.), London 1989, pp. 153-177.

60 EIBACH, C. D.: *Untersuchungen zum spätantike Kolonat in der Kaiserlichen Gesetzgebung*, Bonn, 1980; CARRIÉ, J. M.: «Le colonat du Bas-Empire: un mythe historiographique», *Opus* I, 1982, pp. 351-370.

61 CLAUDE, D.: «Freedmen in the Visigothic Kingdom», en *Visigothic Spain*, pp. 159-188.

62 *Formulae Visigothicae*, 36; GIL, I. (ed.): *Miscellanea Visigothica*, Sevilla, 1972, p. 104.

63 KING, P. D.: *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge Univ. Press, 1972, pp. 160 ff.

publicus vicinorum (LV, VIII, 5.6) organizados en asambleas que pudieron regir parte de las normas comunitarias de su aldea; en su defecto, la opción al patronazgo fue una alternativa que siempre pudo quedar abierta. Incluso, algunos *liberti* que, como vimos, quedaban unidos a sus antiguos patronos *ecclesia patrocínio* y *obsequio aequatione patroni*, también por ley podía entrar en esta dinámica de oposición y alternativa de un nuevo patrón (LV, V, 7.13).