

# DE LOS MÁRTIRES EN TIEMPOS DE PAZ: ASPECTOS DEL CULTO A LOS SANTOS EN EL ORIENTE TARDOANTIGUO

Margarita Vallejo Girvés\*  
*Universidad de Alcalá de Henares*

«*Sine cruore martyrium*». Esta expresión, habitual en la literatura hagiográfica tardoantigua, resume en toda su amplitud la santificación y culturalización de la resistencia y de la renuncia a los placeres del mundo en el universo cristiano posterior a Constantino. Sus protagonistas, santos sin haber padecido el horror y dolor del martirio, son habitualmente llamados *confessores*; su culto, mediatizado lógicamente con las peculiaridades propias de las diversas comunidades cristianas, se extiende a lo largo y ancho del Mediterráneo tardoantiguo.

La complejidad material y espiritual que rodea a este fenómeno, reflejada por cierto muy bien en la literatura tardoantigua, no facilita desde luego que todo lo que le es propio, sea intrínseco o extrínseco, pueda ser puesto en consideración, y consecuentemente valorado en toda su extensión en el espacio de unas páginas. Es por ello por lo que, tomando como base la literatura tardoantigua, con especial apoyo en la de carácter hagiográfico y crónico, y asumiendo lo común de esta práctica en todo el área mediterránea entre los siglos IV al VII/VIII, pretendo poner en consideración, centrándome en el Oriente del Mediterráneo, cómo las *translationes* y ceremonias de *aduentus* de los restos mortales de algunos *confessores* evidencian que su culto en la tardoantigüedad goza del mismo prestigio que el culto a los mártires propiamente dicho. Vamos no obstante, a realizar una serie de consideraciones generales, de carácter fundamentalmente terminológico, para centrar adecuadamente el tema.

Como es sabido, desde los primeros momentos del cristianismo histórico-literario fueron presentados como mártires aquellas víctimas de la persecución pagana de origen romano que habían perseverado en su creencia cristiana a pesar de los tormentos mentales y sobre todo físicos a los que se vieron sometidos. Fue en torno a ellos—tomando como referencia física sus restos mortales o las reliquias que de ellos se hubieran podido conservar u obtener—sobre los que comenzó a desarrollarse ya desde el siglo III d. C. el llamado ‘culto a los santos’. Pero considerar como sinónimo de «culto a los santos» en la época postconstantiniana únicamente el «culto a los mártires de las persecuciones» es una simplificación excesiva que no se corresponde con la realidad por diversas razones:

- En áreas limitáneas con el Imperio Persa, que sufren el cambio continuo de dependencia política, continuarán presentes los martirios, aquí sí con las mismas connotaciones que las persecuciones preconstantinianas. Para sus víctimas el único término que encontramos aplicado en la literatura es el tradicional de mártires<sup>1</sup>.

---

\* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación BHA 2001-0981.

<sup>1</sup> El caso más significativo pero ni mucho menos el único es el de Anastasio ‘el persa’, bien estudiado por B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'Histoire de la Palestine au début du VIIe. siècle*, Paris 1992, dos vols, pero también encontramos otros en S. P. Brock and S. Ashbrook Harvey eds., *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley-Los Angeles 1998<sup>2</sup>, especialmente 63-121.

- Volviendo a zonas estrictamente romanas, es conocido que en el período inmediatamente posterior a la finalización de la época de las Persecuciones, los miembros de la Iglesia comienzan a considerar que no sólo la resistencia a la presión pagana convertía al cristiano difunto en mártir sino que otras acciones, desarrolladas igualmente por cristianos en el terreno físico-espiritual, eran tan merecedoras de ser consideradas dignas de especial consideración como venerables a sus actores. Hombres que han llevado una vida ejemplar, una vida llena de virtudes o de sacrificio y austeridad autoimpuestos, ascetas ejemplos de santidad con su comportamiento pero que no han sido inducidos externamente a sufrir tormentos, son dignos de ser considerados santos mártires, porque como decía sobre ellos Isidoro de Sevilla, «hubieran podido ser mártires si continuara la época de las persecuciones»<sup>2</sup>. Añoranza tal vez de las posibilidades de salvación espiritual que había ofrecido y en cierta forma garantizado el período perseguidor romano, lo cierto es que como decía Hilario de Arlés en su *Sermo de Vita Sancti Honorati*, compuesta en la primera mitad del siglo V, «la paz también tiene sus mártires»<sup>3</sup>. Y efectivamente la tuvo, los *confessores*.
- Pero no todo era «paz» en el seno de la Iglesia postconstantiniana pues en algunas zonas, especialmente las orientales, van a continuar existiendo ciertas actitudes que llegan a ser consideradas martirio y que por lo tanto son santificadas; me refiero a la veneración que van a sentir por los restos mortales de algunos obispos que fueron exiliados y que murieron en esta situación jurídica. Las querellas arriana, macedonia, ortodoxa, nestoriana, monofisita, monoenergética, monotelita, etc..., todas ellas también de alta significación política, fueron las que ocasionaron su martirio, en ese caso su *confessio* de Fe; por ello son llamados con frecuencia *confessores* (Máximo *confessor*, Pablo *confessor*, Flaviano *confessor*, entre otros muchos), por ello se celebra un rito similar al del *dies natalis* del mártir<sup>4</sup>, y por ello se les considera capaces de obrar milagros; por ello son, en definitiva, objeto de culto.

Ahora bien, éstos no son considerados *confessores* por toda la cristiandad sino únicamente por los partidarios de la doctrina cristiana que habían defendido<sup>5</sup>; de este modo es habitual encontrar la presentación de un obispo exiliado como *confessor* en la obra compuesta por uno de sus partidarios, contrapuesta a su presentación como hereje en la salida de la pluma de alguno de los autores contrarios a la tendencia de ese. Ejemplificamos este caso con la figura de Flaviano, patriarca de Antioquía en 512, de quien el Conde Marcelino dice «ibi Flavianus confessor Christi in domino requievit»<sup>6</sup>, mientras que el monofisita Pseudo-Dionisio de Tel-Mahré, basándose en Juan de Éfeso, comienza llamándole hereje excesivamente apegado a los placeres del mundo y de la carne<sup>7</sup>.

La comunidad cristiana debía conocer que el itinerario seguido hasta alcanzar la capacidad de intercesión con Dios no tenía por qué ser siempre el mismo, es decir, que no siempre era necesario derramar físicamente la propia sangre para alcanzar la consideración de santo; que alcanzar una mayor cercanía a Dios era factible manteniendo comportamientos cristianos ejemplares, fueran éstos de renuncia al mundo, de preocupación por el prójimo, de mantener la integridad de la Fe cristiana en el marco de las diversas disputas cristológicas o políticas.

<sup>2</sup> Isid., *Etym.* VII, 11, 4: «...Nam multi hostis insidias tolerantes, et cunctis carnalibus desideriis resistentes per hoc, quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, etiam pacis tempore martyres facti sunt, qui etiam si persecutionis tempus existeret, martyres esse potuerunt».

<sup>3</sup> Hilario, *VH* XXXVII, 3.

<sup>4</sup> Cf. N. Scivoletto, «*Natalis martyrum*», *GIF* 37, 1985, 201-222.

<sup>5</sup> Tal como han indicado repetidamente varios autores desde H. Delehaye, el «santo bizantino» propiamente dicho es el que aparece incluido en el Sinaxario, especialmente en el de la Iglesia de Constantinopla (H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruselas 1927), pero ello no me parece un impedimento para incluir en la nómina de mártires en tiempos de paz a aquellos que sufrieron las consecuencias de defender una corriente doctrinal contraria a la admitida por la autoridad imperial.

<sup>6</sup> Marc. Com., *Chron. ad a.* 512. 9.

<sup>7</sup> Ps-Dion., *Chron.* III, 12-13.

Para distinguir a los cristianos admirables pero que no habían derramado su sangre de aquellos que sí lo habían hecho, esto es, de los mártires propiamente dichos, se aplicará una terminología variada aunque suficientemente explícita. Así, el término habitualmente utilizado para designar a los santos de la era postconstantiniana es el griego *homologoi* y el latino *confessor*, si bien es necesario puntualizar que ninguno de ellos aparece por primera vez en la literatura cristiana posterior a las Persecuciones sino que tiene un origen anterior, ya que ambos fueron aplicados inicialmente a aquellas gentes que habiendo sufrido los tormentos físicos que habían caracterizado la vida de los cristianos militantes en la época de las Persecuciones, no habían fallecido al serles aplicados. Para aquellos que habían sobrevivido a las brutales torturas a que eran sometidos fue acuñado el de *confessor*<sup>8</sup>, si bien tampoco era éste o su equivalente griego el único término con el que se presentaba su actitud ya que Tertuliano y Cipriano de Cartago, todavía en época de persecuciones, utilizan el genérico de *mártires* para referirse a ambos tipos de «atletas de la Fe», siendo el calificativo que añaden el único modo de conocer a qué resultado final del martirio se hace referencia si nos encontramos ante un testimonio descontextualizado. De esta forma, mientras que a unos los llaman *mártires rojos*, en alusión a aquellos cristianos que derramaban entonces su sangre por mantener sus creencias, a otros se les bautiza con la expresión *mártires blancos*, en referencia a los cristianos martirizados pero que no habrían fallecido como consecuencia de las torturas<sup>9</sup>.

Símbolo de la continuidad evidente del Cristianismo y de la dinámica que tendía a santificar cualquier manifestación extrema de la Fe es el hecho de que, aunque el término *confessor* y su equivalente griego son los que habitualmente encontramos en la literatura tardoantigua que concierne a ejemplares actitudes vitales relacionadas con la Fe cristiana posteriores a la época tetrárquica, se sigue aplicando a los santos de los siglos IV al VII el calificativo tradicional, y pleno de significado, de *mártires*. Este es el caso de Isidoro de Sevilla, que lo utiliza tanto para evidenciar el testimonio cristiano de época de las Persecuciones como para el de la demostración extrema de la Fe durante la Paz de la Iglesia. Isidoro, que considera que todos ellos «*sufrieron padecimientos por dar testimonio de Cristo*», arbitra también varios recursos para dar a conocer las dos categorías de martirio. En su caso, encontramos referencias al *padecimiento material*, que aplica esencialmente a los cristianos fallecidos en las épocas de persecución por no querer comulgar con los postulados paganos de los que ejercían como perseguidores, y al *padecimiento que consiste en la virtud oculta del espíritu*, en referencia a aquellos que han optado por esta vida de autosacrificio, de austeridad, de dedicación al prójimo en cualquiera de sus facetas, etc...<sup>10</sup>. A estos últimos son a los que llama *mártires en tiempos de paz*. Caso similar es el de la literatura monástica irlandesa puesto que vuelve a aplicar el cromatismo al martirio, ya que encontramos que los monjes de Hibernia continúan hablando de *mártires rojos* con las mismas connotaciones que les daban esos Padres antenecenos que hemos mencionado, mientras que utilizan otra tonalidad, hablan de *mártires verdes*, para presentar a aquellos cristianos que reciben culto por haber llevado una vida de renuncia, mortificación, virtuosidad, etc...<sup>11</sup>.

No obstante todo lo dicho anteriormente, es cierto que mientras que estas expresiones de *mártires en tiempos de paz* o *mártires verdes* suelen ser aplicadas a un tipo muy determinado de cristiano

<sup>8</sup> Por ejemplo, Eus., *HE* V, 2, 3.

<sup>9</sup> Tert., *Martyr.*, *passim*; Cipriano de Cartago, *Epist.* X, si bien en *Epist.* VI, X, XV, XVI, XVIII, etc... distingue también entre *martyres et confessores*. Cf. P. de Labriolle, «Martyr et Confesseur», *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1, 1911, 50-54; H. Delehaye, «Martyr et Confesseur», *Analecta Bollandiana* 39, 1921, 20-49; H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimega-Utrecht 1962, 154-155 y *Oxford Dictionary of Byzantium* II, Oxford 1991, sub «Martyr», 1308-1309.

<sup>10</sup> Isid., *Etym.* VII, 11, 4, cit. *supra*.

<sup>11</sup> Cf. Columb., *Reg. Monach.* 9 pero también Greg. Mag., *Dial* III, 36 y Val. Berg., *De Monach. Perf.* (M. C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca 1958, 77). Vid. A. de Vogüé, «*Martyrium in occulto: le martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo*», *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, (Instrumenta Patristica 19), Dordrecht 1950, 125-140.

postpersecuciones, esto es, el asceta, el monje que lleva una vida de autorrenuncia, el término *confessor* u *homologoi* es aplicado no sólo a la santidad de carácter ascético sino también a múltiples tipos de comportamiento ejemplar para el cristiano y que convierten potencialmente a sus actores en objeto de una veneración cultural similar a la que reciben mártires y ascetas. Esta mayor variedad de comportamientos es perfectamente perceptible en toda la literatura tardoantigua oriental y occidental, aunque tiene su ejemplo occidental más significativo en el *Liber in Gloria Confessorum* de Gregorio de Tours, donde muchos de los cristianos que incluye en su nómina de *confessores* (110) y que por tanto reciben culto fueron bien ocupantes de las sillas episcopales de Galia bien abades de los numerosos monasterios merovingios. No es tan sencillo ejemplificar el caso oriental porque no existe ninguna obra del tipo de la compuesta por este obispo galo pero baste por ahora decir que también son innumerables los obispos que llegan a recibir culto tras su muerte, como veremos algunos de ellos debido a causas totalmente opuestas al ascetismo. Juan Crisóstomo puede ser uno de los primeros sufridores de esa variante peculiar del martirio que es el exilio, ya que sus diversas *relegationes* junto con la fama que adquirió de llevar una vida austera le hicieron merecedor de santidad y objeto de culto; siglos después nos encontramos a Máximo *Confessor*, considerado propiamente como tal ya que su *confesión* y exilio fueron provocados por diferencias religiosas en la polémica monotelita con el emperador Constante II a mediados del siglo VII. Pero no son los únicos ya que la nómina es muy larga hasta alcanzar este siglo VII con santos-*confessores*-obispos, como Sisinio, obispo de Constantinopla en 426, venerado por su piedad y por su amor a los pobres<sup>12</sup>, como Teodoro de Syceon, cuya santidad se debió a su fama de taumaturgo y de vencedor del diablo,<sup>13</sup> o Juan el Limosnero, que se ganó la santidad por su pasión por la justicia social y su preocupación por pobres y oprimidos<sup>14</sup>.

El culto al *confessor* como santo por su virtud sea física o espiritual, por decirlo de una forma sencilla, es una práctica surgida en la segunda mitad del siglo IV que tiene su origen sin duda en el Mediterráneo Oriental, precisamente en el área que conoció el nacimiento y eclosión de la práctica monástica y especialmente ascética, que era la que en principio habría de generar mayor admiración dada la autorrenuncia a los «placeres» de la vida: será aquí, con figuras excepcionales como San Antonio o Simeón el Estilita el Viejo, donde surja esa especialidad de la literatura hagiográfica que son las *vitae* de estos *confessores*, y será desde aquí desde donde esta «modalidad de santidad» será transmitida sin demora a las comunidades cristianas occidentales<sup>15</sup>.

Veremos cómo son en muchas ocasiones las mismas comunidades monásticas creadas por estos *confessores* y que guardan sus cuerpos en edificios fácilmente equiparables a los tradicionales *martyria*, los que fomentan la composición de *vitae*, sabedores de que disponer de la biografía «novelada» del asceta u obispo santificado constituía el método más efectivo para acrecentar su fama entre la población y por ello el factor que permitiría desarrollar y consolidar una amplio sistema de ofrendas ante la tumba del *confessor*, garantía todo ello del mantenimiento económico de la comunidad en cuestión; tras ello se escondía evidentemente un comercio de santidad<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Socr., *HE* VII, 26 y 28; Marc. Com., *Chron. ad a.* 426.

<sup>13</sup> M. Vallejo Girvés, «Magia, diablo y monacato en la vida de San Teodoro de Syceon: La Anatolia Central del Fin de la Antigüedad», M. Morfakidis e I. García Gálvez eds., *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica. II. Historia, Literatura y Tradición*, Granada 1998, 47-62; Id., *Inventio* y desarrollo del culto a un San Jorge pre militar y caballero en Galatia», *Polis* 13, 2001, 141-154.

<sup>14</sup> *Vit. Iohan. Elem.* 45 (Leoncio de Neápolis). Vid. N. Baynes, «Introduction», E. Dawes and N. H. Baynes eds., *Three Byzantine Saints. Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Syceon and St. John the Almsgiver*, Oxford 1948.

<sup>15</sup> H. Delehaye, *Les origines du cult des martyrs*, Bruselas 1933<sup>2</sup>, 324 y n. 1 y 4.

<sup>16</sup> La publicación de Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley 1983, ejemplifica sobradamente varios de estos extremos así como L. L. Coon, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Filadelfia 1997, pero continúa siendo indispensable G. Dagron, «L'ombre d'un douct: L'hagiographie en question, VIe.-XIe. siècle», *DOP* 46, 1992, aquí, por ejemplo 59.

Que la actividad cultural en torno a los *confessores*, que su veneración se convierte en una práctica habitual en la cristiandad oriental y también en la occidental lo deja claramente expuesto no sólo el gran número de *vitae* que sobre ellos se componen sino importantes indicios, entre los que destacan:

- La *inhumatio* o *depositio ad sanctos*. Es cierto que muchos de los cristianos que van a ser considerados *confessores* se hacen ellos mismos enterrar *ad sanctos*, por ejemplo, una virgen que había desarrollado la ascesis durante sesenta años, cuya vida se incluye en la *Historia Lausiaca* de Paladio, pide ser enterrada junto a la tumba de Coluto, uno de los mártires cuyo culto estaba más implantado en Egipto<sup>17</sup>, de la misma forma que Juan Crisóstomo es en un primer momento enterrado en Comana junto a la tumba del mártir y obispo pónico Basilisco<sup>18</sup>. Pero otros cristianos ejemplares, cuyas tumbas no están relacionadas con ningún ámbito cultural preexistente, ven cómo se desarrolla en torno a sus sepulcros el mismo fenómeno que en las tumbas de los *mártires*; de esta forma, las tumbas de *confessores* se convierten en poderosos focos de atracción para los cristianos, sobre ellas se elevan oratorios y altares, en torno a ellas se desarrolla la *depositio ad sanctos* siendo el caso de San Sabas y los enterramientos en torno a su *laura* un ejemplo oriental claro y el de Martín de Tours el prototipo occidental.
- Esos ámbitos culturales, que reciben también la categoría de *oratoria* y *martyria* en la documentación escrita<sup>19</sup>, se incluyen igualmente entre los centros de interés que junto con los de los *mártires rojos* y los Santos Lugares visitarán los peregrinos desde finales del siglo IV. Acudimos para el caso oriental al *Itinerarium Antonini Placentini*, de mediados del siglo VI, ya que no sólo menciona su visita a los *ipssissima loca* sino que también refiere su llegada *ex professo* a los lugares copados por el recuerdo, por la *memoria* de ascetas o anacoretas, *confessores* en definitiva, confirmando a su estancia en ellas una importancia similar a la que otorga a su visita a las tumbas de los mártires<sup>20</sup>.

El cambio o la novedad en este apartado es mayor en el Occidente tardoantiguo ya que la fama de algunos *confessores* hará que la corriente peregrinatoria no tenga un sentido unidireccional hacia el Oriente del Mediterráneo, *ad loca sancta*. Este es el caso de Martín de Tours, el *confessor* occidental por excelencia, cuyo santuario en esa ciudad gala será objeto de peregrinaciones panoccidentales<sup>21</sup>.

- Relacionado con esta *peregrinatio ad confessores*, al igual que ocurría en el caso de los *mártires rojos*, tanto los cuerpos de los *confessores* como sus escasas pertenencias llegaron a conocer fragmentaciones minimalistas y a ser objeto de incesantes intercambios. Sus cuerpos tenían la misma consideración de reliquias que los de los cristianos martirizados y sus generalmente escasas pertenencias así como los objetos que tocaban sus cuerpos eran igualmente presentados como *eulogia* (*eulogiai*), como reliquias de contacto. Recurrimos en primer lugar a Simeón el Estilita el Viejo, ya que por ejemplo *ampullae* con oleos pasados por su tumba y tablas con la típica imagen que le

<sup>17</sup> Paladio, *HL* 60, 1-2. Vid. P. Maraval, *Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, 325-326; D. Frankfurter, «Introduction to L. Papini, Fragments of the *Sortes Sanctorum* from the Shrine of St. Colluthus», D. Frankfurter ed., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Boston 1998, 393-395.

<sup>18</sup> Marc. Com., *Chron. ad a.* 403, 3.

<sup>19</sup> Por ejemplo, así es llamada la iglesia de Antioquía donde se depositan las reliquias de Simeón el Estilita (Com. Marc., *Chron. ad a.* 369, 37; *Chron. Pasch.* a. 464), y la que iba a servir para albergar sus restos cerca de la columna de Daniel el Estilita (*Vit. Dan. Styl.* 57). Por su parte Juan de Éfeso habla del templo al que fueron trasladadas las reliquias de Maras, obispo monofisita de Amida muerto en el exilio, como el *martyrium* de San Maras en Amida (cf. Ps. Dion de Tel-Mahré, *Chron.* III, 32).

<sup>20</sup> *Itin. Antonini Placentini* XVI, 3; XXIX, 2; XLIII, 1; XLV, 5.

<sup>21</sup> Remitimos, entre la abundante bibliografía, a L. Pietri, *La ville de Tours du IVe. au VIe. siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Roma 1983; S. Farmer, *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca-Londres 1991 y R. Van Dam, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles 1993, 117-150.

representa subido a su columna se difunden por todo Oriente y por extensas áreas del Mediterráneo Occidental como apreciadas reliquias<sup>22</sup>; también su túnica es «adquirida» como reliquia por Daniel el Estilita, él mismo un *confessor* que a su muerte recibirá culto<sup>23</sup>.

- La relación directa que se establece entre *fiel* y *confessor* evidencia que la *presbeía*, la capacidad de interceder directamente ante Dios después de su muerte en favor de aquellos que les rezaban, no era de «uso exclusivo» de la Virgen y de los mártires de las persecuciones<sup>24</sup>. Al igual que se solicitaba a éstos, será habitual centrar también la petición de curación de enfermedades, de posesiones diabólicas o de control de fenómenos atmosféricos en torno a los ámbitos culturales relacionados con los *confessores*. Es en mi opinión en esta característica común del culto a los mártires y confesores donde se evidencia particularmente que con el paso del tiempo el cristiano de a pie no recurre al mártir en mayor medida que al *confessor* sino que existirá una gran equivalencia en su interés por ambos, dependiendo el mayor o menor prestigio de uno u otro, el recurso de la feligresía a uno u otro en aspectos tan comprensibles como en la cercanía de la tumba, en la fama generada aún en vida, etc...

Junto a todas estas características que acabamos de enumerar como definidoras del culto a los *confessores*, existen dos ceremonias relacionadas con sus cuerpos y reliquias que permiten valorar especialmente cuál era la importancia que la feligresía y las autoridades políticas y eclesiásticas otorgaban a disponer en su ciudad de esos restos mortales. Ambas ceremonias introducen asimismo un componente totalmente ajeno a lo que había sido hasta ahora el carácter general del culto a los santos ya que tiene un marcado sentido político-doctrinal. Me refiero a las ceremonias de *translatio* y *aduentus* de las que fueron objeto en el Oriente protobizantino algunos de los llamados *confessores*, toda vez que se constata que existen grandes presiones para que el cuerpo de un *confessor* sea trasladado a un nuevo emplazamiento y que con su entrada se altera tan notablemente la vida de ciudades y ciudadanos como cuando se producía la de un mártir, la de un emperador o la de un general en triunfo.

Comenzaremos con la que en mi opinión es la ceremonia más significativa de *translatio* de las reliquias de un *confessor*: la del cuerpo de Simeón el Estilita el Viejo desde su primer enterramiento en la iglesia de la *laura* (*mandra*) que había surgido en la llanura de *Qa'lat Sem'am* hasta la Antioquía siríaca, Antioquía la Grande.

La fama que Simeón el Estilita había adquirido aún en vida como santo taumaturgo y *patronus loci* no hizo más que acrecentarse tras su muerte<sup>25</sup>, convirtiéndose inmediatamente la visita al lugar donde estaba enterrado, que era el mismo en el que se hallaba su columna, en un paso obligado para los peregrinos *ad loca sancta*, especialmente de aquellos que seguían la ruta terrestre entre Constantinopla y Jerusalén, o entre cualquier punto de Anatolia y esa ciudad santa. Por ello la exigencia y no únicamente petición a las autoridades políticas por parte de los habitantes de Antioquía para que trasladaran las reliquias de ese primer estilita a su ciudad en un momento crítico para esta población no hace sino reafirmarnos en la opinión de que en los siglos V y siguientes, la admiración por un *confessor* y el deseo o ansia de disponer de sus reliquias podía ser mayor aún que la tributada a un mártir de las Persecuciones.

---

<sup>22</sup> Conocemos numerosos medallones de terracota con la imagen de Simeón el Estilita subido a la columna, con hábito monástico y larga barba, encontrados en Italia (vid. G. Mennella, *Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores. VII. Dertona, Libarna. Forum Iulii Iriensium*, Bari 1990, 138-140, n° 132, con fotografía).

<sup>23</sup> *Vit. Dan. Styl.* XXII.

<sup>24</sup> Como decía August., *Serm.* 285. 5, a. 397 ó 405-410 ó 416: «[los mártires] ... *tan perfectos salieron de esta vida que no son nuestros protegidos, sino nuestros protectores*; [*tan enim perfecti exierunt, ut non sunt suscepti nostri, sed advocati*].

<sup>25</sup> Teod., *IIR* XXVI, 1 y 11; M. Vallejo Girvés, «Un nuevo ámbito para las peregrinaciones hispanas del siglo V. El interés por Simeón el Estilita», R. Teja y C. Pérez eds., *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»*. *Historia Antigua*, Segovia 1997, vol. 1 285-291.

Entre otros, debemos la información al cronista bizantino Malalas quien en su relato de los acontecimientos ocurridos en el reinado del emperador bizantino León consigna «*Durante su reinado murió San Simeón el Estilita, siendo Ardabur, el patricio, hijo de Aspar, magister militum per Orientem. Los antioquenos pidieron, exigieron el cuerpo de este hombre recto, y fue por ello por lo que ese patricio envió un contingente de soldados godos para que trasladaran el cuerpo de San Simeón a Antioquía la Grande. Para él se construyó allí un martyrium, un gran altar, donde su cuerpo fue depositado en un sepulcro*»<sup>26</sup>. De este pasaje resulta evidente que el disponer del cuerpo de este santo-confesor se había convertido en una necesidad vital para la comunidad cristiana de esta población, pero la pregunta es si no tenía Antioquía suficientes reliquias de mártires propios que garantizaran que no sufriría ningún tipo de catástrofes, habituales por otra parte en esa ciudad durante ese siglo V. Antioquía era una de las ciudades del Oriente tardoantiguo con mayor número de reliquias de santos y confesores, tanto propios como importados, pero a la vista del fragmento de Malalas no parece que se tuviera excesiva confianza en que intervinieran en su favor ya que se dice expresamente que la población «exige» de la autoridad imperial que le proporcione el cuerpo de Simeón, el *confessor* no ha mucho tiempo fallecido, que operaba grandes milagros en vida y aún más tras su muerte ya que ésta, como es lógico, habría acrecentado su *presbeia*.

Antioquía sufrió durante su historia innumerables destrucciones provocadas por sucesivos terremotos o incendios que impedían prácticamente la reconstrucción total de la ciudad. La referencia a una de ellas, *la cuarta destrucción por la ira de Dios* según los cronistas, es la noticia que Malalas antepone a la de la «exigencia» de la *translatio* del cuerpo de Simeón a Antioquía<sup>27</sup>; este autor no establece ninguna relación de causa-efecto entre ambos acontecimientos pero el hecho de que lo que exija la población no sólo sean fondos para reconstruir la ciudad sino también que el cuerpo del más venerable santo de aquella época «resida» en la ciudad hace evidente que sus habitantes estaban realmente convencidos de que el cuerpo de Simeón, que ha alcanzado inmediatamente la categoría de reliquia, sería su seguro de vida ante tantas catástrofes. Evagrio Escolástico, que escribe años después que Malalas y que depende de él en gran medida, confirma esta idea ya que precisa que cuando el emperador León, poco tiempo después, estaba dispuesto a llevarse los restos de Simeón desde Antioquía a las cercanías de Constantinopla<sup>28</sup>, estos se lo impidieron contestándole que «*puesto que no tenemos murallas que protejan la ciudad pues fueron destruidas por la cólera de Dios, queremos tener aquí al santo para que nos sirva de protección*»<sup>29</sup>. Simeón no es un mártir rojo, es un mártir en tiempos de paz, un *confessor* y sin embargo la población le aprecia aún más que a un mártir; es evidente por lo tanto que esta *translatio* desde *Qa'lat Sem'am* hasta Antioquía ilustra la gran importancia otorgada por la población a las reliquias de los *confessores* y el culto generado en torno a ellos.

Aun existe otro apunte que realizar gracias a las indicaciones de Malalas y Evagrio sobre este mismo hecho, puesto que el enviar un contingente de godos para recoger el cuerpo y trasladarlo a Antioquía, como dice Malalas, puede ser interpretado bien como el otorgar una «guardia de honor» a las reliquias desde su desplazamiento de la zona rural, que era la llanura de Dara, hasta el área urbana –nada anómalo en las *translationes* de cualquier tipo de bienes o personas ilustres– o bien como el disponer de una «fuerza de choque» –los soldados godos del ejército bizantino indudablemente lo eran– capaz de superar la resistencia que a buen seguro ofrecerían las poblaciones rurales de Dara establecidas en torno a la columna al comprobar cómo les era arrebatada una preciada posesión espiritual –Simeón se habría convertido en vida en el referente inmediato de todas las comunidades rurales de la zona– y su mayor potencial de desarrollo económico ya que la llegada de peregrinos a la zona acrecentaba sin duda las posibilidades de subsistencia de las poblaciones agrícolas. De hecho Evagrio indica que se temía que la

<sup>26</sup> Malalas, *Chron.* 369, 37; le sigue *Chron. Pasch.* § 593, ad a. 464.

<sup>27</sup> Malalas, *Chron.* 369, 36, ad a. 457-458.

<sup>28</sup> *Vid. infra.*

<sup>29</sup> Evagr., *HE* I, 13. *Cf.* Malalas, *Chron.* 419, 16 - 421, y Ps. Dion., *Chron.* III, 47-50, que refieren la quinta destrucción de la ciudad para el año 525-526.

población fragmentara el cuerpo de Simeón cuando fuera sacado del sepulcro, por lo que considero que fue esta última la razón principal que llevó a Ardabur a confiar la *recuperatio* y *translatio* de Simeón hasta Antioquía a uno de los habituales contingentes de soldados godos en el ejército bizantino, situación por cierto criticada por muchos.

Algunos párrafos más arriba hemos mencionado el deseo de León de llevarse el cuerpo de Simeón a Constantinopla y la resistencia de los de Antioquía. Evagrio nada dice del desenlace de este tira y afloja, pero sí el autor de la *Vida de Daniel el Estilita* ya que al parecer sería este «discípulo columnar» de Simeón el que habría solicitado su cuerpo al emperador. Daniel ya disponía de la capa del que consideraba su maestro<sup>30</sup>, disponía pues de una reliquia de contacto, pero no contento con ello ansiaba tener cerca todas sus reliquias; para albergarlas se comenzó a construir en las cercanías de su columna, ubicada no lejos de Constantinopla, un *martyrium* dedicado al primer estilita. El autor indica que efectivamente el cuerpo de Simeón llegó desde Antioquía<sup>31</sup>, pero sin embargo tenemos constatado por otras fuentes posteriores que el cuerpo permaneció en esta ciudad siria, así que hay que pensar que lo que en realidad fue objeto de *translatio* desde Antioquía fueron fragmentos de su cuerpo<sup>32</sup>.

Tanto en su *translatio* íntegra desde *Qd'lat Sem'lam* hasta Antioquía como en la que suponemos *translatio* parcial desde aquella hasta Constantinopla, las «reliquias» de este *confessor* fueron objeto de elaboradas ceremonias de *aduentus*, aspecto éste del culto a los *confessores* sobre el que queremos abundar a continuación.

La literatura cronística y por supuesto hagiográfica de los siglos V a VIII protobizantinos no escatima la inclusión como actos dignos de reseña de las ceremonias de *aduentus* de las que eran objeto las reliquias de los mártires cuando entraban en una ciudad; como es notorio, disponer del mayor número de reliquias del mayor número de cristianos martirizados se convirtió en una obsesión en el mundo de aquella época. La cada vez mayor dificultad para acceder a ellas, debido a la resistencia a cederlas que manifestaban sus primeros propietarios, hicieron que se convirtieran en una posesión extremadamente codiciada, razón por la cual cuando por fin se disponía en propiedad de alguna, la bienvenida que recibían por parte de autoridades y población tenía una resonancia considerable<sup>33</sup>. Por poner sólo algunos ejemplos, citaremos para el área occidental la recepción que la ciudad de Ruán otorga a la entrada de diversas reliquias donadas a la ciudad<sup>34</sup>, y para la oriental, entre otras, la recepción ofrecida por Arcadio, una evidente ceremonia de *aduentus*, a la entrada de las reliquias de Samuel a Constantinopla<sup>35</sup>; la que tiene por objeto los restos del padre de Juan el Bautista, Zacarías, conducidos por el patriarca de la ciudad en un carruaje imperial<sup>36</sup>; la gran acogida —«*con todos los honores*» dice el *Cronicón Pascual*— que la ciudad imperial tributa a la entrada de las reliquias de Timoteo<sup>37</sup>; la recibida por las de Andrés y Lucas, que fueron acompañadas hasta su llegada a la Iglesia de los Santos Apóstoles con el canto de himnos y con salmodias por toda la población<sup>38</sup>, y por supuesto las varias entradas de reliquias del protomártir Esteban a esa misma ciudad, como la que conoció en 421 cuando fueron

<sup>30</sup> *Vid. supra*.

<sup>31</sup> *Vit. Dan. Styl.* 57-58. Cf. M. Kaplan, «L'hinterland religieux de Constantinople: moines et saints de banlieu d'après l'hagiographie», C. Mango and G. Dagron eds, *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot 1995, 197.

<sup>32</sup> H. Delehay, *Les Saints Stylites*, París-Bruselas 1923, lvi.

<sup>33</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 300 à 451*, París 1974, 408-409; S. G. MacCormack, *Art and Ceremoy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1981, 64-65.

<sup>34</sup> Vitric. Rou., *De Laude Sanctorum* 1-3.

<sup>35</sup> Que reseñan una fuente no cronística, Ieron., *Contra Vigil.* V (PL XXIII, 343), y una de ese preciso carácter. *Chron. Pasch.* §569, ad a. 406 (vid. K. G. Holm, *Theodosian Emperresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1982, 90).

<sup>36</sup> *Chron. Pasch.* §572, ad a. 415.

<sup>37</sup> *Chron. Pasch.* §542, ad a. 356.

<sup>38</sup> *Chron. Pasch.* § 542, ad a. 357.



recibidas por Teodosio y Pulqueria<sup>39</sup> o especialmente la del año 439 cuando, traídas por Eudocia, esposa de Teodosio II, fueron recibidas por éste y por el pueblo de Constantinopla con otra ceremonia de *adventus*<sup>40</sup>. A propósito de la primera ceremonia, la del año 421, es preciso recordar la propuesta de que el conocido «marfil de Trieste», aquel que representa una traslación de reliquias, se refiere precisamente a esa ceremonia de *translatio y adventus* de las de San Esteban; el hecho de que aparezca el pórtico del palacio imperial, la *Chalké*, junto con el emperador corrobora lo dicho hasta ahora<sup>41</sup>.

Concentrándonos por ahora en Constantinopla, hemos visto cómo las ceremonias de *adventus* a reliquias de mártires se caracterizan, entre otras cosas, por la salida de la población a recibir las, por el acompañamiento del que son objeto hasta el lugar donde debían ser definitivamente depositadas, por la recepción oficial en la que participan físicamente el patriarca y el clero de la ciudad, el emperador, la emperatriz o la familia imperial, por el traslado con todos los honores, generalmente en un carruaje imperial, desde su entrada hasta el *martyrium* o iglesia elegidos, por el canto de himnos, por salmodias, etc...<sup>42</sup>. Pues bien, tenemos constancia de que fueron varios los *confessores* cuyas reliquias fueron objeto de ceremonias de *adventus* en todo similares a las desarrolladas para las reliquias de mártires, incluida la participación de las máximas autoridades eclesiásticas y seculares de la región, el emperador en el caso de Constantinopla, considerada ya en el siglo V-VI la «segunda Jerusalén» por la cantidad de reliquias que custodiaba<sup>43</sup>.

Para no extendernos demasiado, comentaremos de nuevo la llegada de las reliquias de Simeón el Estilita a Constantinopla, ya que se nos está describiendo una típica ceremonia de *adventus* cuando se nos dice que «siendo informado el emperador de su llegada, ordenó al arzobispo que comunicara que las reliquias quedarían depositadas en la Iglesia del Arcángel Miguel en las cercanías del palacio de Anaplys, ya que el emperador, que se encontraba allí, deseaba honrarlas adecuadamente. Al día siguiente –continúa nuestra fuente– se preparó un carruaje imperial que condujo al patriarca y a las reliquias de Simeón hasta el *martyrium* preparado a tal efecto en las cercanías de la columna de Daniel. Un innumerable gentío iba en cabeza del carruaje y otro le seguía pero todos cantaban himnos y salmodiaban. Llegados al lugar veneraron las reliquias cuando éstas fueron depositadas en un trono»<sup>44</sup>.

Una acción similar, también con la participación del emperador, fue la que había tenido lugar ochenta años antes cuando el cuerpo de Pablo, un obispo de Constantinopla supuestamente damnificado bajo el reinado de Constancio, fue trasladado por orden de Teodosio el Grande desde la ciudad gálata de *Ancyra*, donde su cuerpo estaba depositado tras su muerte en el destierro, hasta Constantinopla, donde fue recibido en santidad por toda la población y depositado en una iglesia a él re-dedicada pues antes estaba dedicada a Macedonio, uno de sus rivales<sup>45</sup>. Pablo es llamado expresamente *confessor* pero no

<sup>40</sup> Marc. Com., *Chron. ad a. 439. 2*; vid. K. G. Holum, *op. cit.*, 189. Por cierto que uno de esos dos primigenios recorridos era seguido cada 2 de agosto, conmemoración de San Esteban, por lo menos hasta principios del siglo X, según el *Tipikon* de Santa Sofía (J. Mateos ed., *Le Typikon de la Grande Eglise*, Roma 1963, 358); cf. A. Berger, «Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople», N. Necipoglu ed., *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everydaylife*, Leiden 2001, 76.

<sup>41</sup> Vid. la reciente contribución de L. Brubaker, «The Chalke gate, the construction of the past and the Trier ivory», *BMGS* 23, 1999, 271-272, pero sin olvidar los anteriores estudios de K. Holum and G. Vikan, «The Trier ivory, *Adventus* ceremonial and the relics of S. Stephen», *DOP* 33, 1979, 115-133; W. Weber, «Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel der Trierer Domschatzes und das kaiserliche Höfzeremoniell», *Trierer Zeitschrift* 42, 1979, 135-179; J. Wortley, «The Trier ivory reconsidered», *GRBS* 21, 1980, 381-394; L. J. Wilson, «The Trier Procession ivory. A new interpretation», *Byzantion* 54, 1984, 602-614, entre otros muchos.

<sup>42</sup> S. C. McCormack, *op. cit.*, 65.

<sup>43</sup> *Vit. Dan. Styl.* 10.

<sup>44</sup> *Vit. Dan. Styl.* 58.

<sup>45</sup> Socr., *HE* V, 9; menos detallista Sozom., *HE* VII, 10. También *Vit. Paul. Const.* 37 y 38.

por llevar una vida ascética, o de especial dedicación a los pobres, o por operar milagros sino por la firmeza en la Fe que demostró toda su vida y que acrecentó resistiendo los embates de los seguidores de Arrio y Macedonio<sup>46</sup>.

Pablo había sido exiliado en varias ocasiones durante el mandato de Constancio; de la última no pudo regresar y murió desterrado en la zona armenia o gálata. Sozomeno le llama *confessor* por morir en el exilio, circunstancia ésta que sufrieron otros muchos obispos en esos delicados siglos repletos de querellas cristológicas. La mayoría fueron calificados rápidamente de *confessores* o de *martires*, santos en definitiva, por los partidarios de la doctrina cristiana que defendían, de ahí que cuando éstos controlen el poder episcopal e incluso político de la ciudad en cuestión, hagan todo lo posible por recuperar sus restos y llevarlos de vuelta a su sede originaria y además con todos los honores. Las fuentes literarias que aluden a ellos refieren las virtudes de los protagonistas, hablan de sus restos como «reliquias», comentan la recepción repleta de honores de la que fueron objeto a su llegada; *confessores* que merecen también una ceremonia de *aduentus*.

Si la ceremonia ofrecida a Simeón el Estilita ejemplifica el *aduentus* a las reliquias de un *confessor* asceta, la recibida por Pablo hace lo propio con la de un *confessor* obispo-político, pero como veremos no es el único caso conocido; entre otros queremos destacar el de Juan Crisóstomo, o los de Melecio y Eustaquio en Antioquía, habiendo alcanzado todos esa categoría por defender diversas actitudes doctrinales.

El caso de Melecio es similar al de Pablo de Constantinopla, ya que su fama de *confessor* la adquirió para los de Antioquía por la firmeza de su Fe, que le llevó a sufrir exilio, y por contribuir a que el Segundo Concilio Ecuménico de Constantinopla del 381 llegara a buen puerto, confirmando la Fórmula de Nicea y condenando a arrianos y macedonianos<sup>47</sup>. Sozomeno y Teófanos incluyen en sus relatos la noticia de la *translatio* y la ceremonia de *aduentus* de la que fueron objeto sus restos cuando llegaron a Antioquía procedentes de Constantinopla, lugar de su fallecimiento<sup>48</sup>. Sozomeno, aún cercano a los acontecimientos, es bastante explícito a la hora de describir la ceremonia, que habla en mi opinión también en esta ocasión de un *aduentus* a un *confessor*<sup>49</sup>. Dice este autor que «*los restos de Melecio fueron trasladados a Antioquía y depositados cerca de la tumba del mártir Babilas. Se dice que por orden del emperador las reliquias de Melecio eran acogidas dentro de las murallas de todas las ciudades por las que se atravesaba, contrariamente a la costumbre romana, y que durante todo el camino hasta llegar a Antioquía fueron acompañadas por las poblaciones con el canto de salmos y antifonas*»<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Sozom., *HE* III, 3, quien lo describe como hombre elocuente, que conocía profundamente su iglesia y que era amado por su pueblo, considera que es *confessor* al resistir los embates de los partidarios de Macedonio y por morir en el exilio, en Cucusa, Armenia (*HE* IV, 1). Remito a W. Telfer, «Paul of Constantinople», *Harvard Theological Review* 43, 1950, 31-92, aquí 88, pero me parece especialmente interesante el análisis de R. Fusco, *La Vita premetafrastica di Paolo il confessore (BHG 1472<sup>o</sup>)*. *Un vescovo di Constantinopoli tra storia e leggenda*, Roma 1996, 34, respecto a la instrumentalización que de la figura de ese «oscuro» obispo hacen los emperadores teodosianos así como Sócrates y Sozomeno en sus respectivas obras; para Fusco el único mérito de Pablo, lo que favoreció el surgimiento de su leyenda, fue su contemporaneidad a Atanasio y la necesidad que Constantinopla tenía de poseer un *confessor* propio de la misma época que el alejandrino (cf. G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, 425 y ss.). Pablo era el idóneo y por ello es tan significativa la coincidencia de su *translatio* y *aduentus* con la celebración del II Concilio Ecuménico de Constantinopla en 381.

<sup>47</sup> *Vid.* inmediatamente *supra* respecto a la llegada de las reliquias de Pablo de Constantinopla, contrario al arrianismo, en el contexto de ese Concilio del 381, que condenaba definitivamente el arrianismo.

<sup>48</sup> Sozom., *IIE* VII, 10 y Teoph., *Chron.* a. m. 5876, *ad a.* 383-384.

<sup>49</sup> Sozom., *IIE* VII, 11, que no duda en otorgar a esta ceremonia el calificativo de «pomposa».

<sup>50</sup> Y. Duval, *Après des saints corps et âme. L'inhumation 'ad santos' dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe. au VIIe. siècle*, Paris 1988, 109-110 y 159-160.

No menos importancia debió tener la entrada en Antioquía en 488 de las reliquias de Eustaquio, otro obispo *confessor* fallecido también en su exilio<sup>51</sup>. Nuestras fuentes dicen que fueron trasladadas a Antioquía un siglo después de su muerte y recibidas por 10.000 ciudadanos también otorgándole todos los honores; concluye Teófanos la referencia al regreso de las reliquias con una reflexión significativa de lo que es la brecha abierta en la sociedad oriental por las querellas cristológicas: «*aquellos que se habían separado de la Iglesia a causa de este hombre volvieron a unirse*»<sup>52</sup>.

Diez años separan la entrada de las reliquias de dos obispos *confessores* en Constantinopla: las de Juan Crisóstomo lo hicieron en 438, las de Flaviano en 449; ambos, desterrados de la ciudad imperial por causas político-doctrinales, habían muerto en el exilio. Sus restos, expresamente calificados de reliquias en las fuentes literarias, reciben la mayor de las bienvenidas por parte del clero de la ciudad y de la autoridad imperial.

No vamos a referir la actitud de Juan Crisóstomo durante su prelatura en Constantinopla ya que es de todos sobradamente conocida; tan sólo referiremos su vehemente defensa de la austeridad y de la moralidad<sup>53</sup> y por ello su frecuente enfrentamiento con la emperatriz Eudoxia, causa de no pocos de sus problemas políticos y de sus exilios<sup>54</sup>. Juan Crisóstomo sufrió una *relegatio* total ya que fue obligado a sucesivos cambios de residencia por no considerarse el lugar en el que se le había confinado lo suficientemente aislado. Su muerte tuvo lugar en la póntica Comana, de camino a su destierro en Pitio; allí, como ya indiqué, fue enterrado *ad sanctos*, ya que sus restos mortales fueron depositados en la tumba del mártir Basilisco<sup>55</sup>. Su penosa muerte en el exilio y todo lo que habían sufrido por él sus sustentadores hicieron que para muchos de ellos alcanzara la categoría de *confessor*; entre ellos se encontraba uno de sus sucesores en la sede de la ciudad imperial, Proclo, que consiguió la autorización imperial para *trasladar* a Constantinopla los restos del *confessor*.

Conocemos por el testimonio de varios autores la entrada en la ciudad de las reliquias de Juan Crisóstomo; algunas refieren lo adecuado de la acción, otras la critican pero en esencia todas comentan la puesta en práctica de una ceremonia de *aduentus*. Sócrates constata específicamente que «*habiendo obtenido [Proclo] el permiso del emperador, desenterró el cuerpo de Juan que estaba en Comana y lo llevó a Constantinopla treinta y cinco años después de su deposición. Entró con él en la ciudad en una solemne procesión y lo depositó con todos los honores en la iglesia llamada de los Apóstoles. Con ello quería dar a entender que los defensores de este prelado volvían a estar entre la comunidad cristianas*»<sup>56</sup>. Teodoreto de Ciro nos habla también de la entrada de las reliquias de Juan como de un *aduentus*, ya que se nos dice que una gran multitud salió a recibirle a su llegada a Constantinopla, cubriendo con antorchas desde la boca del Bósforo hasta la Propóntide, y que fueron formalmente recibidas y acompañadas por Teodosio II y su hermana Pulqueria hasta ser depositadas en la Iglesia de los Santos Apóstoles<sup>57</sup>.

De todos los casos que hemos visto pero cuya nómina no está en absoluto concluida, es el de Juan Crisóstomo uno de los más significativos en lo que se refiere al culto dado a un *confessor*-obispo, y no sólo por esta ceremonia de *aduentus* en la que participan el emperador en persona, sino porque por lo

<sup>51</sup> Su exilio en Ieron., *De Virs. Ills.* 85 y en Socr., *HE* IV, 15.

<sup>52</sup> Teoph., *Chron.* a. m. 5981, a. 488-489; cf. Vict. Tun., *Chron. ad a.* 490. 2.

<sup>53</sup> Marc. Com. *Chron. ad a.* 398. 3.

<sup>54</sup> Socr., *HE* VI, 15-16 y 18; Sozom., *HE* VIII, 20 y 21.

<sup>55</sup> Palad., *Dial.* XI; Socr., *HE* VI, 21; Sozom., *HE* VIII, 28; Teod., *HE* V, 35; Marc. Com., *Chron. ad a.* 403. 3; Teoph., *Chron.* a. m. 5898, ad a. 405-406.

<sup>56</sup> Socr., *HE* VII, 45, por cierto no muy de acuerdo con la actitud de Proclo, ya que este autor era defensor de la enemiga por excelencia de Crisóstomo, la emperatriz Eudoxia.

<sup>57</sup> Teod., *HR* V, 36, aunque más centrado en el papel de Teodosio y sus hermanas durante la recepción que en la llegada en sí de las reliquias de Juan; también Marc. Com., *Chron. ad a.* 438. 2; Teófanos, *Chron.* a. m. 5390, a. 437/43 y Ps. Dion. de Tel-Mahré, *Chron.* 158.

menos una década antes de que sus reliquias estuvieran físicamente en Constantinopla comenzó a celebrarse lo que en palabras del Conde Marcelino era «*Beatissimi Iohannis episcopi, dudum malorum episcoporum inficia exsulati, apud comitatum coepit memoria celebrari mense Septembrio die XXVI*»<sup>58</sup>, es decir se conmemoraba públicamente su *memoria/mneme*<sup>59</sup>; además cada año, el 27 de enero, la llegada de los restos de Juan Crisóstomo será celebrada con una procesión litúrgica por la ciudad<sup>60</sup>. En definitiva, era un *confessor* que conoció la *translatio* de sus restos, la celebración anual de su *memoria*, una ceremonia de *aduentus* y la conmemoración anual de su llegada a la ciudad con una procesión litúrgica. Aunque con otro origen y connotaciones, presenta las mismas circunstancias y características que rodean al culto a los mártires de las persecuciones o a los *confessores* en su vertiente ascética, siendo además muy significativo el que en el transcurso de veinte años, el emperador otorgue los mismos honores a la entrada de las reliquias de un mártir, Esteban, que a las de un *confessor*, Juan Crisóstomo; la presencia a su lado en ambas ocasiones de Pulqueria, que aún promueve y participa en otra ceremonia de *aduentus* a un *confessor*, obispo exiliado, Flaviano<sup>61</sup>, merecen un capítulo aparte, en buena medida ya abordado por K. Holum.

Flaviano fue precisamente el sucesor en la sede de Constantinopla de Proclo, el responsable de la entrada de las reliquias de Juan Crisóstomo en esa ciudad; curiosamente Juan y Flaviano van a ser considerados *confessores* por sus respectivos partidarios.

Al igual que Juan Crisóstomo aunque por otras razones, concretamente por oponerse a la doctrina del monje Eutiques, Flaviano murió en el exilio poco tiempo después de haber sido encarcelado por Teodosio II tras la celebración del llamado «Latrocinio de Éfeso» en 449<sup>62</sup>. Su testimonio de Fe fue reconocido en el Concilio de Calcedonia, pero previamente el emperador habría tenido tiempo de recapacitar sobre su decisión ya que permite a su hermana Pulqueria ir a Éfeso y trasladar los restos de Flaviano a Constantinopla. Sus restos fueron acompañados por Pulqueria y por una escolta de honor, siendo recibidos en solemnidad a la llegada a la ciudad y en su recorrido por ella hasta ser depositados en la Iglesia de los Santos Apóstoles<sup>63</sup>.

Si tuviera que escoger entre las reflexiones que se han hecho sobre la trascendencia que el culto a los *confessores* llegó a tener en aquel mundo, optaría por una que cierra además prácticamente un ciclo ya que se redactó en los años finales de la Alejandría bizantina. Leoncio, que había ampliado la ya escrita *Vida de Juan el Limosnero*, obispo de Alejandría que se había ganado la veneración de sus fieles por su pasión por la justicia social y su preocupación por pobres y oprimidos<sup>64</sup>, en un momento de su relato parece sincerarse ante su audiencia cuando dice: «*Llegué a Alejandría para reverenciar a los santos mártires Ciro y Juan cuando quedé sorprendido por todos los hechos caritativos que había realizado Juan y por el amor que toda la población sentía por él*»<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> Marc. Com., *Chron. ad a.* 428. 2.

<sup>59</sup> K. G. Holum, *op. cit.*, 152 y B. Croke, el editor de la Crónica de Marcelino, (Sydney 1995, 78), consideran que esta conmemoración no fue originaria de Constantinopla sino de Antioquía, donde también está atestigüada, y que fue durante el obispado del antioqueno Nestorio cuando se adoptó en Constantinopla, y cf. F. Halkin, «L'Éloge de Saint Jean Chrysostome par Proclus de Constantinople», *AB* XCIII, 1975, 20, respecto a la anticipación de su culto en Constantinopla respecto a la llegada de sus reliquias.

<sup>60</sup> Según consta en el *Sinaxarium Constantinopolitanum* 425, 23-30. *Vid.* F. Halkin, *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, París 1977 (*Subsidia Hagiographica* 60), *passim*, y cf. R. Taft, «Byzantine Liturgical Evidence in the Life of St. Marcian the Oeconomus: concelebration and prænaphoral», *Orientalia Christiana Periodica* 48, 1982, 159-170. Al igual que en el recorrido de la procesión anual en honor de San Esteban (*ut supra*), también el de la de Juan Crisóstomo se perpetuó hasta el siglo X (J. Mateos ed., *Le typicon...*, 212-214); cf. A. Berger, *art. cit.*, 77.

<sup>61</sup> Teoph., *Chron.* a. m. 5941-5942, a. 448-450.

<sup>62</sup> Marc. Com., *Chron. ad a.* 449. 2; Teoph., *Chron.* a. m. 5941, a. 448-449.

<sup>63</sup> Teoph., *Chron.* a. m. 5942, a. 449-450.

<sup>64</sup> *Vit. Ioh. Elem.* 45.

<sup>65</sup> *Vit. Iohn. Elem.* 1.