

«Aiebat... se de hispaniis adventare». a propósito de un curioso episodio, transmitido por Gregorio de Tours en sus *Libri historiarum decem* (lh ix, 6)

José E. Martínez Tur
Universidad Complutense de Madrid

La mayoría de las numerosas digresiones biográficas que salpican el relato del obispo turonense en sus *Diez libros de historias* están dedicadas, sobre todo, a personajes vinculados con el mundo político o pertenecientes a la vida eclesiástica y ascética: reyes, príncipes y princesas, miembros de la nobleza, funcionarios, embajadores, obispos, monjes... Sin embargo, no faltan las noticias consagradas a individuos más humildes, a los que casi nunca se presta atención en otros textos de la misma época, y cuya presencia en las *Historias* gregorianas contribuye a incrementar considerablemente el valor de éstas como fuente histórica: judíos, esclavos, pitonisas, mercaderes y toda suerte de personajes marginales, que también encuentran cabida en ese vasto fresco del siglo VI trazado con mano maestra por Gregorio de Tours.

A tres de esos “parias” dedicó el aristocrático obispo turonense sendos capítulos de sus *Libri historiarum*¹. Fueron hombres carismáticos y nada comunes, pese a su origen humilde, pues propiciaron la formación de corrientes mesiánicas populares que consiguieron aglutinar en torno a ellos a una respetable cantidad de seguidores². Gregorio los denomina *pseudochristi* y *pseudoprophetae*, y aunque no sigue un orden cronológico estricto al hablar de ellos, su relato nos deja entrever que en la Galia merovingia del siglo VI —y por las razones que luego explicaremos— se fue produciendo «une progression inexorable de ces mouvements dans le temps» (Rouche, 1979: 411).

En la presente comunicación, y al hilo del relato gregoriano, vamos a fijar nuestra atención en las andanzas de uno de ellos —cuyo nombre ignoramos, pero del

¹ Vid. *LHIX*, 6 y X, 25 (pp. 417-420 y 517-519, respectivamente).

² Un buen estudio sobre las mismas —aunque poco útil para el Premedioevo— se lo debemos a Cohn, 1997. Analiza uno de los tres episodios aquí tratados en pp. 39-41.

que se dice que provenía de *Hispania*—, con el objeto de situarlas en su contexto histórico concreto y de plantear algunas hipótesis acerca de su condición personal.

El testimonio, que sepamos, no ha sido objeto de ningún trabajo específico, aunque ciertamente ha llamado la atención de algunos especialistas, que se han referido a él, con mayor o menor detalle, dentro de sus artículos o monografías³. Por eso mismo, en la presente comunicación deseamos centrarnos exclusivamente en una serie de aspectos que dichos autores no han considerado en sus respectivas aportaciones. Con ello, esperamos poder ofrecer alguna idea novedosa que contribuya a la mejor comprensión de tan interesante episodio o, al menos, a valorarlo a partir de nuevas perspectivas.

* * *

De los tres movimientos mesiánicos populares descritos por Gregorio de Tours, el que ofreció un mayor grado de transgresión política y socioeconómica fue el más tardío de ellos⁴. Tuvo como protagonista a cierto campesino originario del Berry que, en 591, sembró el desorden en diferentes lugares de la Galia. Tras sufrir una suerte de metamorfosis espiritual, se vistió de pieles, dijo haber adquirido poderes adivinatorios y declaró sin tapujos ser Cristo. Además, había tomado como compañera a una mujer, supuesta hermana, a la que hacía llamar María, y con la que oraba e impartía plegarias sobre el creciente número de personas que se acercaban a ellos. Lo cierto es que consiguieron ganarse la voluntad de una gran cantidad de personas, *et non solum rusticiores, verum etiam sacerdotes ecclesiastici*. Los resultados fueron impresionantes: *Sequebantur... eum amplius tria milia populi*, sentencia Gregorio.

No tardó nuestro protagonista en darle una orientación violenta a su particular proyecto mesiánico, al convertir a sus seguidores en una banda armada. Ello le permitió establecer un programa forzoso de “redistribución” de las riquezas —robando a quienes se encontraba en su camino y repartiendo el producto del botín entre los más

³ El estudio más completo que conocemos se debe a Caterina Lavarra (Lavarra, 1994), libro que recopila y amplía dos artículos precedentes, del que nos interesa el primero (Lavarra, 1982). El análisis del episodio aquí estudiado puede leerse en las pp. 52-57 del libro y 36-43 del artículo. Vid., también, Rouche, 1979: 409-410 y Boesch Gajano, 1977: 83-85, por las implicaciones que tiene para el tema que estudia en su artículo.

⁴ Vid. *LH X*, 25 (pp. 517-519). Análisis del episodio en Boesch Gajano, 1979: 86-87; Rouche, 1979: 410-411; Lavarra, 1982: 24-34 y Lavarra, 1994: 41-50.

necesitados— y dirigir sus iras contra los habitantes de las ciudades, incluido el episcopado, a los que amenazaba de muerte para que le adorasen. Lo cierto es que habiendo llegado a la villa de Le Puy, el “cristo” del Berry y su ejército de campesinos acamparon junto a unas basílicas cercanas y se dispusieron para ofrecer batalla al obispo Aurelio. Con el objeto de anunciar su presencia, nuestro personaje envió *homines nudo corpore saltantes adque ludentes*, que dejaron estupefacto al prelado⁵. Éste respondió a tan curiosa embajada enviando a un grupo de enérgicos ciudadanos que, cuando estuvieron frente al mesías, lo capturaron por medio de una artimaña y luego lo descuartizaron. «Y así, sentencia Gregorio, fue muerto este Cristo, que más bien debería haberse llamado Anticristo, y todos los que estaban con él se dispersaron». En cuanto a María, como fue torturada terminó confesando que las portentosas cualidades de su compañero habían sido *phantasmata... ac praestigias*. Por el contrario, quienes les habían seguido *numquam ad sensum integrum sunt reversi*, sino que continuaron creyendo que aquél había sido verdaderamente Cristo y que ella participó de esa divinidad.

Cuatro años antes de estos hechos, en 587, un individuo llamado Desiderio — que decía proceder de la ciudad de Burdeos— llegó a Tours⁶. Tenía delirios de grandeza y aseguraba estar investido de poderes taumátúrgicos. Se jactaba, asimismo, de utilizar unos mensajeros que le ponían en contacto con San Pedro y San Pablo, y reconocía que era inferior en virtudes a Martín de Tours, pero superior a los apóstoles. Iba vestido con un capuchón y una túnica de pieles de cabra (*habebat... cucullam ac tunicam de pilis caprarum*), y demostraba ser un riguroso asceta, pues se abstenía públicamente de tomar cualquier tipo de comida o bebida. Además, al igual que el “cristo” del Berry, Desiderio también poseía dotes adivinatorias, ya que era capaz de poner en evidencia a quien le ultrajaba cuando él no estaba delante diciéndole: «Has hablado sobre mí de tal o cual manera, y ello es algo indigno de mi santidad». Aprovechando que Gregorio se había ausentado de la ciudad, comenzó a aplicar su particular terapia curativa sobre los ciegos y tullidos que acudían a él. Mas, como no podía ser de otro modo, los resultados iban a ser desastrosos y terribles, pues Desiderio carecía del auxilio divino y *errore*

⁵ Análisis detallado de este episodio, destacando su raíz claramente pagana, en Lavarra, 1982: 32-34 y Lavarra, 1994: 48-50. Sobre el horror que este tipo de manifestaciones y otras similares producían en los mentores de la cultura eclesiástica *savante*, y sobre las condenas lanzadas contra ellas, cf. Giordano, 1983: 103-106.

⁶ Vid. Greg. Tur., *LH IX*, 6 (pp. 417-418). Rouche, 1979: 410; Lavarra, 1982: 34-36 y Lavarra, 1994: 50-52.

nigromantiae artis fuisse inbutum; de manera que la mayoría de sus pacientes salieron malparados, cuando no muertos. Finalmente, este falso mesías iba a desaparecer con la misma rapidez con que había surgido, pues resultó que bajo su apariencia pública de asceta consumado, cuando estaba a solas se atiborraba de comida y bebida, hasta el punto de «*que el criado que le servía no daba abasto para proporcionarle todo lo que pedía*». Descubierta y hecho público su engaño, Desiderio —que debió perder el carisma taumatúrgico ante quienes habían sido sus seguidores— fue expulsado del *territorium* de la ciudad.

El último episodio es el que más nos interesa, y está protagonizado por un individuo al que, desde ahora y por comodidad, denominaremos “predicador hispano”. En esta ocasión, para no dejarnos nada en el tintero y evitar engorrosas perífrasis, transcribiremos la traducción completa del texto.

Dice Gregorio que en el año 580 llegó a Tours un gran impostor (*valde seductor*)

«que embaucó a muchos con sus engaños. Éste iba vestido con una túnica sin mangas (*colobium*), cubierto con un fino manto de lino (*sindon*) y llevaba una cruz de la que colgaban unas ampollitas que, según él, contenían santo óleo. Decía que venía de *Hispania* y que exhibía reliquias de los muy bienaventurados mártires Vicente el diácono y Félix el mártir. Como ya era por la tarde cuando llegó a la basílica de San Martín de Tours, y nosotros estábamos sentados a la mesa para cenar, envió una orden diciendo: “Que se vayan a buscar las santas reliquias”. A lo que nosotros le respondimos, porque la hora ya estaba muy avanzada: “Que las bienaventuradas reliquias sean depositadas en el altar, hasta que mañana vayamos a recogerlas”. Pero este hombre, levantándose antes del amanecer y sin esperarnos, vino con su cruz y se presentó en nuestra celda. Estupefacto y asombrándome de su descortesía, le pregunté qué deseaba decirme. Él respondió casi con soberbia y con una voz orgullosa: “Deberías habernos proporcionado”, dijo, “una mejor acogida. Pero yo haré llegar esto a los regios oídos de Chilperico; él vengará, en efecto, el desprecio que se me ha hecho”. Y entrando en el oratorio dándome de lado, entonó el primer versículo, después el segundo y el tercero; él comenzó la oración y él la concluyó; luego, levantando de nuevo su cruz, se fue. Por lo demás, su modo de expresarse era zafío (*sermo rusticus*), su lenguaje del todo malsonante y obsceno y nada razonable provenía de su conversación. Él fue hasta París. En estos días se celebraban rogativas públicas, como suele hacerse en el santo día de la Ascensión del Señor⁷. Ocurrió entonces que, mientras el obispo Ragnemodo iba en procesión con su pueblo y recorría los lugares santos, este hombre llegó con su cruz —exhibiéndose ante el pueblo con un traje extravagante (*inusitato... indumento*) y acompañado de prostitutas y de mujeres vulgares (*adiunctis publicanis ac rusticis mulieribus*)—, constituyó su propio cortejo, e intentó hacer lo mismo con la muchedumbre que le acompañaba: recorrer los santos lugares. Viendo esto el obispo, envió a su archidiácono para que le dijera: “Si exhibes reliquias de los santos deposítalas un instante en la basílica y celebra con nosotros los días sagrados. Cuando termine la ceremonia podrás seguir tu camino”. Pero él, despreciando lo que le decía el archidiácono, comenzó a hostigar al obispo con injurias y maldiciones. Éste (*sacerdos*), comprendiendo entonces que se trataba de un impostor (*seductor*), ordenó que le

⁷ Que en el año 580 se celebró el 30 de mayo (cf. Krusch, 1937-1951: p. 418, n. 4). Como sabemos que en la Galia las rogativas pascales se realizaban tres días antes de dicha festividad (Martimot, 1992: 817-818 y 947), podemos deducir que nuestro personaje apareció por París entre los días 27 y 29 de mayo (cf. Krusch, *loc. cit.*).

encerraran en una celda. Tras examinar todo lo que llevaba consigo, descubrió una gran bolsa llena de raíces de diversas hierbas; también tenía allí dientes de topo, huesos de ratón, así como uñas y grasa de oso. Considerando [Ragnemodo] que eran objetos de maleficio, ordenó que todos fueran arrojados al río y, arrebatándole al hombre la cruz, mandó que le expulsaran del territorio de la ciudad de París. Pero él, fabricándose de nuevo otra cruz, reemprendió lo que había hecho antes; capturado por el archidiácono y cargado de cadenas fue encarcelado. Por esos mismos días yo había ido a París y tenía mi alojamiento en la basílica del bienaventurado mártir Julián. Pues bien, a la noche siguiente, habiendo escapado de su prisión con las mismas cadenas que le tenían sujeto, este miserable corrió a la mencionada basílica de San Julián, se arrojó sobre el pavimento y, fatigado por el sueño y el vino, se durmió en el lugar en el que yo solía ponerme. Nosotros, ignorando el hecho, nos levantamos a medianoche para ofrecer nuestra acción de gracias al Señor y nos lo encontramos durmiendo. Se desprendía de él una hediondez tal que aquel olor superaba todos los hedores de todas las cloacas y letrinas. En cuanto a nosotros, ni siquiera pudimos entrar en la basílica a causa de este olor. Sin embargo, uno de los clérigos se aproximó tapándose las narices, e intentó despertarlo sin conseguirlo, pues hasta ese punto estaba empapado en vino el miserable. Entonces se acercaron cuatro clérigos que le levantaron en brazos y le arrojaron en un rincón de la basílica. Luego, tomando agua, lavaron el pavimento, asperjaron hierbas aromáticas y, de este modo, pudimos entrar para cumplir con el oficio. Con todo, en ningún momento fue despertado por nuestros cánticos, hasta el instante en que, devuelto el día a la tierra, los rayos del sol se elevaron bastante alto. Después de obtener el perdón para él, se lo devolví al obispo (*sacerdos*). Ahora bien, como los obispos se habían reunido en la ciudad de París, en el curso de la comida narramos estos acontecimientos y ordenamos al hombre que se presentara para ser castigado. Cuando estuvo de pie ante nosotros, Amelio, obispo de la ciudad de Bigorre (*Amelius Beorretanae urbis episcopis*), levantando los ojos, reconoció que era un siervo suyo (*suus famulus*) que se le había fugado (*per fugam dilapsus*); y así, después de perdonarle y de haberle readmitido, lo llevó consigo a su país. Hubo, en efecto, muchos que, entregándose a semejantes imposturas, no dejaron de inducir al pueblo rústico al error. Pienso que es de ellos de quien habla el Señor en el Evangelio [*Mt 24, 24*] cuando dice que se levantarán al final de los tiempos pseudocristos y pseudoprofetas, quienes, haciendo milagros y prodigios, inducirán al error a los elegidos mismos» (*LH IX, 6; pp. 418-420. Cf. la traducción francesa de Latouche, II: 185-189*).

* * *

Lo primero que advertimos al ubicar en su contexto histórico concreto los tres movimientos populares liderados por estos peculiares individuos es que surgieron en períodos de aguda crisis política y de marcada inestabilidad social⁸. Desde 561 y hasta 587, las guerras civiles subsiguientes a cada asesinato de un monarca merovingio — Cariberto en 567, Sigiberto I en 575 y Chilperico I en 584—, así como la tentativa de independencia aquitana iniciada por el usurpador Gundovaldo en 561, colocaron al país en un permanente estado de inseguridad y devastación (Rouche, 1979: 66-77; Cardot, 1987: 194-199). Los hechos fueron especialmente graves en la Aquitania, justo el territorio en el que surgieron las tres corrientes populares a que aludimos.

Tampoco carecieron de importancia determinadas medidas adoptadas por los reyes en función de sus necesidades bélicas y estratégicas. Así, por ejemplo, sabemos

⁸ Lo que ya ha sido advertido por Boesch Gajano, 1977: 68-71 y 85-86; Rouche, 1979: 412-413; Lavarra, 1982: 12-13 y 20-24; Lavarra, 1994: 38-41.

que en la región del Limousin, en marzo de 579 —un año antes, por tanto, de que hiciera su aparición el predicador hispano—, se produjeron gravísimos disturbios sociales a raíz de una onerosa imposición de tributos decretada por Chilperico (cf. Greg. Tur., *LH V*, 28).

Los efectos de esta anárquica situación, derivada de la guerra endémica y de sus exigencias, se vieron agravados, además, por todo tipo de catástrofes naturales, hambrunas y epidemias que, sin dejar de afectar a los grupos privilegiados de la sociedad (cf., por ejemplo, Greg. Tur., *LH V*, 34), golpearon con especial dureza a sus estratos más desfavorecidos⁹.

En resumen: todo un cúmulo de atroces circunstancias que contribuyeron a crear el caldo de cultivo propicio para la aparición de estos movimientos populares de contenido apocalíptico y mesiánico.

En sus respectivos trabajos, tanto Lavarra como Rouche —aunque especialmente la primera— han insistido en destacar la fuerte impronta que el paganismo supérstite en la Galia merovingia tuvo en dichos movimientos. Es cierto que en el siglo VI muchas áreas de Occidente todavía no habían sido cristianizadas, o lo habían sido muy superficialmente¹⁰. Sin embargo, y aunque este componente pagano sea innegable —sobre todo si pensamos en el episodio del “cristo” del Berry—, creemos que los tres personajes descritos por Gregorio de Tours también estaban muy influidos por otra corriente religiosa inspiradora ajena al paganismo, y sobre la que nos gustaría decir algo: nos referimos al ascetismo/monacato, institución con cierto contenido de protesta y que, por ello, no siempre ha sido bien vista en el pasado por amplios sectores de la Iglesia jerárquica (la misma contra la que parecen ir encaminadas las acciones de nuestros tres líderes populares). En principio, estaremos de acuerdo en reconocer que éstos son buenos exponentes de personalidades religiosas campesinas que han sufrido un proceso de aculturación cristiana —variable en cada uno de ellos—, y que se apoyan en un carisma personal adquirido por vías diversas: el campesino del

⁹ Así, por ejemplo, en el año 580 —el de las andanzas del predicador hispano— se produjeron una serie de graves fenómenos naturales (inundaciones, incendios, derrumbamientos), unidos a diversos prodigios (Greg. Tur., *LH V*, 33). En los años siguientes las epidemias de peste y las hambrunas azotaron la Galia, como puede verse en Greg. Tur., *LH VI*, 14 y 33 (pestes en 582); VII, 45 (hambruna en 584); IX, 21-22 (peste en 588); X, 23 (peste en 590) y X, 25 y 30 (pestes en 591).

¹⁰ Aunque ya es muy antiguo, para el caso concreto de la Galia sigue siendo útil el trabajo de Vacandard, 1899. Más genéricos y actuales son Giordano, 1983 y McMullen, 1998.

Berry por medio de una transformación interior y, en una segunda fase más radical, a través de la supuesta encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en él; Desiderio, gracias a su aparente contacto privilegiado con seres “superiores” —ángeles o apóstoles (¡o demonios, según Gregorio de Tours!)— y a sus hipotéticas habilidades taumátúrgicas; el predicador hispano, por fin, mediante la posesión/exhibición de poderosos “amuletos” religiosos cristianos (cruz, crisma, reliquias) ¿y del dominio de la magia? Gracias a ello, casi seguro que gozaron —sobre todo el primero— de un alto *status* y fueron considerados lo que Kurt Breysig denominó *Heilbringer* (“procuradores” o “portadores” de salud y salvación) (Weber, 1997: 105).

La manifestación más visible e inmediata de este tipo de religiosidad aculturada por el cristianismo reside, a nuestro entender, en la pintoresca vestimenta empleada por nuestros tres personajes. Creemos que su elección no fue casual, sino que debía responder a un sentimiento íntimo de identificación (¿consciente?) con la espiritualidad ascético-monástica, antes que con la clerical, pues en ella encontraban una serie de elementos (profetismo, taumaturgia, caridad, pobreza, cierta disconformidad con el orden establecido...) muy acordes con sus expectativas personales y su propia sensibilidad religiosa. Ello no deja de tener su lógica, puesto que nos movemos dentro de los parámetros de la mentalidad popular, mucho más inclinada a la Iglesia del carisma que de la institución y la jerarquía¹¹.

Lo cierto es que sus ropas y los materiales empleados para confeccionarlas formaban parte de la más rancia tradición indumentaria del monacato. Así, en la túnica y la capucha de pieles de cabra usados por Desiderio parecen mezclarse prendas de lino tan características como el λεβίτων (*lebitonarium*) o κολόβιον (*colobium*) y el κουκούλλιον (*cucullus*) con la μηλωτή (*melota*) o capa de piel caprina u ovina, todas ellas descritas en las fuentes monásticas primitivas (Torallas, 2002: 165-170). Y lo mismo ocurre con el *colobium* y el *sindon* empleados por el predicador hispano y hechos de lino, al igual que las prendas de los antiguos monjes egipcios¹².

¹¹ Quizá por ello, el lugar al que se retiró el campesino del Berry una vez producida su *conuersio* fue, precisamente, la Provenza y, más en concreto, *Arelatensim provinciam* (Greg. Tur., *LH X*, 25), región que había sido —y todavía lo era, en gran medida— uno de los centros espirituales más carismáticos de toda la Galia, pues allí estaba enclavado el monasterio de Lerins. Sobre esta importante institución ascética sudgálica, vid. Cristiani, 1946 y Pricoco, 1978.

¹² Torallas, 2002: 166. Sobre el término *sindon*, vid. Du Cange, 7: 492-493 y 691. Por “falso monje” y “monje-peregrino” tienen a este último García, 1966: 305 y 441 y Fábrega, 1953: 95 y 145; aunque la primera le confunde con Desiderio y el segundo dice que actuó en el año 587.

En cuanto al traje de pieles utilizado por el “cristo” campesino del Berry sería importante saber de qué animal eran éstas. Pero, por desgracia, Gregorio no lo especifica, sino que sólo dice que iba *indutus pellibus* (LH X, 25, p. 518). De todas formas, no estamos seguros de que su uso deba interpretarse necesariamente como un caso de travestismo vinculado a celebraciones paganas tan conocidas como las calendas de enero¹³. Quizá podría explicarse también a partir de los mismos patrones ideológicos elaborados dentro del universo ascético-monástico, en el que estas prendas no fueron ni mucho menos infrecuentes. Los textos evangélicos, por ejemplo, nos dicen que, siguiendo la antigua tradición de los profetas, Juan *el Bautista* —cuya imagen tanto contribuiría a trazar una genealogía de los monjes cristianos— se vistió con pieles de camello (*Mt* 3, 4 y *Mc* 1, 6). Y lo mismo hicieron luego muchos padres del desierto y algunos monjes occidentales (cf. Atan. Alex., *Vita Antonii*, 47, 2 y 91, 8-9 o Sulp. Sev., *Vita Martini*, 10, 8).

Además del vestido existen otras semejanzas entre nuestros protagonistas, pero no podemos detenernos a estudiarlas ahora. Sin embargo, lo que sí desearíamos destacar, por encima de todo, son los rasgos que diferencian al predicador hispano de los otros dos personajes, puesto que en ellos descansa la hipótesis que defendemos en este trabajo.

En este sentido, cuando comparamos al mesías del Berry y al farsante Desiderio con el predicador hispano, nos damos cuenta de que éste fue el menos revolucionario y destabilizador de los tres. Además, frente a sus compañeros de aventura, y pese a las innegables semejanzas que guarda con ellos, creemos que en su modo de proceder —e incluso de razonar— se dan una serie de características que lo individualizan y lo alejan un tanto de los otros dos y, por tanto, del tradicional retrato del profeta o mesías popular, al que se ajustan mucho mejor aquéllos. Por último, y a juzgar por lo que dice Gregorio, no parece que nuestro hombre defendiera una ideología mesiánica al uso —o, al menos, no tan radical como la del “cristo” del Berry—, sino que más bien lideraba un movimiento religioso de carácter popular y tintes moderadamente contestatarios que, sin embargo, no aparenta tener componentes escatológicos y revolucionarios.

Pensamos que todo ello se debe al hecho de que la personalidad del predicador hispano fue la más aculturada de las tres y la que presenta un mayor grado de

¹³ Es lo que propone Lavarra, 1982: 24-27 y 1994: 43-45.

familiaridad con las instituciones propias de la religión oficial (cf. Lavarra, 1982: 37 y 1994: 53). Es cierto que tanto el “cristo” del Berry como Desiderio poseen los suficientes rudimentos cristianos como para saber con quién deseaban ser identificados y el alcance que eso podía tener. En el caso concreto del segundo, conoce a los apóstoles y sus obras —puesto que afirma ser superior a ellos—, tiene nociones de angelología y no sólo sabe quién es Martín de Tours, sino que también respeta —lo cual es muy significativo— el prestigio de que gozaba en el país, pues no se atreve a parangonarse con él¹⁴. Con todo, el conocimiento que frente a ellos demuestra poseer el predicador hispano acerca de la tradición eclesiástica cristiana es muy superior.

Para empezar, está el problema de las reliquias¹⁵. Nuestro personaje no sólo sabe de su importancia para el control de la religiosidad popular —y que son los obispos quienes monopolizan su uso, distribución y custodia—, sino que además está al corriente de los derroteros que la piedad del pueblo cristiano ha recorrido en Aquitania, y de la importancia que allí han adquirido los dos santos de procedencia hispana de los que aseguraba tener reliquias: Félix de Gerona y Vicente de Zaragoza/Valencia¹⁶.

Asimismo, y al contrario que los otros dos líderes populares, el predicador hispano no sufre alucinaciones, ni cree estar poseído o ser nadie en particular, aunque tiene ínfulas de grandeza. Sin embargo, lo más interesante es el modo que tiene de comportarse cuando se siente ultrajado: así, mientras que el campesino del Berry opta por una transgresión absoluta de la legalidad vigente, él hace todo lo contrario y reconduce sus exigencias al terreno de la justicia y de los tribunales, amenazando a Gregorio con acudir a Chilperico (por ende al tribunal del rey) para que sea él quien le proteja. Y, con toda seguridad, esto es lo que harían habitualmente los clérigos de la época, contraviniendo así las numerosas disposiciones que, en sentido prohibitivo, se promulgaron por los concilios merovingios al objeto de garantizar el *privilegium fori*¹⁷.

¹⁴ Sobre la extensión y popularidad del culto martiniano en la Galia cf. Delaruelle, 1975 y Pietri, 1977.

¹⁵ La bibliografía sobre el tema es enorme, por lo que remitimos sólo a un estudio específico relacionado con nuestro trabajo: Brown, 1988 (pero vid. Castillo, 1999: 465-502).

¹⁶ Sobre Vicente, vid. Fábrega, 1953: 92-107 y García, 1966: 257-278. El texto de su *passio* en Fábrega, 1955: 187-196 y Riesco, 1995: 82-101. Sobre Félix, cf. Fábrega, 1953: 144-150 y García, 1966: 304-312. Su *passio* en Fábrega, 1955: 321-326 y Riesco, 1995: 166-181. Cf., además, Delaruelle, 1971: 16-17 y Rouche, 1979: 310-313 y 411.

¹⁷ Entre las 18 que hemos localizado, destacaremos las dos siguientes: Orleans I (511), c. 7 (prohibición de medrar ante los reyes) y Eauze (551), c. 4 (contra los clérigos que *ad laici patrocinia confugere*).

Otro rasgo definitorio de esta aculturación cristiana se halla en el dominio de la liturgia que exhibe nuestro personaje cuando, usurpando las funciones propias de Gregorio de Tours, ocupa el lugar que le corresponde a éste y entona en solitario, de principio a fin, la oración matutina que el obispo solía realizar en su oratorio privado. Y advirtamos, sobre todo, un detalle: el turonense, que no ha dejado de burlarse antes de su estrafalario e irrespetuoso interlocutor y volverá a hacerlo a continuación, sin embargo es incapaz de plantear la menor objeción a las oraciones rezadas por éste. Luego debían ser absolutamente ortodoxas y correctas pues, en caso contrario, no habría dejado de advertirlo.

¿Cómo se explican estas peculiaridades, y algunas otras que no podemos estudiar aquí por cuestión de espacio? Ya hemos visto que el predicador hispano pertenecía a la *familia ecclesiae* del obispo Amelio de Bigorre; lo que en el lenguaje de la época equivalía a decir, eufemísticamente, que era un siervo sometido al *patrocinium* de aquél. Quizá se tratara de un *famulus* laico asignado a funciones de apoyo pastoral o litúrgico, antes que a cualquier otro tipo de actividad servil. ¿Fue esta relativa cercanía a las cosas de la Iglesia —merced a su condición social— la que le proporcionó la familiaridad con ellas y el dominio que demuestra tener de un mundo tan especializado como el de los eclesiásticos? Sinceramente, pensamos que no. Por esta razón, nos gustaría plantear aquí una hipótesis, difícilmente demostrable, pero factible desde el punto de vista histórico: ¿no es posible que se tratara de un auténtico clérigo que, como tal, gozaba de una formación religiosa y estaba al corriente de los entresijos políticos del reino que podían interesar a la Iglesia merovingia?

En principio, la situación jurídica del personaje no era un obstáculo insoluble para ello, pues a pesar de que la doctrina eclesiástica siempre había visto en la condición servil, colonática y liberta una causa de impedimento para acceder al clericaliato —en el último caso porque aunque el individuo ya era libre, aún seguía sometido al *obsequium* del antiguo dueño—, lo cierto es que dejó cauces abiertos para solucionar tal dificultad. En este sentido, la Iglesia, que siempre fue muy respetuosa con el derecho de los *patroni*, exigió que el candidato a los órdenes obtuviera previamente la manumisión (en caso de ser esclavo) y el permiso expreso e incondicional del dueño antes de ser consagrado. Ahora bien, en el caso que nos ocupa es de imaginar que no se diera

conflicto por esta cuestión, dado que la Iglesia era la dueña del predicador hispano y tenía potestad para determinar qué hacer con él.

Un primer elemento que contribuye a reforzar esta hipótesis de la condición clerical de nuestro personaje reside en la notoria intencionalidad política con que éste se conduce, y en el conocimiento que tiene de los asuntos relativos a la *res publica* de los reinos merovingios. Ya señaló Rouche que las tres corrientes populares analizadas fueron fenómenos exclusivamente aquitanos, dirigidas contra las jerarquías eclesiásticas, y no contra la autoridad franca instalada en la región (Rouche, 1979: 413). En dicho contexto, la amenaza que el predicador hispano lanzó contra Gregorio — «*deberías habernos reservado... una mejor acogida. Pero yo haré llegar esto a oídos del rey Chilperico...*»— adquiere así todo su sentido, y nos muestra que el personaje estaba perfectamente informado de las tensas y difíciles relaciones que existían entre el poderoso obispo de Tours y el monarca neustriano (circunstancia a la cual, dicho sea de paso, no tendría acceso cualquier siervo de la Iglesia). En definitiva, conocía bien el intrincado panorama de alianzas y conspiraciones en que se desenvolvía la vida eclesiástica de la Galia merovingia.

En segundo lugar, recordará el lector que el predicador hispano se presentó en París justo en el período de los tres días previos a la fiesta de la Ascensión del Señor, mientras el obispo de la ciudad, Ragnemodo, celebraba las rogativas con el pueblo. Casualmente, una de las disposiciones adoptadas en el primer gran concilio de la Iglesia franca, el I de Orleáns (año 511), fue que durante dichas rogativas los esclavos de ambos sexos quedaran dispensados de cualquier trabajo, *quo magis plebs uniuersa conueniat* (Gaudemet-Basdevant, 1989, I: 86). En realidad, se trataba de obtener la participación de la mayor cantidad posible de gente en las comitivas procesionales organizadas con motivo de tales celebraciones penitenciales. A tenor de dicho canon, nos preguntamos si de verdad fue casual que nuestro personaje apareciera por París justo en el tiempo de las rogativas. ¿Acaso no tuvo en cuenta que, precisamente entonces, podría conseguir agrupar a su alrededor la muchedumbre de *publicanae ac rusticae mulieres* a que se refiere Gregorio de Tours, y con la que sería capaz de crear un cortejo capaz de eclipsar las procesiones que presidía Ragnemodo? Es sólo otra hipótesis, pero creemos que la coincidencia resulta muy significativa, y que únicamente

un clérigo instruido en las disposiciones canónicas podía conocer ésta referida a las rogativas.

* * *

Antes de poner punto y final a esta comunicación, todavía deberíamos responder a las siguientes cuestiones: ¿procedía nuestro personaje realmente de Hispania? ¿En verdad llevaba consigo las reliquias que decía? Si así era, ¿dónde las había conseguido? ¿Es cierto que practicaba la magia?

Aunque resulta imposible dar una respuesta categórica a la primera pregunta, sin embargo, existen algunos indicios que nos permiten aceptar como probable el origen hispano del predicador. Y están relacionados con la persona de su *patronus*, el obispo Amelio de Bigorre, con el entorno histórico de la diócesis que éste dirigía y con sus posibles relaciones con la *Hispania* visigoda (nada insólitas, si pensamos que sólo les separaban los Pirineos).

En un trabajo del año 1959, presentado al Congrès des Sociétés Savantes —y que no hemos podido consultar—, Delaruelle demostró que este personaje «faisait partie de la puissante famille des *Amelii* de Bordeaux, qui placèrent des membres de leur famille jusqu'en Comminges. Cela nous montre donc que la cité de Bigorre était loin de vivre repliée sur elle-même, et participait largement à la vie politique de la zone franque» (Abadie, *loc. cit.*). La sede metropolitana de Burdeos formaba parte de las tierras que los romanos entregaron a los invasores visigodos por el *foedus* firmado en 418. En cuanto a las diócesis de Tarbes-Bigorre y de Comminges estaban enclavadas en la *Novempopulania*, territorio que se integró en el antiguo reino visigodo de Toulouse desde muy pronto (h. 440), y que fue sometido por los reyes francos en fecha bastante tardía. Así pues, se trataba de una zona muy celosa de su independencia y bastante vinculada al mundo gótico.

Frente a Gregorio de Tours —quien siempre militó en el bando austrásico, liderado por Brunequilda y el joven rey Childeberto II—, Amelio de Bigorre debió alinearse con el episcopado merovingio partidario del reino de Neustria. Al menos, estaba en sus filas en el año 585, cuando Gontran —como árbitro de toda la Galia y nuevo señor de Amelio— tuvo noticias de una grave conspiración, al frente de la cual se hallaba su cuñada, la reina viuda Fredegunda. Contaba con el apoyo del rey Leovigildo

y formaba parte de la misma el propio obispo de Bigorre, pues en la carta cuya intercepción permitió destapar la conjura, el gran monarca visigodo le pedía lo siguiente a su intrigante compañera de complot: «*Asesinad rápidamente a nuestros enemigos, es decir, a Childeberto y a su madre, y concertad la paz con el rey Gontran; compradla a cualquier precio, y si no tenéis bastante dinero, nosotros os lo enviaremos tan secretamente como deseamos que cumpláis lo que os pedimos. Después, cuando nos hayamos vengado de nuestros enemigos, entonces remunerad generosamente al obispo Amelio y a la dama Leuba, por medio de los cuales hallan nuestros enviados el acceso a vos*» (Greg. Tur., *LH VIII*, 28, p. 391).

¿Desde cuándo existía la estrecha connivencia entre el obispo de Bigorre y el cercano mundo visigodo que deducimos del tono y contenido de tan comprometedor carta? ¿Es posible que se iniciara por los años en que Leovigildo adoptó su política de acercamiento a los reinos merovingios, a través del matrimonio de su hijo Hermenegildo con la princesa Ingunda de Austrasia y del compromiso de boda entre Recaredo y Rigunta de Neustria? ¿O comenzó, más bien, tras el estallido en 579 de la grave rebelión dirigida por Hermenegildo, cuando el último monarca visigodo arriano se volcó en fortalecer su alianza con Chilperico para contrarrestar una probable ofensiva del rey Childeberto de Austrasia —hermano de Ingunda— y de Gontran, tío de ésta? Si dicha relación provenía de esos primeros años, ¿es posible que Amelio hubiera recibido tierras u otros bienes procedentes de *Hispania* u otorgados por los visigodos, como parece que habría de ocurrir en 585? ¿Había, entre dichas propiedades, esclavos que Amelio puso a su servicio o al de su iglesia? ¿Era uno de esos esclavos (*famulus*) el protagonista principal de esta comunicación? Es muy posible, aunque son demasiadas preguntas que, nos tememos, quedarán para siempre sin respuesta¹⁸.

En cuanto al tema de las reliquias, tampoco aquí resulta posible dar respuestas concluyentes. Tanto Gregorio de Tours como Ragnemodo de París parecen creer al principio que nuestro personaje las lleva encima. Sin embargo, cuando es arrestado, el segundo de ellos sólo encuentra entre sus pertenencias restos vegetales y animales que considera objetos de maleficio. ¿Acaso el predicador hispano anunciaba como reliquias

¹⁸ García, 1966: 266 y 305 dice que el predicador venía de Béziers, con lo que no cabría duda de su procedencia “hispana”, por cuanto esta ciudad de la Septimania formaba parte del reino visigodo. Sin embargo, la autora confunde la *urbs Biterris* o *ciuitas Biterrensis* (Béziers) con la *urbs Beorretana* o Begorra (Bigorre), que es de la que se habla aquí.

de mártires lo que no eran sino dientes de topo, huesos de ratón y grasa y uñas de oso? Demasiado burdo e ingenuo, incluso para un *rusticus* como nuestro protagonista. Más bien debemos pensar en una utilidad mágico-terapéutica de tales objetos —aunque no en un sentido maléfico—, pues según demuestra Plinio en numerosos capítulos de su *Historia natural*, estos animales gozaban de un gran prestigio como fuente de remedios para curar todo tipo de afecciones¹⁹. Así pues, no creemos que nuestro predicador popular llevara consigo reliquias. Y, en caso contrario, difícilmente llegaríamos a saber dónde pudo conseguirlas²⁰.

Pero concluyamos ya preguntándonos: ¿qué interés puede tener el estudio de testimonios tan episódicos y, a primera vista, marginales como los referidos? En primer lugar, dada la escasez de fuentes que nos quedan de esta época, testimonios tan detallados y poco habituales como los de Gregorio de Tours, resultan preciosos, a pesar de su tendenciosidad, para conocer una parte de la Historia —o, mejor dicho, de la *intrahistoria*— que, de otro modo, nos sería completamente desconocida. Por otro lado, y como bien ha observado Lavarra (1982: 19-20 y 1994: 37-38), el análisis de tales testimonios sirve para comprobar que la cultura popular intentó hacer frente, como pudo, a las agresiones derivadas del proceso de aculturación de que fue objeto. Para ello empleó medios diversos en los que el elemento cristiano y el pagano aparecen tan íntimamente amalgamados que resulta difícil discernir qué pertenece a uno y qué al otro. Frente a la interpretación “paganizante” que autores como Lavarra han dado de los tres movimientos populares estudiados aquí, nosotros hemos preferido incidir en otros aspectos. Sin negar, en absoluto, ese sustrato pagano, hemos intentado demostrar que los tres líderes populares estaban más aculturados de lo que en un principio se ha hecho ver —en el caso del predicador hispano pensamos, incluso, que pudo ser clérigo—, y que, por ello, buscaron una salida a sus problemas y angustias utilizando diversas vías de escape, pero en las que parece haber influido de manera importante la religiosidad ascético-monástica.

¹⁹ Por ello, pensamos que Lavarra (1982: 38-39 y 1994: 54) incide demasiado en el aspecto mágico de tales objetos, destacando únicamente su posible uso “filactérico” y no el terapéutico, propio de la medicina mágico-natural.

²⁰ Abadie (*loc. cit.*) señala tajantemente que, en caso de haber existido, sólo podrían provenir de *Hispania* o de la Galia y, dentro de ésta, propone la posibilidad de que pudiera ser del monasterio de San Félix de Bigorre.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ABADIE, S., *Études sur l'occupation du sol de deux cantons des Hautes-Pyrénées, les cantons de Vic-en-Bigorre et Trie-sur-Baïse*, Mirande, 1996 (en línea: <http://www.chez.com/sabadie/vic1996.htm>).

BOESCH GAJANO, S., «Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours», en *Gregorio di Tours* (Todi, 1977), pp. 27-91.

BROWN, P., «Reliquia e status sociale nell'età di Gregorio di Tours», en *idem, La società e il sacro nella tarda antichità* (Torino, 1988), pp. 180-207.

CARDOT, F., *L'espace et le pouvoir. Étude sur l'Austrasie mérovingienne*, Paris, 1987.

CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada, 1999.

COHN, N., *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, ¹⁽⁵⁾1997 [ed. original de 1957].

CRISTIANI, L., *Lérins et ses fondateurs*, Saint Wandrille, 1946.

DELARUELLE, E., «La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque wisigothique», en *Anales Toledanos, III: Estudios sobre la España visigoda* (Toledo, 1971), pp. 3-32.

DELARUELLE, E. «La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du V^e au X^e siècle», en *idem, La piété populaire au Moyen Âge* (Torino, 1975), pp. 477-519.

DU CANGE, Ch. F. (y FAVRE, L.), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1938, 10 vols.

FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Madrid-Barcelona, 1953-1955, 2 vols.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

GAUDEMET, J. – BASDEVANT, B. (eds.), *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, Paris, 1989, 2 vols.

GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, 1983.

GREGORIUS TURONENSIS, *Historiarum libri decem*, ed. de B. Krusch, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, I, 1, Hannoverae, ³1937-1951.

- LATOUCHE, R., *Grégoire de Tours. Histoire des Francs*, Paris, 1965, 2 vols.
- LAVARRA, C., «Pseudochristi e pseudoprophetae nella Gallia merovingia», *Quaderni Medievali*, XIII (1982), pp. 6-43.
- LAVARRA, C., *Maghi, santi e medici: interazioni culturali nella Gallia merovingia*, Galatina, 1994.
- McMULLEN, R., *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, 1998.
- MARTIMOT, A. G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1992.
- PIETRI, L., «Le pèlerinage martinien de Tours à l'époque de l'évêque Grégoire», en *Gregorio di Tours* (Todi, 1977), pp. 95-139.
- PRICOCO, S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, 1978.
- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico (introducción, edición crítica y traducción)*, Sevilla, 1995.
- TORALLAS TOVAR, S., «El hábito monástico en Egipto y su simbología», *Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7 (2002), pp. 164-174.
- WEBER, M., *Sociología de la religión*, Madrid, 1997.