

LICINIANO DE CARTAGENA Y LA ACUMULACIÓN EPISCOPAL DE RELIQUIAS EN EL OCCIDENTE TARDOANTIGUO

Santiago Castellanos
Universidad de La Rioja

«Recíbelas con gozo». Éste es el mensaje que, en 375, Basilio de Cesarea envía a Ambrosio de Milán junto con las reliquias de Dionisio, obispo milanés desde 346 fallecido en Capadocia el año anterior (Bas. *ep.* 197). De este modo es perceptible que, al poco tiempo de su llegada a la sede episcopal de Milán, Ambrosio ya muestra claramente su interés por las reliquias y sus contactos al respecto con el mundo oriental. Más conocidos y tratados son los acontecimientos que once años después se desarrollan en torno a la *inventio* de las reliquias de Gervasio y Protasio.¹

A partir de aquí cabe establecer un punto de inflexión en la difusión del interés por las reliquias y por la acumulación de las mismas en Occidente. En este sentido, se observan dos grandes oleadas que jalonan el proceso. Por un lado, la etapa de influencia ambrosiana a finales del siglo IV.² Por otro, el último tramo del siglo VI, en el que Gregorio Magno y Gregorio de Tours se

configuran como grandes impulsores del fenómeno.

En el primero de los dos grandes impulsos se advierte ya el trasfondo social, político y económico que acompaña al plano religioso en el interés por las reliquias. La situación de la propia Milán en el último tercio del siglo IV contribuye a explicar la necesidad de apoyos que precisaba un obispo católico. Ambrosio va a encontrar en el culto a los santos y en la acumulación de reliquias un vínculo especial entre obispo y divinidad, de manera que el primero va a amalgamar un importante elenco de tendencias a la cohesión en torno al propio obispo. El modelo milanés va a ser exportado a todo Occidente. De este modo, los imitadores de Ambrosio van a acaparar reliquias... comenzando por las de Gervasio y Protasio. Buena prueba de ello son las referencias que proporcionan, entre otros, Agustín (quien asiste en directo a los hechos en Milán, *Conf.* IX.7.15), Gaudencio de Brescia o Victricio de Rouen.³

Este proceso va a tener un trasunto jurídico tendente a la eliminación y, en el caso de la legislación imperial, a la prohibición de la fragmentación en reliquias de los restos del mártir (*CTh.* IX.17.7, a. 386).⁴ Los temores al abuso son especialmente perceptibles en el norte de África, y de ahí el canon cartaginés de 401, que exhorta a destruir los *altaria y memoriae martyrum* que no

1. Las principales fuentes al respecto en Ambr. *Ep.* 77; Paul. V. *Ambr.* 14; Aug. *Conf.* IX, 7, 16. Entre otros trabajos que se han ocupado con especial atención del tema, véase PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution a l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat a la fin du quatrième siècle*, p. 515-516, Paris, 1933; DASSMANN, E., *Ambrosius und die Märtyrer*, *JbAC*, 18, 1975, 49-68; LIZZI, R., *Vescovi e Strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo dC)*, p. 89, Como, 1989 y ss.; MCLYNN, N. B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press, 1994, p. 209 y ss.; SAN BERNARDINO, J., *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 dC)*, p. 27 y ss, Écija, 1996.

2. Con antecedentes como el propio DÁMASO (*Lib. Pont.* 39; *Epiqr.* 27, 49, 80).

3. Gaud. *serm.* XVII; Victric. *De laude sanctorum* VI, p. 32-40.

4. En general, sobre las disposiciones jurídicas en materia de reliquias, véase HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975.

dispongan realmente de reliquias (c. 83).⁵ Es lógica esta circunstancia: al fenómeno histórico prosigue la plasmación jurídica, y ello se aprecia con claridad en las dos oleadas que, de manera esquemática, hemos descrito aquí. En cualquier caso, el cotejo de este panorama con las prácticas usuales conduce a considerar estas disposiciones enormemente limitadas en la práctica.

Por tanto, a comienzos del siglo v tenemos conformada en Occidente la primera gran oleada del interés episcopal por la acumulación de reliquias. Esta línea de actuación de los obispos será definitivamente reconocida por Máximo de Turín quien, hacia 415, afirma que se ha de venerar a todos los mártires, pero de un modo muy especial a aquellos de los que se dispongan reliquias (*serm.* XII.2). Un primer momento que, en cualquier caso, contuvo cierta dosis de balbuceos y dudas, como se desprende de las consultas que Paulino de Nola concreta a Agustín y a las que éste responderá con su *De cura pro mortuis gerenda* redactado en 421.

El proceso va a ir consolidándose durante los siglos v y vi, si bien a finales de éste hallamos un segundo punto de inflexión, otro gran impulso al fenómeno. El marco político en el que se desarrolla es notablemente distinto al anterior. El aparato político romano en Occidente ya no existe, y la presencia imperial deriva de la parte oriental. Junto a esto, buena parte de Occidente se articula en distintos *regna* que tratan de consolidar su base territorial. En el caso merovingio, la fragmentación que se sucede tras la labor unificadora de Clodoveo va a incidir en la búsqueda de elementos identificadores y en ellos van a desempeñar un papel relevante las reliquias.⁶ La efervescencia del interés por las reliquias en el mundo merovingio es recogida con especial erudición por Gregorio de Tours, quien codifica un sinnúmero de referencias al respecto, inclu-

yendo además informaciones procedentes de ámbitos extremos a las Galias.

Junto a esto, Gregorio Magno muestra una dedicación muy notable al respecto.⁷ En torno a 593-594 escribe los *Diálogos*, texto que va a constituir un refrendo definitivo de Roma al proceso.⁸ Refrendo que, sin embargo, contendrá una carga crítica respecto a la fragmentación de los restos humanos. De acuerdo con la tradición sancionada por la disposición legislativa imperial de 386, no se ve con buenos ojos que las reliquias consten de elementos corpóreos. El propio Gregorio, incluso, se negará a remitir a la emperatriz Constantina el sudario y, sobre todo, la cabeza de Pablo, acogiéndose al sacrilegio que ello suponía en Occidente (*Reg. Ep.* IV.30.1). La esposa de Mauricio se habrá de conformar con fragmentos de cadenas.

Claro que esta *consuetudo*, como el propio Gregorio la califica, se veía alterada en la práctica por una proliferación de fragmentos óseos verdaderamente notable. Incluso los propios *hombres santos* aparecen en ocasiones portando reliquias en pequeños volúmenes, como sucede con Germán (Const. V. *Germ.* I. 4).

En fin, a finales del siglo vi se aprecia cierta dialéctica entre las disposiciones oficiales y las prácticas habituales en relación con las reliquias. No obstante, el denominador común del fenómeno será el control episcopal de la difusión de las reliquias. Se legislará incluso tratando de impedir la colocación de reliquias en oratorios privados (en las Galias, concilio epaonense, a. 517, c. 25).

En esta tensión cabe comprender la reprensión de Liciniano de Cartagena a Vicente de Ibiza.⁹

5. La zona africana presenta abundante documentación literaria y arqueológica en relación con el culto a los santos y las reliquias. Entre otros trabajos, véase SAXER, V.; *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980; DUVAL, Y.; *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du ive au viie siècle*, 2 vols., Paris, 1982.

6. Cfr. PIETRI, L.; Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du ve et du viie siècle, en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Roma 27-29 octobre 1988, p. 360, Roma, 1991; GEARY, P.; *Furta Sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1990 (=1978), p. 41; R. VAN DAM, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, p. 22 y ss, Princeton-New Jersey, 1993.

7. La actividad de Gregorio al respecto se inserta en el contexto de una autoafirmación de Occidente en relación con el fenómeno de la difusión del culto a los santos y, en general, con la presentación de determinados modelos de vida, cfr. CHAPARRO GÓMEZ, C.; Significado de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*: lectura desde sus fuentes, en *Humanitas. In honorem Antonio Fontán*, p. 339-349, Madrid, 1992, quien sitúa el texto emeritense en este mismo ambiente.

8. Cfr. McCULLOH, J. M., The cult of relics in the letters and 'Dialogues' of pope Gregory the Great: a lexicographical study, *Traditio*, 32, 1976, p. 145-184, esp. 178 y ss.; PETERSEN, J. M., *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, p. 122 y ss, Toronto, 1984.

9. Recuérdese que la zona de las Baleares tenía destacados antecedentes en materia de la acumulación y difusión episcopal de reliquias. Me refiero, lógicamente, a la cuestión de la llegada de Orosio a las islas a comienzos del siglo v y la *epistola ad omnem ecclesiam* de Severo de Menorca. Me he ocupado del tema en *Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. v-vii)*, *Polis*, VIII, 1996, p. 5-21. Sobre las relaciones entre las

Éste había dado por verdadera una carta atribuida a Cristo (Liciniano *ep.* III). Inmediatamente la difundió entre sus fieles y la envió a su superior eclesiástico. La ascendencia que Vicente hubiese esperado lograr ante Liciniano es lógica. Localizar una reliquia extraordinaria le proporcionaría un gran sustento a su *auctoritas* entre la comunidad ibicenca y una notable consideración en Cartagena. Por otra parte, la valoración de la carta como reliquia tenía precedentes valiosos. Es el caso del modelo hagiográfico occidental, la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, en la cual una chica encuentra la curación al entrar en contacto con una carta del propio Martín (Sulp. Sev. *V. Mart.* 19.1). De modo que Vicente superaba al propio modelo martiniano: una carta, sí, pero escrita por Cristo... ¡y en latín! La repreñión de Liciniano es demoledora.¹⁰

Más allá del carácter episódico y anecdótico de esta referencia, cabe incluir la información en el contexto propuesto, esto es, la segunda gran oleada de los deseos de acumulación de reliquias por parte

de los obispos en Occidente. La tensión y la dialéctica entre las consideraciones oficiales y la práctica cotidiana del poder episcopal encuentran plasmación en situaciones conflictivas como la vivida entre Vicente y Liciniano a finales del siglo VI.

RESUMEN. Las siguientes líneas tienen un objetivo concreto: presentar la epístola III de Liciniano en un contexto claro. Se trata de lo que el autor denomina la «segunda gran oleada» (finales del siglo VI) del impulso a la actuación episcopal en Occidente con respecto a las reliquias de santos: acumulación y difusión.

ABSTRACT. The following lines have a concret aim: to present the *Licinianus'* letter III in a clear context. It's about what author calls the «second great wave» (the last years of sixth century) of the impulse of the episcopal action with regard to relics of saints: accumulation and diffusion.

Baleares y el área suroriental de la Península y el problema de la *Spania* bizantina, véase VALLEJO GIRVÉS, M., *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.

10. Como severas serán las consideraciones del III Concilio bracarense, a. 675, donde se condena a aquellos obispos que se hacen portar en silla con reliquias de santos colgadas al cuello (c. 5). En general, nos hemos ocupado de los abusos y la actuación episcopal hispanovisigoda en esta materia en nuestro culto a las reliquias y actuación episcopal en la Hispania visigoda, en *Mutaciones de lo Religioso, III Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Sevilla, 18-21 marzo 1998*, Sevilla, 1998 (en prensa).

