

OBISPOS Y MONASTERIOS EN LA EDAD MEDIA

TRAYECTORIAS PERSONALES,
ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA Y DINÁMICAS MATERIALES

ANDREA VANINA NEYRA Y
MARIEL PÉREZ (EDS.)



Andrea Vanina Neyra y Mariel Pérez (editoras)

OBISPOS Y MONASTERIOS EN LA EDAD MEDIA

**TRAYECTORIAS PERSONALES, ORGANIZACIÓN
ECLESIAÍSTICA Y DINÁMICAS MATERIALES**



Sociedad Argentina de Estudios Medievales

2020

Obispos y monasterios en la Edad Media : trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales / Andrea Vanina Neyra... [et al.]; compilado por Andrea Vanina Neyra ; Mariel Pérez ; editor literario Andrea Vanina Neyra ; Mariel Pérez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SAEMED-Asociación Civil de Estudios Medievales de la República Argentina, 2020. Libro digital, PDF - (Cursus. 0 ; 2)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47434-1-1

1. Iglesias. 2. Edad Media. I. Neyra, Andrea Vanina, comp. II. Pérez, Mariel, comp.
CDD 270.5

Sociedad Argentina de Estudios Medievales

Comisión Directiva

Presidente	Prof. María Cristina Balestrini
Vice-Presidente	Dr. Héctor Francisco
Secretaria	Dra. Mariel Pérez
Pro-Secretaria	Dra. Dolores Castro
Tesorero	Dr. Rodrigo Lahan Cohen
Pro-Tesorero	Dr. Esteban Greif
Vocales	Dr. Julio Castello Dubra Dra. María Luján Díaz Duckwen

Comisión de Publicaciones

Dra. Lidia Amor
Dra. Ana Basarte
Dra. Carolina Fernández
Dra. María Laura Montemurro
Dr. Alejandro Morin

Diseño y diagramación: Negro&Negro • negroynegro.ed@gmail.com

ÍNDICE

Obispos y monasterios en la Edad Media: aproximaciones y problemáticas
MARIEL PÉREZ Y ANDREA VANINA NEYRA 5

TRAYECTORIAS PERSONALES

El obispo en movimiento. El itinerario de Masona entre Mérida, Toledo y el exilio
DOLORES CASTRO..... 23

Obispos y *mynsters* durante la cristianización de los reinos anglosajones. El caso de San Wilfredo (siglos VI y VII)
PATRICIA B. VERALDI 55

Hic monachicum induas habitum. Convergencias y conflictos en torno a la figura de Adalberto de Praga
ANDREA VANINA NEYRA..... 77

ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA

Monasterios, iglesias locales y articulación religiosa de la diócesis de León en la Alta Edad Media
MARIEL PÉREZ 95

Las iglesias de monasterios en el área zamorana. Debates y conflictos en torno a los derechos diocesanos (siglos XII y XIII)
CARLA CIMINO 125

Parroquias monásticas: la administración de parroquias foráneas por las órdenes religiosas en Mallorca durante la Edad Media (1229-1425)	
ALBERT CASSANYES ROIG.....	151
Vescovi, monaci, popolazioni locali e nobiltà normanna. La complessa dialettica delle istituzioni ecclesiali nel Mezzogiorno del Secolo XI	
ANTONIO PIO DI COSMO.....	179
<i>DINÁMICAS MATERIALES</i>	
The Abbot-Bishops of San Millán and Calahorra (1025-1065): a Marriage of Convenience and a Messy Divorce	
IVÁN GARCÍA IZQUIERDO Y DAVID PETERSON.....	221
La benefactoría de los obispos hacia los monasterios castellanos en la Baja Edad Media	
JUAN ANTONIO PRIETO SAYAGUÉS.....	241
Territorio y materialidad de lo sagrado: el rol de los monasterios y las iglesias en la articulación del espacio provincial mesobizantino	
VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD	271
SOBRE LOS AUTORES	309

**OBISPOS Y MONASTERIOS EN LA EDAD MEDIA:
APROXIMACIONES Y PROBLEMÁTICAS**

**BISHOPS AND MONASTERIES IN THE MIDDLE AGES:
PERSPECTIVES AND TOPICS**

Andrea Vanina Neyra

IMHICIHU-CONICET
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Mariel Pérez

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
CONICET

Resumen: La figura del obispo es abordada desde diferentes aspectos en su entrecruzamiento multifacético con el mundo monástico. Los aportes historiográficos recientes apuntan a exaltar la función del *episcopus* desde una perspectiva dinámica, construida en base a las particularidades de su medio local y enmarcada dentro de procesos históricos más amplios de la época medieval. En esta línea, este libro se propone profundizar en las relaciones entre obispos y monasterios, explorando tres ejes problemáticos principales: las trayectorias personales de los obispos, vinculadas al ámbito monástico de diversas maneras, su rol en la organización eclesiástica y el control de las iglesias locales, y las dinámicas patrimoniales que relacionan a obispos y monasterios.

en la disposición de recursos para la explotación. La consecuencia era la sustracción de tierras monásticas (por tanto, inalienables) al sistema productivo. La legislación del período –dirigida contra los distintos tipos de autoridades que controlaban los monasterios– podía haber tenido su fundamento, asimismo, en intereses políticos de cara a las aristocracias laica y eclesiástica. Esta última era funcional a la descentralización del territorio y al avance del control privado del mismo, puesto que, a raíz del debilitamiento progresivo del Estado bajo los macedonios, el poder imperial habría experimentado una extrema dificultad para garantizar la reivindicación de sus derechos frente a la aristocracia laica.

Este recorrido permite reconocer la complejidad que presenta el abordaje de las relaciones entre obispos y monasterios en la Edad Media, complejidad que se expresa en la multiplicidad de facetas en las que se plasmaban –de las que aquí solo se han puesto bajo el foco algunas– así como en la diversidad de las configuraciones políticas, sociales y religiosas particulares dentro de las que se articulaban. Los trabajos recogidos en este libro, si bien focalizados en problemáticas puntuales, contribuyen, en su conjunto, a iluminar el carácter multifacético de esta relación, que se despliega, a su vez, en una diversidad de encuadres espaciales y temporales.

EL OBISPO EN MOVIMIENTO. EL ITINERARIO DE MASONA ENTRE MÉRIDA, TOLEDO Y EL EXILIO

THE BISHOP ON THE MOVE: THE ITINERARY OF MASONA BETWEEN MÉRIDA, TOLEDO, AND EXILE

Dolores Castro
IMHICIHU-CONICET/ UNGS

Resumen: En la obra hagiográfica *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, la ciudad de Mérida destaca en el contexto ibérico como sitio de milagros y hombres santos. Esta imagen proyecta un escenario urbano privilegiado en cuyo centro es elevado el obispo, máxima figura de liderazgo y poder en la Antigüedad Tardía. Con el objetivo de explorar los mecanismos que construyen y consolidan el poder episcopal en época visigoda, este trabajo propone una aproximación al escenario emeritense de los siglos VI y VII a partir del itinerario de Masona de modo tal que su estudio permita analizar el papel de las élites tardoantiguas, especialmente de la figura episcopal, en la definición, transformación y jerarquización de los diferentes espacios urbanos y extraurbanos.

Palabras clave: hagiografía, obispo, Antigüedad Tardía, Reino visigodo.

Abstract: In the hagiographical text *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, the city of Mérida stands out within the Iberian context as a location for miracles and holy men. A privileged urban setting is evoked, at the center of which the bishop stands as the key figure of power and leadership in Late

Antiquity. This study approaches the urban context of Mérida during the 6th and 7th centuries by exploring the itinerary of Bishop Masona, with the aim of assessing the role of the elites —with particular interest in the episcopal figure— in the definition, transformation, and hierarchical organization of urban and extra-urban space. Such a perspective will broaden our understanding of the mechanisms and means employed for consolidating episcopal power in the Visigothic period.

Keywords: Hagiography, Bishop, Late Antiquity, Visigothic Kingdom.

“Nadie de recta conducta y, sobre todo, si es católico, dude de que son verdaderos los milagros que el muy santo y egregio papa Gregorio, obispo de la ciudad de Roma, inflamado por la gracia del Espíritu Paráclito, hizo públicos con estilo veraz y distinguido en sus libros de *Diálogos*”¹.

Con esta advertencia se inician las *Vidas de los santos Padres de Mérida*², obra anónima –de carácter hagiográfico³– redactada alrede-

¹ VSPE, Praef. = A. MAYA (ed.), *Vitas sanctorum patrum Emeretensium. Corpus Christianorum CXVI*, Turnhout, Brepols, 1992: *Virorum orthodoxorum maximeque catholicorum prorsus uera esse nullus ambigeat miracula, qua sanctissimus egregiusque uates, Romane presul urbis, Gregorius inflammatus paracliti carismate Sipiritus Dialogorum in libris ueridico edidit prenotationis stilo* (...). La traducción al español es de Isabel VELÁZQUEZ (trad.), *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008.

² De acuerdo con los estudios realizados alrededor de esta obra, en la actualidad se reconocen dos redacciones: la primera, anónima, elaborada en la década de 630 –y en la que basamos el presente análisis–; la segunda, modificada por el diácono Paulo, correspondería en cambio a un período posterior situado entre los años 670 y 680.

³ La hagiografía durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media en Hispania ha sido estudiada exhaustivamente por distintos especialistas. Véanse, por ejemplo, los aportes de Santiago CASTELLANOS, *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004; Isabel VELÁZQUEZ, *La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto castellano y leonés de la Lengua, 2007. Como se ha destacado en otras oportunidades, para el caso ibérico disponemos de un corpus hagiográfico considerablemente reducido: además de las *Vidas de los santos Padres de Mérida*, se conocen la *Vita Sancti Aemiliani*, la *Vita Fructuosi*, la *Vita Desiderii* (escrita por el rey Sisebuta) y las obras autobiográficas de Valerio del Bierzo.

dor del año 633, durante el episcopado de Esteban I (633-638). Estas palabras, dotadas de impronta autoritativa, al mismo tiempo que aseguraban la veracidad de ciertos milagros ocurridos en un tiempo anterior, trazaban una directa conexión con el presente, con otro conjunto de portentos, que habían tenido lugar en la ciudad de Mérida, en Hispania, extremo occidental del mundo cristiano. Si una obra había de contar milagros, difícilmente podía eludir la estela gregoriana, ampliamente extendida en el reino visigodo de Toledo durante el siglo VII. Aún más, inscribirse dentro de esta tradición, significaba también definir a Mérida como un *locus* de santidad, es decir, como un espacio privilegiado donde habían ocurrido en un tiempo no muy remoto fenómenos milagrosos, manifestaciones recientes de la voluntad divina.

Aunque los *Diálogos* no hayan sido el principal –ni tampoco el único– modelo literario detrás de las *Vidas*, su presencia anuncia ya desde el comienzo la construcción simbólica de Mérida, una ciudad que vemos florecer especialmente gracias a sus obispos en un entorno de idílica santidad. Italia e Hispania eran de esta forma equiparadas en el plano espiritual como sitios de intervención divina, regiones distinguidas por sus hombres santos y experiencias milagrosas. Sin embargo, como dejará entrever el autor anónimo, no había dentro del contexto ibérico ciudad comparable con Mérida, la ciudad santa por excelencia, una tierra de prodigios que reclamaba para sí un prominente lugar en el podio de la ortodoxia.

Con el propósito de examinar los procesos y mecanismos involucrados en la construcción y consolidación del poder episcopal en época visigoda, este trabajo explora el itinerario de Masona, el último de los santos Padres de Mérida, un itinerario que en su desarrollo advierte y define dimensiones espaciales diversas. Por un lado, configura un espacio propiamente emeritense, conformado por el núcleo interior y los suburbios, y articulado alrededor de la actividad y desplazamiento del obispo. En esta escala urbana, es el recorrido de la distancia intra-extramuros el centro de nuestro análisis, pues en él se sustenta la actualización y consolidación del prestigioso y antiguo vínculo

que unía a la iglesia de Mérida y a su principal representante con la Santa Eulalia y la comunidad en general. En este ámbito, además, se definen auténticos canales de manifestación y visualización del poder episcopal como la fundación, apropiación y disputa de los edificios – de carácter público y religioso –, la ocupación y transformación de los caminos y de las principales vías de comunicación urbana y de acceso a la ciudad. Por otro lado, Masona es impulsado a conocer otros destinos, que representan dentro de su itinerario distintos tipos de espacios extraemeritenses: en primer lugar, el obispo es obligado a presentarse en Toledo ante el rey Leovigildo, abanderado de la doctrina arriana e, inmediatamente después, es condenado al exilio, más específicamente, al confinamiento en un monasterio de ubicación geográfica desconocida.

Un estudio centrado en la trayectoria del obispo nos permitirá advertir, por lo tanto, modos de articular y afirmar el poder episcopal en los que convergen y entran en tensión distintos espacios, actores y modelos de santidad; una trayectoria que –atravesada por los elementos propios de una hagiografía con fines edificantes y ejemplares– funde en Masona la responsabilidad de la vida activa con la perfección de la contemplación. Es nuestro santo Padre emeritense un ejemplo perfecto de la figura del monje-obispo⁴, un hombre que ha recibido educación monástica y posteriormente ha aceptado las obligaciones y vestiduras seculares, asumiendo la difícil tarea de gestionar la iglesia, atender y proteger a la feligresía sin perecer ante las tentaciones mundanas y los vicios materiales. En este sentido, Masona encarna un arquetipo episcopal urbano –su identificación y compromiso con Mérida a lo largo de su itinerario permanecen imperturbables– que se alimenta al mismo tiempo de los valores ascéti-

⁴ Un ejemplo de esta figura en el contexto ibérico es el de Martín de Braga, un monje y abad –originario de Panonia– devenido posteriormente en obispo (556). Conocido principalmente por su labor misionaria en relación a la conversión de los suevos al catolicismo, también se destacó por la fundación de monasterios en la provincia de *Gallaecia*, su participación en los concilios de Braga I (561) y II (572) y la elaboración de diversas obras, entre las cuales sobresale su *De correctione rusticorum*. Otro obispo de Braga con pasado monástico fue Fructuoso, elevado a las funciones episcopales en 656.

cos propios de una vida vinculada al monasterio y la contemplación. Al ser llamado a ocupar la cátedra emeritense, el prelado acepta la responsabilidad que de ella se desprende forjando una relación metonímica con la ciudad y con la santa, su principal protectora. Este vínculo, como estudiaremos a continuación, se construye sobre la base de distintas estrategias, prácticas y desplazamientos que se anclan en determinados espacios, transformando y jerarquizando la trama urbana y rural, configurando ámbitos específicos de identidad y pertenencia, de santidad y devoción.

Emerita: entre la Arqueología y la Hagiografía

La íntima relación entre espacio y poder no representa una novedad. Un nutrido número de investigaciones y disciplinas han incurrido a lo largo de las últimas décadas en este campo de estudio. Especialmente en la historiografía visigoda destacaron las contribuciones enfocadas en el obispo, la ciudad y los lugares de culto, dando lugar a una abundante producción y promoción de novedosas áreas de conocimiento. Aún más, el impulso recibido en disciplinas como la Arqueología urbana⁵ y la Epigrafía dejaron entrever un escenario aún más vasto y complejo a partir del cual nuevos interrogantes, discusiones y desafíos emergieron alrededor del concepto de ciudad⁶, de su desarrollo y evolución durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media⁷.

⁵ Tomando como punto de referencia los debates que tuvieron lugar en la década de 1980 en Italia, Gutiérrez Lloret revisita la ciudad desde una perspectiva arqueológica ponderando el papel de esta disciplina en la exploración del mundo urbano altomedieval. Cf. Sonia GUTIÉRREZ LLORET, “Repensando la ciudad altomedieval desde la Arqueología”, en Flocel SABATÉ y Jesús BRUFAL (eds.), *La ciutat medieval i arqueologia: VI Curs Internacional d’Arqueologia Medieval*, Lérida, Pagès Editors, 2014, pp. 17-41. Para el caso italiano, véase, entre otros, Gian Pietro BROGIOLO y Sauro GELICHI, *La città nell’altomedioevo italiano. Archeologia e storia*, Laterza, Bari-Roma, 1998.

⁶ Un recorrido historiográfico de las principales perspectivas sobre la ciudad y su desarrollo histórico, principalmente entre la Antigüedad y el Medioevo, en GUTIÉRREZ LLORET, “Repensando la ciudad altomedieval”, pp. 17-41.

⁷ Véase, entre muchos otros, Sabine PANZRAM y Laurent CALLEGARIN (eds.), *Entre civitas y madina. El mundo de las ciudades en la Península Ibérica y en el norte de África*

En la actualidad, la revisión del antiguo paradigma que en términos de crisis y decadencia observaba la degradación de la ciudad altoimperial y la emergencia de un medioevo carente de ciudades ha permitido replantear las narrativas y cronologías tradicionales, tan arraigadas en la historiografía precedente. Sin ánimo de encarar en este espacio un repaso exhaustivo de las nuevas investigaciones en la temática, nos limitaremos a mencionar tan solo algunas de las principales directrices que a partir de un renovado examen del mundo urbano en la Antigüedad Tardía y en la Alta Edad Media buscaron desarmar la lógica especular que sentenciaba a la ciudad altomedieval a la eterna comparación con el modelo urbano clásico. Como respuesta a este paradigma, dominante en la segunda mitad del siglo XX, otros enfoques optaron por transformaciones graduales e integradoras que, reconociendo la diversidad y complejidad inherente a los procesos de cambio y continuidad, se animaron a encarar un estudio del período en sí mismo, distanciado de los criterios de urbanismo y monumentalización que habían definido al ideal romano.

Ahora bien, las excavaciones arqueológicas de los últimos cincuenta años, la revalorización de la documentación recabada previamente y la renovación de los enfoques metodológicos y técnicos han contribuido de modo significativo a conocer más en detalle el desarrollo de la trama urbana durante los siglos VII, VIII y IX. Dentro de un amplio abanico de propuestas, las principales líneas de investigación en la actualidad se centran en las transformaciones materiales del paisaje urbano tras la desaparición del Imperio romano en Occidente, en la definición de criterios y características propias de la ciudad medieval, en la emergencia de nuevas formas de organizar el territorio, en el vínculo entre el desarrollo urbano y las transformaciones estatales⁸, y en el papel de las aristocracias civiles, militares

(siglos IV-IX), Madrid, Casa de Velázquez, 2018.

⁸ En este sentido, Olmo Enciso analiza la ciudad en época visigoda en directa conexión con las transformaciones acaecidas en el Estado toledano, reconociendo dos fases bien diferenciadas: en una primera etapa, extendida entre mediados del siglo VI y comienzos del VII, el autor observa un proceso de revitalización urbana en estrecho vínculo con la estructuración

y religiosas en la modificación de la trama urbana en directa conexión con la afirmación y manifestación de su poder. Este último eje ha recibido creciente atención entre los especialistas dedicados al ámbito ibérico, especialmente dentro de las investigaciones arqueológicas, las cuales observaron en un contexto peninsular heterogéneo –atravesado por procesos de monumentalización, pero también de desurbanización y ruralización– la vigencia de la ciudad como centro administrativo y de importancia político-religiosa⁹, vinculado fundamentalmente al desempeño de las élites en la promoción de procesos constructivos, en la jerarquización de espacios y también en la transformación del paisaje cultural¹⁰.

Mérida ofrece en este marco un escenario idóneo para indagar la relación entre espacio, arquitectura y poder. Gracias a una vigorosa actividad arqueológica se han podido identificar en el sitio diversas fases de ocupación del territorio y significativas transformaciones de la

y consolidación del Estado visigodo. Destaca, en este punto, tanto la actividad eclesiástica como la intervención monárquica, por ejemplo, en la fundación de ciudades y en el emprendimiento de proyectos edilicios y reformas urbanísticas. En una segunda fase, en cambio, las ciudades transitarían, según esta perspectiva, un proceso de desestructuración, asociado a la crisis que atraviesan las esferas estatales visigodas en el último tercio de la séptima centuria. Cf. Lauro OLMO ENCISO, “Consideraciones sobre la ciudad en época visigoda”, *Arqueología y Territorio medieval*, 5 (1998), pp. 109-118, doi:10.17561/aytm.v5i0.1545.

⁹ En este sentido, Sonia GUTIÉRREZ LLORET, “Ciudades y conquista. El fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las mudun islámicas del sureste de al-Andalus”, en Patrice CRESSIER y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez - CSIC, 1998, p. 138: “Este vigor se aprecia en el programa regional de fortificación que afecta a las ciudades del noroeste peninsular y en casos concretos como los de Córdoba, Cartagena, Mérida, Ampurias o Recópolis. La fundación *ex novo* de esta última ciudad por el rey visigodo Leovigildo en el año 578 así como su impresionante planeamiento urbano, del que no obstante desconocemos su grado de ejecución, evidencian la importancia simbólica e ideológica que el hecho urbano todavía tenía para el Estado visigodo en una fecha tan avanzada”. Una postura marcadamente optimista acerca de la revitalización de la ciudad tardía en Hispania, en Javier ARCE MARTÍNEZ, “La ciudad en la España tardorromana: ¿continuidad o discontinuidad?”, en *Ciudad y comunidad cívica en Hispania, siglos II y III d.C.*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993, pp. 177-184.

¹⁰ Cf. Isabel SÁNCHEZ RAMOS y Pedro MATEOS CRUZ (eds.), *Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, 2018. En este volumen, los autores compilaron un conjunto de trabajos interdisciplinares que reflejan las perspectivas más recientes sobre la problemática urbana en la Antigüedad tardía, principalmente aquellas que vinculan en sus análisis la arquitectura como fuente de prestigio social, la emergencia de nuevas élites urbanas y la configuración de espacios de poder, formas de representación y transformaciones del paisaje urbano.

topografía urbana desde su fundación en época augustea¹¹ hasta épocas tardoantiguas y medievales¹². En tiempos de Tiberio, por ejemplo, se ubica el alzamiento de un conjunto provincial –compuesto de un foro y del así denominado templo de Diana entre sus principales componentes– y la construcción de edificios asociados al ocio (como el anfiteatro o el circo), la representación y la infraestructura que, en su conjunto, fomentaron la exaltación del culto imperial, dando lugar a una “nueva imagen de la arquitectura pública emeritense”¹³. De acuerdo con Mateos Cruz, esta destacada posición de la ciudad perdura a lo largo de las próximas centurias e incluso se acentúa durante el siglo IV¹⁴, una vez que Mérida es elevada –a partir de la reforma administra-

tiva de Diocleciano¹⁵– al rango de capital de la *diocesis Hispaniarum*¹⁶. Este hecho inaugura un nuevo período de reformas urbanísticas que consistió principalmente en la restauración de edificios públicos, pero también en transformaciones de viviendas privadas y modificaciones en zonas específicas de la ciudad¹⁷. En rigor, como resultado de este conjunto de cambios producidos en la trama urbana y la posterior –progresiva y paulatina– inclusión de edificios cristianos, la ciudad parece alcanzar una nueva fisonomía que se concreta en un nuevo modelo de ciudad¹⁸.

Ahora bien, muchos han sido los estudios que intentaron identificar a través del método arqueológico el panorama urbano y arquitectónico que presentan las *Vidas*. De acuerdo con la obra hagiográfica, Mérida destaca dentro del marco peninsular del siglo VI como sitio de milagros y hombres santos, bastión de la religión católica, pero tam-

¹¹ Sobre la fundación, planificación y monumentalización de la ciudad en época imperial, véase Isabel VELÁZQUEZ, “Mérida: transformación de una ciudad hispanorromana”, en Vicente CRISTÓBAL y Jesús de la VILLA (eds.), *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 159-186.

¹² Una visión diacrónica de la ciudad desde el siglo I al siglo IX, en Miguel ALBA CALZADO, “Secuencias en la transformación de *Augusta Emerita* (siglos I-IX): tres concepciones distintas de ser ciudad”, en Sabine PANZRAM y Laurent CALLEGARIN (eds.), *Entre civitas y madīna*, pp. 51-74. También Velázquez aborda la transformación topográfica de Mérida desde su fundación hasta la época cristiana y sus distintas fases de construcción y restauración edilicia. A lo largo de este proceso paulatino, destaca la autora el avance del cristianismo en la región como factor decisivo en la transformación de la fisonomía urbana emeritense. Cf. VELÁZQUEZ, “Mérida: transformación de una ciudad”, especialmente pp. 175-180.

¹³ Pedro MATEOS CRUZ y Antonio PIZZO, “*Augusta Emerita*. Reflexiones en torno a su arquitectura monumental y urbanismo”, en José BELTRÁN FORTES y Oliva RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ (coord.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, p. 202.

¹⁴ Según Mateos Cruz, esta impronta cultural y social de Mérida se ve reflejada, entre otros indicadores, “... en los florecientes talleres de escultura, pintura y mosaicos que se realizan en ese momento y en la construcción de grandes *domus* suburbanas y *villae* en su territorio que en absoluto reflejan una etapa de crisis”, Pedro MATEOS CRUZ, “*Augusta Emerita*. De capital de la *diocesis Hispaniarum* a sede temporal visigoda”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 25 (2000), p. 492.

¹⁵ Véase, entre otros, Pedro MATEOS CRUZ, “El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)”, *Antigüedad y Cristianismo*, XIV (1997), p. 604. De acuerdo con las excavaciones arqueológicas, la ciudad habría conocido en el siglo IV una importante reforma urbanística basada principalmente en la reconstrucción de edificios de carácter público, como el teatro o el circo, Pedro MATEOS CRUZ, “El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (Siglos IV-VI)”, *Extremadura Arqueológica*, 3 (1992), pp. 57-80. Como señala Arce –y retoma también Mateos Cruz– la presencia del *Vicarius* en *Augusta Emerita*, acompañado por destacamentos militares y altos funcionarios de la administración tardorromana habría representado un freno al proceso de cristianización de la ciudad. En Javier ARCE MARTÍNEZ, “Mérida tardorromana (284-409 d. C.)”, en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia, 1982, pp. 209-226. La arqueología, incluso, señala para ese siglo la existencia de tan solo una catedral (Santa Jerusalén) en el núcleo urbano; recién en la centuria siguiente habría comenzado la construcción de iglesias, basílicas y monasterios, sin que esto signifique una Mérida completamente cristianizada.

¹⁶ Sobre el debate alrededor de la capitalidad de Mérida, Javier ARCE MARTÍNEZ, “¿*Hispalis* o *Emerita*? A propósito de la capital de la *Diocesis Hispaniarum* en el siglo IV d.C.”, *HABIS*, 33 (2002), pp. 501-506.

¹⁷ Alba Calzado sugiere en este punto tomar precauciones, pues las descripciones de Mérida en las fuentes escritas dan la imagen de “una ciudad continuadora de su pasado romano”. Y agrega el autor: “Si bien es cierto que muchos elementos de la Mérida romana se mantienen perfectamente reconocibles, como las calles, los inmuebles residenciales, la muralla, los puentes, etcétera, otros fueron transformados radicalmente (como todo lo concerniente a la arquitectura oficial romana) debido a algunos acontecimientos clave que padece la ciudad en el siglo V y a la coyuntura de crisis resultante en la que conseguirá prosperar la Iglesia”, Miguel ALBA CALZADO, “La participación de la Iglesia en la transformación del escenario urbano. La cristianización y despaganización de Emerita (ss. V-VII)”, en Manuel Martín-Bueno y J. Carlos Sáenz Preciado (eds.), *Modelos edilicios y prototipos en la monumentalización de las ciudades de Hispania*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 85-86.

¹⁸ MATEOS CRUZ, *Augusta Emerita*, p. 498.

bién como centro económico y comercial de importancia. La fuente literaria nos introduce en una exaltación del paisaje urbano emeritense, dotado ya de diversos edificios religiosos –basílicas, monasterios, iglesias– y, por lo tanto, transformado como resultado de la actividad eclesiástica, especialmente a partir del último cuarto del siglo V. La renovación edilicia, la fundación y construcción de nuevos establecimientos se inscriben, por consiguiente, en un proceso de cristianización de la ciudad que advierte el crecimiento económico de su iglesia, consolidado hacia el fin de la sexta centuria, pero también la riqueza y aumento patrimonial de sus más prominentes representantes: los obispos.

Custodiada por la mártir Eulalia, la ciudad emeritense emerge del registro literario y hagiográfico como un escenario urbano colmado de santidad. Y en el centro de esta imagen en la que convergen esplendor urbanístico y virtud religiosa es situado el obispo, distinguido por sus incontables méritos espirituales, valores cristianos y actividad evergética, eclipsando cualquier tipo de autoridad local alternativa, ya sea laica o espiritual¹⁹. Estos elementos que definen una tríada formada por la ciudad –Mérida–, la santa –Eulalia– y la autoridad cívica y espiritual –el obispo– se conjugan en un esquema ideológico que pretende hacer de Mérida la *urbs* cristiana por excelencia en un contexto atravesado por la competencia y rivalidad entre ciudades y sedes episcopales; un contexto en el que no solo Toledo afianzaba cada vez más su posición como sede y capital del reino²⁰, sino que también otros

¹⁹ Acerca del objetivo de las *Vidas* respecto de la figura episcopal emeritense, Sabine PANZRAM, “Eulalia und die Bischöfe von Merida. Von der ‘Handlungsmacht’ einer Heiligen zur Zeit der Westgoten”, en Johannes HAHN y Meinolf VIELBERG (eds.), *Formen und Funktionen von Leitbildern*, 2007, p. 204: “Der anonyme Verfasser habe zum einen die Figur des Bischofs als Zentrum aller Aktivitäten der Stadt zeichnen wollen (...). Zum anderen sei es dem Anonymus wichtig gewesen, die fortdauernde Bedeutung Emeritas, das seit den administrativen Reformen Diokletians den Rang einer Hauptstadt der *diocesis Hispaniarum* innehatte, gegenüber Toledo, der neuen Hauptstadt der Westgoten, in der die Konzilien zusammentraten, zu betonen”.

²⁰ Acerca de Toledo y su encumbramiento como capital regia, Gisela RIPOLL LÓPEZ, “*Sedes regiae* en la Hispania de la Antigüedad tardía”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 25 (2000), pp. 371-401; Gisela RIPOLL LÓPEZ, “Changes in the Topography of Power: from *civitates* to *vrbes regiae* in Hispania”, en Richard CORRADINI, Max DIESENBERGER y Helmut REIMITZ (eds.), *The Construction of Communities in*

núcleos urbanos como *Caesaraugusta* o *Hispalis* sobresalían por su intensa actividad político-cultural en el período²¹, exhibiendo un mapa urbano heterogéneo, con centros regionales que apelaban a diversos recursos para apuntalar su condición dentro del ámbito peninsular. Sin embargo, ninguna de estas ciudades contaba con la protección de una mártir como Eulalia, cuya creciente popularidad había alcanzado los más diversos y lejanos rincones de la cristiandad, consolidando a *Emerita* como un antiguo y célebre foco de cristiandad.

El obispo y su desplazamiento intra-extramuros

El autor anónimo de las *Vidas* no relata exhaustivamente la vida de Masona, a quien le dedica el quinto y último *opusculum*. En cambio, nos presenta allí un recuento de algunos episodios de máxima importancia que, como anticipamos, vinculan la potencia de la mártir con la exaltación de la ciudad y la afirmación del poder episcopal. En esta selección de hechos, los espacios –dentro y fuera del núcleo urbano– adquieren un protagonismo multifacético: desde la representación de lugares de santidad hasta la configuración de escenarios conflictivos, atravesados por las disputas de poder que, en rigor, hendían gran parte del territorio peninsular e involucraban a las principales fuerzas del reino.

the Early Middle Ages, Leiden, Brill, 2003, pp. 123-148; Gisela RIPOLL LÓPEZ e Isabel VELÁZQUEZ, “*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*”, en Gisela RIPOLL, y Josep Maria GURT ESPARRAGUERA (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, pp. 521-578.

²¹ Si bien, como han destacado los especialistas, el contexto de producción de las *Vidas* se vincula principalmente con el ascenso y promoción de Toledo, no es menor la posición alcanzada por *Hispalis*, en la Bética, como importante centro político-cultural dentro del reino visigodo. Recordemos aquí que en el mismo período en que se redactan las *Vidas*, Isidoro de Sevilla ocupaba la silla episcopal de la ciudad, y presidía, en el año 633, el concilio IV de Toledo. Asimismo, eran los obispos de *Hispalis* –y no Mérida– quienes habían tejido un vínculo especial, e incluso personal, con el otrora obispo de Roma, Gregorio I. Finalmente, *Hispalis* al igual que Mérida había sido uno de los escenarios involucrados en la revuelta de Hermenegildo, hijo católico del arriano Leovigildo. Esto revelaría, por lo tanto, un escenario urbano complejo que no se reduce exclusivamente a la rivalidad Mérida-Toledo.

El comienzo del capítulo sitúa al obispo en Mérida, en la provincia de Lusitania, inmediatamente después de suceder a Fidel en la cátedra episcopal. Una apertura repleta de elogios y loas que describen su excelencia espiritual y muestran, desde el inicio, su papel de intermediario entre la santa y la comunidad. Como se advierte en el relato, gracias a la intervención de la santa, Masona había logrado expulsar de la ciudad, y de la provincia entera, las penurias y enfermedades padecidas por el pueblo. El obispo aparece, por lo tanto, como el canal privilegiado de actuación de la mártir –a través de él Eulalia demostraba la especial conexión que la vinculaba a la ciudad y a sus habitantes– y, al mismo tiempo, como responsable de su protección y bienestar.

Ahora bien, como anticipamos, la propuesta de estas páginas consiste principalmente en explorar el movimiento episcopal como parte de los mecanismos fundamentales que intervienen en la afirmación y consolidación de su poder. En este sentido, vemos al obispo desplazarse en forma frecuente entre los espacios intra y extramuros, entre el complejo episcopal intraurbano y los *suburbia* emeritenses, uniendo los múltiples centros que caracterizaban a la *Emerita* cristiana del siglo VI. Recordemos que la basílica de Santa Eulalia, construida en la quinta centuria²², se hallaba ubicada en la periferia, en la región noroccidental de la ciudad, hecho que exigía al prelado emprender un recorrido desde el interior –donde se situaba el palacio episcopal, el baptisterio y la catedral– hacia las zonas suburbanas del exterior, en las cuales se advertía la presencia de distintas basílicas martiriales, además del principal edificio dedicado a Eulalia, ubicado junto a un área cementerial (antiguamente pagana) que, según especialistas, conservaría su uso y función hasta el siglo VII²³.

²² Sobre las excavaciones en la basílica y su evolución cronológica, cf. MATEOS CRUZ, *El culto a Santa Eulalia*, pp. 57-80; MATEOS CRUZ, *La Basílica de Santa Eulalia de Mérida*. De acuerdo con la evidencia arqueológica, Sta. Eulalia conoce dos iglesias. En las *Vidas* se relata la reedificación y restauración del establecimiento en época de Fidel, el predecesor de Masona, en el siglo VI, hecho que situaría su origen en un tiempo anterior, aunque no es posible determinarlo con exactitud. Como destaca también Mateos Cruz, la construcción de este tipo de edificios debe pensarse en relación con la invención y traslación de reliquias, fenómenos que se extienden durante el siglo V en Occidente.

²³ MATEOS CRUZ, *El culto a Santa Eulalia*, pp. 57-80.

En las *Vidas*, Masona es elogiado y destacado por su actividad evergética. A él se le atribuye la fundación y construcción de numerosos monasterios²⁴ y basílicas, y de un hospital o *xenodochium*²⁵, situado extramuros, destinado tanto a la atención y cuidado de enfermos como a la asistencia de peregrinos y viajeros²⁶. En este sentido, la gestión episcopal no solo involucraba la creación de edificios y, por lo tanto, la ampliación y transformación de la topografía cristiana²⁷, sino también la concesión de un importante patrimonio para su funcionamiento y manutención. En otras palabras, el obispo se mostraba ante la comunidad como una autoridad capaz de desplegar un programa edilicio ambicioso y de concentrar e impulsar tareas vinculadas con la asistencia y la protección, afirmando su posición de liderazgo. Es Masona quien organiza espacialmente los suburbios alrededor de la basílica de Santa Eulalia, al erigir edificios consignados a tareas, usos y prácticas específicas, articulando en torno a ellos a los habitantes locales y también a los individuos que llegaban a la región atraídos por la importancia económica o el prestigio espiritual de la ciudad.

La transformación de la trama urbana visibilizaba el poder material de una iglesia en crecimiento y, por lo tanto, digna de ser ubicada entre las más prominentes del reino, así como también la centralidad de

²⁴ Sobre fundaciones monásticas en Hispania, véase Pablo C. DÍAZ, “Las fundaciones monásticas en la península ibérica (siglos VI-VIII)”, en *Monachismo d’Oriente e d’Occidente nell’Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2017, pp. 463-497.

²⁵ Según excavaciones recientes, sabemos que dicho establecimiento fue construido extramuros, a 200 metros de la basílica de Santa Eulalia (MATEOS CRUZ, *El culto a Santa Eulalia*, pp. 57-80). Cabe destacar, sin embargo, que su función y carácter continúan siendo tema de debate entre los especialistas. Otras hipótesis sugieren que en rigor se trataría de una habitación privada, como ha sugerido Arce, o de una residencia próxima a la basílica (edificada también por Masona). Cf. Alexandra CHAVARRÍA, “Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la *Hispania* tardoantigua”, en Desiderio VAQUERIZO (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010, pp. 435-454.

²⁶ VSPE, V, III: *Deinde xinodocium fabricavit magnisque patrimoniis ditavit constitutisque ministris uel medicis peregrinorum et egrotantium husibus deseruire precepit talemque preceptum dedit...* El autor sitúa esta actividad de fundación y construcción de edificios religiosos en el inicio del episcopado de Masona.

²⁷ Ciertamente, la actividad edilicia constituye un aspecto central de la figura de hombre santo que predomina en las *Vidas*. Además de Masona, también es posible observar en el relato la restauración de la basílica de Sta. Eulalia y del atrio derrumbado, ambas iniciativas impulsadas por el obispo Fidel (VSPE, IV, VI).

su principal representante, el único en condiciones de llevar adelante una mutación topográfica de tales magnitudes. Sin embargo, más allá de la riqueza desplegada por Masona, las ocupaciones relacionadas directamente con el mundo material y sus implicancias económicas no lograrían corromper su espíritu caritativo y solidario, atributo nodal de un verdadero servidor de Dios, siempre dispuesto a auxiliar a los más necesitados y asistir a quien solicitara su ayuda y atención. Esta es la imagen de un hombre santo que combina a la perfección esplendor material con virtudes espirituales, administración del patrimonio con distribución de dones, gestión de recursos con contemplación espiritual. Las fuentes literarias tardoantiguas abundan en este aspecto: como destaca Rapp, el papel de benefactor público y representante de la comunidad ante otras autoridades constituía uno de los pilares de la función episcopal, aunque –como se observa en las *Vidas*– no el más determinante. Masona no es descrito como un hombre acaudalado cuya riqueza le habría permitido acceder al episcopado, pero sí como un devoto que una vez llamado a ocupar la cátedra emeritense hace uso del patrimonio de una iglesia que gozaba ya de prosperidad y bonanza económica. En un contexto en el que el manejo de la fortuna y de la propiedad eclesiástica había sido más de una vez motivo de tensión y advertencia en las asambleas conciliares²⁸, Masona era elevado también como modelo de recto comportamiento y del buen uso de las finanzas. Esta conexión con la riqueza llegaba, incluso, a distinguir al obispo de otras figuras, que, aun destacadas por su trayectoria espiritual y comprometidas en actividades similares concernientes al bienestar de la comunidad urbana, no tenían a disposición los recursos suficientes para encarar la construcción de edificios u obras de caridad a gran escala. El obispo se definía en la ciudad: concentraba tareas y actividades diversas, recorría, habitaba y vinculaba espacios,

²⁸ Entre otros ejemplos, véase el canon XIX del concilio IV de Toledo acerca de la ordenación de los obispos. En el mismo sentido, el canon XXXIII condena la avaricia de algunos preladados que arrebatan bienes para su propio beneficio. Sobre la gestión episcopal de los bienes en Hispania, véase María Teresa de JUAN, “La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 10 (1998), pp. 167-180.

se desempeñaba como buen administrador pero también como el más devoto de los fieles.

El autor anónimo, recordemos, estaba interesado en dotar a Mérida de un pasado glorioso destacado por la presencia ininterrumpida de hombres distinguidos, una estrategia que también adoptarían posteriormente otros preladados visigodos como Ildefonso de Toledo en la segunda mitad del siglo VII, al elaborar un catálogo de hombres ilustres con mayor predominancia de obispos toledanos, más específicamente, de obispos que habían sido formados en el monasterio de Agali, ubicado próximo a la capital. Esta cercanía entre centros monásticos y sedes episcopales constituía un fenómeno extendido en la península: así como el establecimiento agaliense abastecía de obispos a la cátedra toledana, también el eulaliense trazaba con Masona un estrecho vínculo con la dignidad episcopal. Esta conexión con el fenómeno monástico, y especialmente con el servicio a la mártir, se advierte también en los primeros capítulos de las *Vidas*, pues allí el autor presenta una serie de relatos que atañen a diversos personajes ligados al cenobio: el primer *opusculum* es dedicado a Augustus –un servidor en el monasterio de Eulalia–, el segundo a un monje de Cauliana (establecimiento cercano a Mérida) y el tercero, al abad Nancto. Este último, proveniente de África, ingresa inicialmente al eulaliense, pero –a raíz de un incidente– decide emprender la vía eremítica. En términos generales, este conjunto de experiencias alude a una realidad dinámica y multifacética que exhibe el vigor de la práctica monástica y eremítica en Hispania, y particularmente en Mérida: la presencia de monasterios dedicados a la veneración de la mártir, la llegada de extranjeros y el despliegue de trayectorias espirituales en solitario²⁹ advertían un

²⁹ Como observa Velázquez, estos episodios revelan “la valoración y estima que la vida cenobítica y eremita despertaban no ya en el autor, sino en general en la hagiografía de la época. Las obras hagiográficas proponen como referentes de emulación y admiración y como hombres santos (*uiri sancti*) protagonistas de las historias, no solo a los obispos o abades, es decir, representantes de las jerarquías tanto eclesiásticas como monásticas, sino también a personajes de rango inferior, incluso de vida sencilla, pero que tienen en común el anhelo de llevar una vida retirada, de ascesis, de aislamiento incluso”, VELÁZQUEZ, *Vidas de los Santos Padres*, p. 22. Sobre eremitismo en Hispania, véase Isabel CORULLÓN, “El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I”, *Tierras de León. Revista de la Diputación Provincial*, 26-63 (1986), pp. 47-62. Especialmente sobre la figura

escenario heterogéneo, un contexto regional de fluida comunicación, circulación y difusión de hábitos, prácticas y tradiciones.

Volvamos ahora al obispo y su movimiento. A lo largo de la obra, Masona recorre la distancia intra-extramuros en diversas ocasiones: para fundar edificios, llevar a cabo obras de caridad y limosna, encabezar procesiones o visitar la iglesia martirial. Este recorrido habilitaba, en primer lugar, la renovación del vínculo con Eulalia, un vínculo que –tal como nos indica el autor de las *Vidas*– se remontaba a un tiempo anterior durante el cual Masona, muchos años antes de ser ordenado obispo, había vivido junto a la basílica. El relato menciona incluso que el futuro prelado había sido “sacado de aquel lugar”³⁰, un hecho que dejaba entrever la antigüedad y la exclusividad de la relación entre el obispo y la mártir, y entre el obispo y el sitio geográfico de su sepulcro. De este modo, afianzaba Masona su papel de intermediario: si bien el culto eulaliense era también celebrado en otras partes de la península, y del mundo cristiano en general³¹, solo el emeritense mantenía una proximidad privilegiada con el lugar específico en donde descansaba su cuerpo. A medida que Mérida se convertía en un sitio de gravitación y circulación, en un importante polo de atracción de peregrinos, devotos y monjes de muy variada procedencia, la vida monástica crecía alrededor de la mártir. Pero si la difusión del culto

afianzaba la condición de *locus* sagrado de la ciudad, también podía contribuir a la emergencia y proliferación de movimientos y formas de veneración al margen de la principal autoridad emeritense. Por lo tanto, la iniciativa episcopal de dotar a Mérida de espacios específicos de culto, alojamiento y asistencia contribuía también a encuadrar y ordenar las prácticas sociales, incluyendo los modos de habitar estos nuevos espacios y de celebrar a la santa local. Es el obispo, en definitiva, la autoridad encargada de impulsar renovadas formas de institucionalización de la vida comunitaria³² que reorganizan el ámbito emeritense y articulan a una población heterogénea en torno a determinados lugares y recintos, y alrededor de actividades y movimientos específicos.

En segundo lugar, el desplazamiento del obispo tomaba forma en desfiles y procesiones, actos en los que afirmaba y desplegaba su poder en ámbitos públicos –edificios, caminos y accesos urbanos– donde participaba activamente la comunidad. Este hecho le permitía forjar y estrechar lazos de lealtad y relaciones de patronazgo con los habitantes, reforzar aquellos vínculos que exaltaban su autoridad personal, pero también organizaban a la población dentro de un paisaje urbano de identidad cristiana y de un marco temporal y espacial regido por la liturgia y la agenda eclesiástica³³. Las transformaciones topográficas impulsadas por el poder eclesiástico durante los siglos V y VI habilitaron, por lo tanto, nuevos espacios de expresión para la comunidad y resignificaron otros en directa conexión con la iglesia y el obispo emeritense.

de Valerio del Bierzo y su entorno”, en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, 2011, pp. 59-83; Céline MARTIN, “Valerius et l’ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VII^e siècle”, en Philippe DEPREUX, François BOUGARD y Régine LE JAN (dirs.), *Compétition et sacré au haut moyen âge: entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 67-84, doi:10.1484/M.HAMA-EB.5.107345.

³⁰ Cf. VSPE, V, III.

³¹ Como nos informa Arce: “... Eulalia had become widely known beyond the frontiers of her native land. The echoes of Prudentius’ verses reached Africa, Gaul, Italy, even the East. Augustine, in Africa, dedicated a sermon to her, converting this fragile girl into a *fortis femina*. Gregory of Tours and Venantius Fortunatus evoke her miracles or her image; in the mosaics of Ravenna, Eulalia takes place next to Agnes; and in the *Synaxarium* in Constantinople a virgin called Eulalia is devoutly referred to in *Tessalonica civitate*”, Javier ARCE MARTÍNEZ, “The City of Mérida (*Emerita*) in the *Vitas Patrum Emeritensium* (VIth Century A.D.)”, en Evangelos CHRYSOS e Ian WOOD (eds.), *East and West: Modes of Communication*, Leiden, Brill, 1999, pp. 2-3.

³² Michel LAUWERS, “Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente Medieval”, *Revista Territórios & Fronteiras*, 7/2 (2014), p. 10, doi:10.22228/rt-fv7i2.344.

³³ Un panorama de la implantación del cristianismo en el campo emeritense, en Isaac SASTRE DE DIEGO, Tomás CORDERO RUIZ y Pedro MATEOS CRUZ, “Territorio y monacato emeritense durante la Antigüedad Tardía”, en Jorge LÓPEZ QUIROGA, Artemio M. MARTÍNEZ TEJERA y Jorge MORÍN DE PABLOS (coord.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. *Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, pp. 141-162.

Espacios en conflicto: la disputa de los edificios

La creación, renovación, mantenimiento y ocupación de edificios constituía sin duda un aspecto más del oficio episcopal. Y en Mérida, como vimos, uno muy importante. En efecto, los principales conflictos narrados en las *Vidas* se desarrollan en –y discurren sobre– los lugares sagrados, las iglesias en general y la basílica de Santa Eulalia en particular, y tienen como protagonistas a los obispos Masona y Sunna, este último de fe arriana, elegido directamente por el rey. Su nombramiento coronaba, de hecho, una infructuosa serie de intentos monárquicos por convencer al emeritense de abrazar el dogma arriano, pues su fama se había extendido de tal manera que sus virtudes y bondades habían llegado hasta la capital. Leovigildo reconocía en Masona a un hombre que, en tanto líder espiritual y cívico, concentraba un enorme poder e incluso las riendas de una de las ciudades más importantes, ricas y esplendorosas de la época. Por lo tanto, este “despiadado” y “cruel” monarca había puesto en marcha un conjunto de estrategias para tejer lazos con *Augusta Emerita*, en particular con su obispo y su mártir. Desde una perspectiva geopolítica, la apuesta regia anhelaba controlar los poderes locales y subsumirlos a una lógica central que buscaba hacer de Toledo el núcleo político y religioso más prominente del reino³⁴. Con esta misión, Leovigildo optó, en primer lugar, por enviar legados a la ciudad, quienes buscaron en vano la conversión de Masona³⁵. En segundo lugar, y ante la negativa episcopal, el rey envió también regalos y ofreció privilegios, igualmente rechazados por el obispo, quien no solo se mantuvo firme en su posición, sino que, además, haciendo uso de la palabra, repudió al mismísimo rey de los godos. Finalmente, llegó el nombramiento de Sunna, cuya primera medida consistió en la usurpación de numerosas basílicas y de sus

privilegios. En las antípodas del católico, Sunna es presentado como un nefasto defensor de la herejía arriana, un hombre siniestro, de aspecto repulsivo y de un talante moral aún más aterrador. Más allá de estas características, indispensables en la construcción de todo contrincante, es la forma en la que este accede a la dignidad episcopal una diferencia fundamental entre ambos: como hábilmente relata el autor, mientras que Masona había sucedido a Fidel gracias al llamado divino, Sunna había sido nombrado por el monarca, evidencia de la frecuente intervención del rey en los asuntos eclesiásticos.

La usurpación de iglesias comprendía dos objetivos principales. Primero, adquirir una buena parte de la riqueza material que solían almacenar estos edificios. Segundo, menoscabar el poder del obispo local. En esta dirección continuaron los pasos de Sunna, al encarar nuevos intentos de usurpación, esta vez dirigidos específicamente a obtener el dominio de la basílica de Sta. Eulalia. La oposición y resistencia de Masona –y del pueblo en su conjunto– llevaron al arriano a apelar nuevamente al monarca. Este, en vez de ofrecer directamente el control de la basílica a su cómplice, programó la celebración en el atrio de la iglesia de un debate público, en el que ambos prelados debían exponer sus respectivas posiciones y fundamentar mediante testimonios bíblicos. Dos obispos, uno católico y el otro arriano, se disputaban el acceso y control del principal centro cultural dedicado a la mártir. Pero la contienda no podía ser librada de cualquier modo ni en cualquier parte. Esta adoptaba la forma de un espectáculo, desplegado ante la comunidad, visible y abierto a todos sus miembros.

Ahora bien, aunque la querrela teológica había de realizarse intramuros, Masona –antes de la confrontación– se dirige nuevamente a la basílica, recorriendo una vez más el camino hacia el sepulcro y lugar de culto de la mártir. Al desplazarse extramuros el obispo renueva y refuerza su antiguo vínculo con Eulalia, permaneciendo acostado junto al altar³⁶. Tras un período de tres días, Masona regresa al núcleo

³⁴ Cf. Roger COLLINS, “Merida and Toledo: 550-585”, en Edward JAMES (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 212 y ss.

³⁵ VSPE, V, IV: *Cuius et poculi letalis austu protinus consilio diabolico armatus, stimulante inuidia, supradicto sanctissimo uiro, legatos intercurrentibus, iterum iterumque mandauit ut, relicta fide catholica, ad Arrianam heresem cum uniuersitate plebis sibi conmisisset diuerteret.*

³⁶ Un caso similar encontramos en el capítulo cuatro, dedicado a los obispos Paulo y Fidel, predecesores de Masona en la silla episcopal emeritense, VSPE, IV, II. El episodio en cuestión

urbano, con renovado espíritu, ingresando *ad atrium, quod est fundatum intra menis ipsius urbis*³⁷. Si bien la presencia de coordenadas temporales y topográficas constituye un elemento esencial dentro de un relato hagiográfico que pretende proyectar en su público atisbos de autenticidad y veracidad, también nos aporta, desde la perspectiva de este análisis, una noción espacial de Mérida, en la que el obispo se desplaza y actúa, se mueve de un lado a otro de los muros y jerarquiza en su recorrido los sitios más prominentes de un paisaje emeritense que exhibe a lo largo del siglo VI un proceso de cristianización en estado avanzado. Vemos, por lo tanto, a Masona desplazarse del interior a los suburbios, de la catedral a la basílica y viceversa. En ese ir y venir, une el conjunto episcopal, residencia de la máxima autoridad eclesiástica, con el lugar de culto y sepulcro de Eulalia, traspasando los límites amurallados y ligando a su persona y dignidad toda la potencia del martirio³⁸. Pero, el control último del lugar de culto iba a disputarse

sitúa a Paulo ante una decisión importante, que podría implicar severas consecuencias para su vida futura. Inmerso en la duda, el prelado se dirige a la basílica de Sta. Eulalia y permanece allí postrado día y noche, ofreciendo su oración a la virgen a fin de obtener el consejo divino. La permanencia en este *locus* sagrado da finalmente el resultado esperado, y una vez obtenido el oráculo, Paulo regresa intramuros, exhibiendo –tal como se muestra en el relato protagonizado por Masona– renovada determinación y confianza.

³⁷ VSPE, V, V. Un estudio sobre las acepciones del término atrio en las VSPE, en Cristina GODOY FERNÁNDEZ y Francisc TUSET, “El atrium en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura de poder?”, *Archivo español de arqueología*, 67/169-170 (1994), pp. 209-222. Los autores concluyen que en el contexto emeritense el vocablo refiere siempre a un edificio cristiano que incluso llega a utilizarse como sinónimo de dignidad episcopal; un “edificio de representación” en el cual se llevan a cabo actividades de carácter áulico tales como reuniones, distribución de alimentos, juicios y audiencias, entre otras. Según los autores: “En el atrium el obispo de Mérida se manifiesta con toda la majestuosidad, no únicamente la ingénita a su dignidad eclesiástica, sino también y –sobre todo– la inherente a su posición como poder civil. De esta manera se traducía arquitectónica y urbanísticamente la asunción y/o usurpación de las atribuciones que en época imperial eran propias del poder político”, *ibid.*, p. 214. Otro episodio situado en el atrio es protagonizado por el obispo Fidel, acompañado de un conjunto de clérigos y feligreses que se habían acercado al recinto para celebrar la misa, VSPE, IV, VI. En el relato, la estructura se derrumba apenas unos instantes después de que el prelado se levantara para guiar a los allí presentes a la iglesia. Es en aquel sitio, por lo tanto, donde se manifiesta el hecho milagroso, pues Fidel –orientando al rebaño hacia el exterior– había logrado mantenerlo ileso ante el ataque de las fuerzas malignas que, sin duda, habían ocasionado semejante desmoronamiento. Gracias al mérito y a la oración, y especialmente a la intervención de la santa Eulalia, el obispo había conseguido asegurar el bienestar de su comunidad al guiar a los fieles fuera del establecimiento, evitando con su movimiento la pérdida de vidas.

³⁸ El culto a los santos en Hispania, especialmente su conexión con la figura del obispo, ha sido estudiado en profundidad por Castellanos. Sus investigaciones abordan

intramuros, ante el pueblo y ante la mirada de los jueces, en un acto público donde ambos obispos medían su conocimiento doctrinal y escriturario, una facultad sin duda esencial del oficio episcopal.

La disputa concluye con el triunfo de Masona, quien tras su esperado éxito retorna a la morada de Eulalia, pero acompañado esta vez por toda la comunidad católica allí presente, ingresando en el recinto y proclamando oraciones de agradecimiento a la virgen. Esta marcha, como una verdadera peregrinación, coronaba la victoria y la presencia del obispo en Mérida, una presencia que se manifestaba en un espectáculo compartido con sus feligreses.

Ya en otra oportunidad el autor de las *Vidas* había narrado un despliegue ritual de características similares, una procesión hacia la iglesia encabezada por Masona en el día de Pascuas. En ella destacaba la asistencia y la participación de la comunidad, especialmente de unos niños vestidos con capas de seda que caminaban delante del obispo “como ante un rey”³⁹ y le rendían homenaje. En este tipo de ceremonias litúrgicas⁴⁰ es posible observar, como destacó Collins⁴¹, la centrali-

principalmente el proceso de capitalización episcopal del culto en la Antigüedad tardía, el control y la difusión de reliquias y su trasfondo social. Entre otros trabajos, véase: Santiago CASTELLANOS, “La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza”, *Studia Historica. Historia antigua*, 12 (1994), pp. 169-177; “Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)”, *POLIS*, 8 (1996), pp. 5-21; “Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania visigoda”, *BROCAR*, 20 (1996), pp. 77-89; *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, La Rioja, Universidad de La Rioja, 2011.

³⁹ VSPE, V, III: *Ita nimirum temporibus eius ditati sunt, ut in diem sacratissimum Pasche, quum ad ecclesiam procederet, plurimi pueri clamides olisericas induentes quorum eo quasi quorum rege incederent et, quod his temporibus nullus poterat, nullus presummebat, huius indumentis amicti ante eum deuitum deferentes obsequium pergerent.*

⁴⁰ También Díaz ha estudiado el uso de los espacios públicos, principalmente de calles y caminos, y la sociabilidad construida en torno a ellos. En este sentido, el autor destaca la importancia de la actividad religiosa, de las procesiones, ceremonias o rituales, pues implican no solo la participación de la comunidad, sino también la cristianización del espacio cívico, Pablo C. DÍAZ, “La rue à Mérida au VI^e siècle: usage sacré et usage profane”, en Alain LEMÉNOREL (ed.), *La rue, lien de sociabilité? Rencontres de la rue*, Ruan, Université de Rouen, 1997, pp. 331-340. De acuerdo con ALBA CALZADO, “La participación de la Iglesia”, p. 87: “... las celebraciones de actos procesionales en la calle que nos cuentan *Las Vidas* indican una cristianización en expansión que conecta la ciudad intramuros y la extramuros por el *decumanus maximus*, es decir, por la avenida menos paganizada. El *cardo maximus* habría perdido todo su boato en el siglo V”.

⁴¹ COLLINS, “Merida and Toledo”, pp. 189-219.

dad del obispo dentro de la comunidad, ordenando la vida individual y colectiva, afianzando las prácticas y costumbres cristianas en la sociedad. Asimismo, la asimilación entre ceremonial regio y episcopal⁴² exaltaba aún más la posición de Masona en Mérida, su consolidación como principal fuerza política y religiosa a nivel local. El poder del obispo se exteriorizaba, actualizando el lazo que lo unía a su comunidad, a la ciudad y sus alrededores. El desplazamiento del obispo, por lo tanto, no siempre era en solitario, sino que en ocasiones acontecía también en compañía del pueblo, en procesiones litúrgicas o celebrativas, que marchaban por las principales iglesias y edificios religiosos de la ciudad, tanto en el núcleo urbano como extramuros, jerarquizando y redefiniendo los espacios de representación.

La multitud aflora en la ciudad, se desplaza junto a la figura episcopal, demostrando hacia ella signos de devoción y lealtad. En otros episodios, esta multitud, incluso, es una multitud de santos que aparece escoltando al obispo Fidel, el antecesor de Masona. Por ejemplo, relata el autor de las *Vidas* que un elenco de santos había sido visto en repetidas ocasiones junto al prelado cantando salmos en el coro de la iglesia, caminando hacia la ciudad o recorriendo edificios religiosos y lugares de culto. Un sirviente, a quien Fidel le había encomendado dirigirse a Caspiana, fue testigo a su retorno de un suceso de estas características. Al regresar a Mérida durante la noche y ver imposibilitado el ingreso a la ciudad, se vio obligado a esperar el día junto a la denominada Puerta del Puente, uno de los principales accesos urbanos. Detenido allí, mientras alimentaba a su caballo, observó un globo de fuego que desde la iglesia de San Fausto, y seguido por una multitud de santos, avanzaba a la basílica de Santa Leucricia⁴³. Una vez atravesado el puente, la comitiva, integrada por Fidel, logró entrar a la ciudad gracias a

⁴² Acerca de esta comparación, véase Michael McCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Según el autor, el ceremonial litúrgico constituye un claro indicio de riqueza y autoridad, al nutrirse directamente de elementos de la tradición tardoimperial.

⁴³ VSPE, IV, VII: *Et ecce subito intempeste noctis eleuans oculos suos uidit eminus glouum igneum ab ecclesia sancti Fausti, que ab urbe fere miliario distat, procedente atque ad basilicam sancte Leucricie peruientem.*

la intercesión divina: las puertas se abrieron dejando ingresar a los santos, mas no así al sirviente, único testigo de tan extraordinario milagro. Asimismo, en otro testimonio, Fidel –acompañado nuevamente por una multitud de santos– había sido observado saliendo de la iglesia de Santa Eulalia y recorriendo basílicas martiriales⁴⁴.

Estos ejemplos, protagonizados por Fidel y también por Masona, exhiben al obispo en movimiento. Recorrer la trama urbana y conectar sitios religiosos y culturales –en compañía o en solitario– constituían, por lo tanto, formas de proyectar y consolidar la autoridad del hombre santo. Asimismo, el despliegue de procesiones acompañadas por la multitud –por el pueblo o por un elenco de santos– afirmaba la presencia episcopal en la ciudad y acrecentaba su liderazgo, al asegurar su función de intermediario entre el cielo y la tierra. De este modo, en el movimiento no solo se contemplaba la santidad del obispo, sino también la de Mérida, pues en el trayecto se reconocía su condición de ciudad cristiana, dotada de espacios y recintos dedicados a la devoción de santos, custodiada por la más célebre mártir, y liderada por ilustres personalidades que conducían multitudes y protagonizaban fenómenos milagrosos.

Fuera de Mérida: Toledo y el exilio

Las tentativas monárquicas de abrir el camino hacia Mérida encontraron la resistencia de su obispo, un hombre cuyo poder se consolidaba a medida que renovaba su conexión con la mártir Eulalia y con la comunidad en general. Como se ha observado en el apartado anterior, estas conexiones se afirmaban en los espacios públicos, en las iglesias y edificios sagrados, y también en los caminos que unían distintos puntos ubicados dentro y fuera de las murallas. Estos sitios emeritenses quedaban entrelazados en la figura episcopal y en su con-

⁴⁴ VSPE, IV, VIII: *Alia quoque uice similiter eum quidam religiosus cum multitudine sanctorum quadam nocte de ecclesia sancte Eolalie egredientem et per basilicas martirum euntem uidit...*

tinuo desplazamiento, un desplazamiento que visibilizaba, reforzaba y creaba autoridad.

Tras vencer en el debate, Masona es obligado a presentarse ante el rey en Toledo. Las falsas acusaciones proferidas por Sunna en su contra habían convencido a Leovigildo de ordenar su inmediata expulsión de la ciudad. Masona, *quasi reus*, es expulsado de Mérida⁴⁵ y su partida provoca un profundo impacto en la comunidad: se acompaña de llantos, lamentos, gritos y gemidos.

Sin embargo, ni el desarraigo ni la distancia perturbaron la fe de Masona. Tampoco los insultos del monarca que buscaban nuevamente convencerlo de inclinarse a su favor. Aún más, el rey pretendía desarticular el principal cimiento del poder episcopal, al exigir la entrega de la túnica de Eulalia, su traslado de Mérida a Toledo, donde –según el monarca– debía ser atesorada debidamente. Ni las amenazas de Leovigildo, impulsadas por el furor de su locura, ni los legados enviados a la ciudad con la expresa misión de buscar en los tesoros de la basílica y de la iglesia de Santa Jerusalén, tuvieron éxito. Pues, Masona, habiendo sujetado la prenda alrededor de su cuerpo, consiguió –gracias a la intervención de Eulalia en el recinto– mantenerla oculta ante los ojos del rey.

Este episodio advierte distintas facetas: en primer lugar, la posesión de reliquias como mecanismo de construcción de poder. La necesidad de Leovigildo de trasladar la túnica de Eulalia a Toledo estaba estrechamente vinculada con hacer de esta ciudad un centro religioso de prestigio, digno de resaltar dentro del mapa urbano peninsular. Una verdadera *urbs regia* no podía carecer de patronos celestes, protectores espirituales de la ciudad, y del reino entero. También el comportamiento de Masona se orientaba en esa dirección, pues proteger la prenda significaba, por un lado, resguardar la condición de Mérida como principal *locus* sagrado ligado al culto eulaliense y, por otro, reafirmar su papel de intermediario. En Mérida se encontraba

su sepulcro y su más valiosa pertenencia; en Mérida la comunidad experimentaba una cercanía con lo divino difícilmente equiparable en otras regiones o ciudades del reino⁴⁶. La presencia de reliquias y de santos protectores, por lo tanto, constituía un rasgo característico de un modelo de ciudad cristiana, que encontraba en Mérida su realización y concreción, un arquetipo urbano al que Toledo no podía más que aspirar. Durante la séptima centuria, y con el fin de apuntalar la posición y preeminencia de la capital dentro del contexto ibérico, se incorpora y expande en Toledo el culto a Santa Leocadia⁴⁷, un proceso que incluye la reconstrucción en el año 618 de una basílica dedicada a su veneración –por encargo del rey Sisebuto– la cual se convertiría en el curso del siglo VII en sede de importantes asambleas conciliares. En segundo lugar, el enfrentamiento era parte de un fenómeno más amplio vinculado con las relaciones que entrelazaban al poder central con los poderes locales. Como destacaron Díaz⁴⁸ y Valverde⁴⁹, entre muchos otros, el principal interés de Leovigildo había sido lograr la unificación política y territorial del reino visigodo, una empresa que exigía la puesta en marcha de estrategias de diverso carácter. Distintas incursiones militares habían extendido los límites y fortalecido el perímetro del reino de Toledo; y, en este contexto, las ciudades se desempeñaron como valiosos puntos de conexión y articulación entre la monarquía y las distintas regiones que, dotadas de habitantes y recursos heterogéneos, integraban la amplia red peninsular. En este trasfondo, también el expediente religioso adquiriría una relevancia

⁴⁶ Sobre el papel social de las reliquias y la capitalización episcopal de *loca sacra*, véase CASTELLANOS, *Las reliquias de santos y su papel social*, pp. 5-21.

⁴⁷ Como destacó Díaz y Díaz, la expansión del culto a Leocadia –la construcción litúrgica de su condición como mártir o *confessor*– no puede pensarse ajena al papel dominante que ocuparía Toledo dentro del contexto peninsular. En esta línea, la promoción de su culto y veneración se enmarca, por lo tanto, en el proceso de consolidación de Toledo como *urbs regia*, comenzado por Leovigildo en la centuria anterior. Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, “Cuestiones en torno al culto de Santa Leocadia”, en Jane CONNOLLY, Alan DEYERMOND y Brian DUTTON (eds.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 47-54.

⁴⁸ Pablo C. DÍAZ, “Rey y poder en la monarquía visigoda”, *IBERIA*, 1 (1998), pp. 175-195.

⁴⁹ María R. VALVERDE, “Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino”, *IBERIA*, 2 (1999), pp. 123-132.

⁴⁵ VSPE, V, VI: *Hinc quum subito sanctissimus uir Masona episcopus e gremio raptus ecclesie sancte tolleretur et indemnis quasi reus ad exilium duceretur...*

particular como forma de aglutinar a una población diversa, es decir, como elemento de cohesión e identidad. Por consiguiente, tener de su lado al gran obispo emeritense habría sin duda contribuido al objetivo de unidad proyectado desde Toledo. En tercer lugar, Toledo, la *urbs regia* y capital del reino visigodo, bajo las órdenes de un rey arriano, encarna en el relato hagiográfico la antítesis de Mérida, la implacable defensora de la verdadera fe.

Ahora bien, la disputa con el monarca, la resistencia y la tenacidad de permanecer en la fe católica, condujeron a Masona a su próximo destino: el exilio. Como adelantamos, la obra no especifica un sitio geográfico concreto; en cambio, se limita a mencionar una tierra lejana donde el obispo emeritense, acompañado de tres sirvientes, es confinado en un monasterio. El cenobio era sin duda sinónimo de meditación y reflexión, pero también de penitencia y encierro forzado. La reclusión de eclesiásticos y laicos en establecimientos monásticos era una práctica acostumbrada en la época⁵⁰, como han señalado, entre otros, Vallejo⁵¹ y Velázquez⁵². De acuerdo con Vallejo, incluso, el recinto en cuestión parece encontrarse dentro de los límites del reino y adscribir a la misma tendencia doctrinal que el condenado⁵³. Podemos pensar que el objetivo de Leovigildo había sido, más que obligar a Masona a abandonar su fe⁵⁴, alejarlo de Mérida y del juego político: apro-

vechar su ausencia para afianzar allí su dominio. Recordemos una vez más que, como señala Valverde⁵⁵, la ciudad había sido uno de los núcleos centrales en el contexto de la rebelión del católico Hermenegildo –un acontecimiento que el autor anónimo deliberadamente excluye de su relato⁵⁶– y el control de la misma significaba para Toledo una victoria en el camino hacia la consolidación de la unidad del reino. Este interés en afirmar el control sobre la ciudad se visibilizaba también en el nombramiento de un nuevo obispo en la silla emeritense, una estrategia monárquica que reconocía el poder de la figura episcopal en el ámbito local, su importancia como líder cívico y religioso, y también como administrador de los recursos económicos tanto urbanos como específicamente eclesiásticos.

En el exilio Masona permanece alrededor de tres años. Este período en la vida del santo es calificado de “obsequio” y el viaje, de “inmensa felicidad”. Una vez más, en las *Vidas* se reflejaba una realidad dinámica atravesada por el desarrollo creciente del monacato y de la peregrinación. En este contexto, el monasterio representaba el lugar por excelencia dedicado a la contemplación de las verdades celestes, signo del abandono del mundo y del retiro espiritual. Allí, Masona continuaba las buenas obras que habían caracterizado su comportamiento en Mé-

⁵⁰ La extensión de esta práctica puede verse reflejada, por ejemplo, en las actas conciliares. Véase, a modo ilustrativo, los cánones XXIV, XXIX y XLV del concilio IV de Toledo.

⁵¹ Vallejo estudia la aplicación de este tipo de castigos durante los reinados de Leovigildo y Recaredo y sugiere que en la monarquía arriana la mayoría de los confinamientos en monasterios estuvieron vinculados con la rebelión de Hermenegildo y su contexto más inmediato, en Margarita VALLEJO GIRVÉS, “Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo”, *Hispania Sacra*, 55 (2003), pp. 35-47. Véase también para el caso bizantino: Margarita VALLEJO GIRVÉS, “Obispos exiliados y confinados en monasterios en época protobizantina”, *Antigüedad y Cristianismo*, XXI (2004), pp. 511-523.

⁵² Cf. VELÁZQUEZ, *Vidas de los Santos Padres de Mérida*.

⁵³ De acuerdo con Vallejo, con la decisión de trasladar a Masona a un monasterio dentro de los límites del reino visigodo, Leovigildo buscaba impedir que este intentara recurrir a poderes políticos externos, como los reinos merovingios o Constantinopla. En cuanto al carácter doctrinal del cenobio, la autora advierte la ausencia de documentación respecto de un monacato arriano en la Hispania del siglo VI y, por lo tanto, insiste en la dificultad a la hora de ofrecer más datos en relación con dicho establecimiento. VALLEJO GIRVÉS, *Los exilios de católicos y arrianos*, p. 39.

⁵⁴ Cf. VALVERDE, “Leovigildo”, p. 132. La autora afirma que en las medidas tomadas por Leovigildo subyacen más que intereses religiosos, razones de índole política vinculadas con

la unificación de la población y la consolidación de la autoridad regia. En el mismo sentido, se expresa Castellanos: “The political action of the king Leovigild was expansive, strong, and ambitious, and he tried to secure the foundations for a state which had been not firm since its confinement to Spain after the defeat by the Franks at the battle of Vouillé (507). In this context, Mérida was an important town he had to control. Its church had great wealth which might have provided significant resources, had it not also had in Masona a bold and independent-minded spiritual and social leader”, Santiago CASTELLANOS, “The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen”, *Journal of Early Christian Studies*, 11-3 (2003), p. 402, doi:10.1353/earl.2003.0041. En cambio, otra postura en Juan Ignacio ALONSO CAMPOS, “Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo”, *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986), p. 154: “Las convulsiones que salpican los reinados de Leovigildo y Recaredo son auténticas luchas religiosas, lo cual es una novedad en el Reino Visigodo”.

⁵⁵ VALVERDE, “Leovigildo”.

⁵⁶ Según Castellanos, este gesto del autor de omitir la rebelión de Hermenegildo –y principalmente de evitar transmitir una exaltación de su figura como adalid del catolicismo– obedece a la necesidad de reconstruir el pasado visigodo de forma lineal y continua en el marco de la oficialización del credo niceno en el ámbito ibérico en 589. Al evitar el tema, el objetivo de destacados eclesiásticos como Juan de Biclario y Leandro de Sevilla, por ejemplo, apuntaba principalmente a celebrar la unidad del reino bajo la autoridad del rey Recaredo (hermano de Hermenegildo). En CASTELLANOS, *The Significance of Social Unanimity*.

rida, asistiendo a los más necesitados con impertérrito compromiso e incorruptibilidad de espíritu. Alejado de la ciudad, de las riquezas y de las obligaciones mundanas vinculadas a la administración de la sede episcopal, el emeritense encontraba en el exilio un sitio propicio para dedicarse enteramente al cultivo de las virtudes, a la reflexión y a la divinidad. Lejos de representar un castigo, el exilio aparecía en la vida del obispo como una oportunidad de perfección espiritual, una etapa necesaria de su periplo y de la construcción de su santidad. Con todo, esta etapa es transitoria y pronto la obra revela el carácter circular de un itinerario que conduce a Masona nuevamente a la ciudad: de Mérida a Toledo, de Toledo al exilio y del exilio, una vez más, retornará el obispo a Mérida. Una aparición de la mártir en el altar del monasterio le recuerda su inquebrantable conexión con el núcleo urbano emeritense. Con breves palabras, Eulalia solicitaba su regreso y la demostración de su obediencia⁵⁷. La visión, aunque recibida con gran satisfacción, implicaba para Masona abandonar la tranquilidad del exilio y sumergirse nuevamente en los peligros que imponía la vida en el siglo⁵⁸. Acudir al llamado de Eulalia era una prueba más en su *peregrinatio* hacia la santidad, puesto que en nombre de Mérida y de su santa patrona asumía afrontar una vez más las consecuencias del mundo secular, sus peligros y tentaciones, sus amenazas y vicios. Emanaba del obispo un equilibrio perfecto entre la acción y la contemplación, un ejemplo de santidad donde los límites entre la ciudad y el desierto se confundían y la vida en el monasterio, cada vez más diseminada a lo largo y a lo ancho de la península, se tornaba una parte esencial de su trayectoria episcopal. Esta trayectoria, a su vez, comenzaba y terminaba en Mérida. Impulsado por terceros, Masona había recorrido un extenso camino que lo había conducido primero a Toledo, donde había tenido que comparecer ante el rey, y posteriormente al exilio como resultado de la condena regia. Eulalia, por su parte, reclamó su vuelta

⁵⁷ VSPE, V, VIII: *Deinde ayt ad eum: "Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens ciuitatem pristinum mici debeas exhibere seruitium"*.

⁵⁸ *Ibid.*

y exigió al monarca mediante azotes y amenazas la devolución de su servidor. Masona acepta sin confrontación su destino; la obediencia y la humildad son virtudes rectoras de su comportamiento y de un itinerario concebido como parte de un plan superior, diseñado por la divinidad. Asimismo, tanto la partida como el regreso a la ciudad representan en la obra verdaderas ceremonias, donde la comunidad adopta un papel protagónico en el escenario urbano, manifestando su lealtad y fidelidad en las principales vías y accesos a la ciudad. El retorno a Mérida coincide, además, con la huida de Nepopis, el obispo que por decisión regia había ocupado el vacío en la cátedra episcopal. Masona era recibido por un gran cortejo y su llegada, celebrada por la multitud. En las antípodas, Nepopis, quien, además, había optado por escapar de noche, a escondidas, llevándose las riquezas en carros abarrotados, es expulsado por el clero y el pueblo, escoltado por unos pocos. Este juego de contrastes inaugura la vuelta de Masona a Mérida, reafirmando una vez más su posición y su identidad con la ciudad, con la santa, con la comunidad.

Conclusiones

La Vida de Masona es construida sobre la base de movimientos, centrados principalmente en el obispo, la figura central del mundo urbano tardoantiguo. Estos desplazamientos articulan distintos niveles –el interior de la ciudad, los suburbios, otras ciudades y regiones– y reflejan la movilidad y el dinamismo característicos de los siglos VI y VII. El obispo recorre iglesias, basílicas y monasterios, intra y extramuros, construye edificios religiosos y de asistencia, encabeza procesiones, despliega un ceremonial litúrgico que viste a los distintos espacios urbanos de cristiandad, más específicamente, de autoridad cristiana. Una autoridad que se consolida, como vimos, a medida que se afirma el vínculo con Eulalia, con sus reliquias y también con su sepulcro. La conexión con Mérida, en particular con la basílica, es exclusiva del hombre santo emeritense.

Ahora bien, al mismo tiempo que el obispo asegura su proximidad a la santa –mediante desplazamientos a la basílica, encabezamiento de procesiones, construcción de edificios cercanos que apuntalan el acceso de peregrinos al lugar de culto y protección de su principal reliquia– afirma también su lazo con la comunidad, una comunidad que aparece en reiteradas ocasiones acompañando y mostrando signos de lealtad en los espacios públicos: participan activamente de las procesiones, lloran su partida y escoltan su regreso a la ciudad tras su prolongada ausencia.

Masona es, por lo tanto, un hombre de Mérida. Comprometido con las necesidades de sus habitantes –a los que ofrece cuidado y protección, y entre quienes distribuye cuantiosos regalos y riquezas de su iglesia–, el obispo regresa luego de su estadía en el exilio a la ciudad para coronar un periplo que lo había conducido, al margen de su voluntad mas sin oponer resistencia, a la *urbs regia* y al confinamiento monástico. Su permanencia en el monasterio, como hemos apuntado, había significado una etapa enriquecedora a nivel espiritual durante la cual Masona se dedicó de lleno a la contemplación y a las buenas obras, alejado de las obligaciones ligadas a la administración y la gestión de la sede episcopal. Este episodio, por lo tanto, contribuye a hacer de Masona un verdadero hombre santo, en cuyo itinerario –como también en muchas otras trayectorias del período– es posible observar la convergencia de la tradición monástica, la actividad episcopal y la movilidad religiosa.

Esta indiscutible figura de liderazgo y autoridad se inscribe, entonces, dentro de un marco eclesial específico, el de la iglesia de Mérida, en un contexto en el que proliferan en territorio peninsular diversas formas de vincularse con lo divino. En otro nivel de análisis, sin embargo, las *Vidas* se insertan en un marco de competencia episcopal, en un entorno de rivalidades urbanas que se disputan las posiciones de primacía y poder en el interior del reino, la titularidad de santos y la influencia y control sobre los lugares sagrados. Ante los contemporáneos del autor anónimo, Masona debía ser visto como

héroe en la lucha contra la herejía, como modelo de recta conducta y como intermediario único de la potencia divina de Eulalia, la mártir más célebre de Hispania.