

Luis A. García Moreno, María Elvira Gil Egea,  
Sebastián Rascón Márquez, Margarita Vallejo Girvés  
(Editores)

# SANTOS, OBISPOS Y RELIQUIAS

Congreso organizado por:



Con la colaboración de:



# LA INSTRUMENTALIZACIÓN ECONÓMICA DEL CULTO A LAS RELIQUIAS: UNA IMPORTANTE FUENTE DE INGRESOS PARA LAS IGLESIAS TARDOANTIGUAS OCCIDENTALES (SS. IV-VIII)<sup>1</sup>

Carles Buenacasa Pérez  
*Universitat de Barcelona*

«Quelle que soit l'époque, la satisfaction des besoins essentiels d'une population a toujours eu des conséquences économiques importantes»<sup>2</sup>. De esta manera sintetiza Nicole Herrmann-Mascard la significación del aspecto económico-financiero que gira en torno al culto de las reliquias durante la Antigüedad Tardía<sup>3</sup>, tema de estudio de este trabajo cuyo límite cronológico hemos situado en el s. VIII.

Durante todo el período en el que la Iglesia fue considerada como *religio illicita*, es decir, hasta principios del s. IV, la reliquia fue considerada tan sólo como un recuerdo (*memoria passionis*) de la muerte de un mártir<sup>4</sup>. En época de Constantino I el concepto de «reliquia» da muestras de haber

<sup>1</sup> Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, nº 2001SGR00011, y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación BHA2001-3665, subvencionado por la D.G.E.S.

<sup>2</sup> N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, París 1975, 271.

<sup>3</sup> Con referencia a épocas posteriores, para las que la información es mucho más variada y abundante, existe en la Sorbonne una memoria de licenciatura del año 1968 de M. D. Marchand que lleva por título *Aspects économiques du culte des reliques du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles*, a la cual, sin embargo no he podido tener acceso.

<sup>4</sup> Vide P. Séjourné, «Reliques», *DTC* XIII, 2, París 1937, 2312-2376, esp. 2330-2347. En las actas de Perpetua (†204) se indica que Saturo dio su anillo cubierto de sangre a un soldado como prenda y recuerdo de su martirio: *reddidit ei hereditatem pignus reliquens illi et memoriam sanguinis* (*Act. Perp.* XXI, 5). Dos fueron las influencias que recibió el culto de los mártires: la judía y la pagana. Sobre el peso de la tradición judía, evidenciada especialmente en el texto del *Martyrium Polycarpi*, vide O. Perler, «Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochen und die ältesten Martyrerberichte», *RAC* 25, 1949, 47-72; W. Rordorf, «La «diaconie» des martyrs selon Origène», *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, París 1972, 395-402, esp. 396 y 401-402; Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, 295-298; J. W. van Henten, «The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Community Between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies», *Martyrium in multidisciplinary Perspectives. Mémoial Louis Reekmans*, Leuven 1995, 303-322. Sobre las influencias del culto pagano, vide n. 32. Otros autores han propuesto explicaciones unitarias: Th. Klauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme*, Köln-Opladen 1960, con la correcciones pertinentes en: Id., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 1974, 229; así como también en: W. Rordorf, «Aux origines du culte des martyrs», *Irénikon* 45, 1972, 315-331. Frente a estas posturas, Peter Brown («The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101; Id., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, 5-8) niega estas ascendencias y pretende que la aparición del santo fue un elemento propio e innovador de la religiosidad cristiana. Resultan interesantes los comentarios a las opiniones de este último escritas por Jacques Fontaine («Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown», *AB* 100, 1982, 17-41) y Charles Pietri («Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)», *RAC* 60, 1984, 3/4, 293-319).

evolucionado hasta el punto de que el poseedor de una de ellas la consideraba ya como un talismán que atraía la benevolencia divina y alejaba las fatalidades<sup>5</sup>.

La extensión tan notable de este culto originó, como era de esperar, un comercio alrededor de la posesión de estos fragmentos de cuerpos venerados que acabó llamando la atención del emperador quien se vio en la necesidad de legislar en sentido restrictivo<sup>6</sup>. Se ha considerado que, a raíz de ello, ya Juliano, en el año 363, había legislado en contra de los violadores de tumbas—esto es, de los buscadores de reliquias<sup>7</sup>— y en contra de la espectacularidad pública de los entierros cristianos<sup>8</sup>.

Sin embargo, las actuaciones julianeas no responden a un intencionado espíritu anticristiano por parte de este emperador. Los textos de Juliano no mencionan explícitamente a los buscadores de reliquias, lo cual parece indicar que su objetivo era evitar los saqueos de los sepulcros, sobre todo de sus materiales constructivos. Y, en cuanto a la *constitutio* referida a los enterramientos públicos, entendemos que, en realidad, el espíritu de esta ley no sería otro que el de legislar en contra de unas actuaciones que, a causa de la gran publicidad y aparato que se les daba, herían la sensibilidad de los paganos. En el fondo, no evidencia otra cosa que el enfrentamiento entre dos concepciones religiosas diferentes, la pagana y la cristiana, con respecto a las ceremonias en honor de los hombres virtuosos. De esta *constitutio* no puede deducirse, pues, como muchos investigadores han pretendido, que el Imperio, dirigido en aquel momento por el emperador Juliano, hubiera detectado abusos<sup>9</sup>. Lo único que sucede es que a los paganos les repugnaban unos usos cristianos tan contrarios a la ancestral tradición romana.

Es necesario esperar a la época de Teodosio I (379-395) para documentar los inicios de la actividad legislativa restrictiva en relación a la búsqueda de reliquias, por medio de la cual se define la práctica que el Estado considera lícita en el tráfico de estos objetos santos. De esta manera, se establece, en *Cod. Theod.*, 9, 17, 7 (386)<sup>10</sup>, por un lado, que no se puede trasladar un cuerpo enterrado en una ciudad a otra<sup>11</sup> y, por el otro, que nadie puede vender las reliquias de un mártir, ni comerciar con ellas<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Sobre esta evolución conceptual, cf.: H. Delehay, «*Loca sanctorum*», *AB* 48, 1930, 5-64; P. Desideri, M. Forlin Patrucco, S. Boesch Gajano y A. Prosperi, «Il culto dei santi», *Quaderni storici* 57, 1984, 941-969; Fr. Heim, *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, Berna-Frankfurt-New York-París 1991, 66-76; Ch. Pietri, «L'évolution du culte des martyrs des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur», *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988, Roma 1991, 15-36; V. Saxer, «La figura del santo nell'Antichità cristiana», *Santità e agiografia*. Atti dell'VII Congresso di Terni, Genova 1991, 25-33, esp. 26-28. Agustín, muy crítico con la excesiva devoción debida a los mártires, recuerda que si los cuerpos de los santos tienen la capacidad de realizar prodigios es porque su poder deriva de la voluntad divina: Aug., *Serm.* CCLXXV, 3. En el pensamiento de Agustín, es Dios quien tiene el control de esa función mediadora: Aug., *Ep.* CLXXXVII, 2, 3. Cf. Eugip., *Excerpt. Aug.* CCCI, 326.

<sup>6</sup> *CTh.* IX, 17, 4 (357 [356]) [= *CI.* IX, 19, 4], de Constancio II, prohíbe la violación de las sepulturas y lo sanciona con grandes penas.

<sup>7</sup> Contra la profanación de las tumbas, cf.: Iul., *Ep.* CXXXVIa; Id., *Ep.* CXXXVIb. Ante la falta de reliquias con las que consagrar sus iglesias, los melecianos robaban cuerpos de los cementerios católicos. Sobre estos incidentes, vide L. Th. Lefort, «La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle», *La Nouvelle Clío* 6, 1954, 5/6, 225-230.

<sup>8</sup> *CTh.* IX, 17, 5 (363) [= *CI.* IX, 19, 5].

<sup>9</sup> Estos abusos se detectan mucho más tarde, como, por ejemplo, el que los obispos se hagan pasear en silla gestatoria con las reliquias pendientes de su cuello como si ellos mismos fueran la *arca* de las reliquias: *Conc. Brac.* III (675) c. 5.

<sup>10</sup> *CTh.* IX, 17, 7 (386) [= *CI.* I, 2, 3]. Aunque la *constitutio* mencione al emperador Graciano, éste emperador ya había fallecido el 25 de agosto del 383—*PLRE* I, 401, *Fl. Gratianus* 2—por lo que se trata de Máximo, quien en este momento se hallaba en buenas relaciones con sus otros dos colegas, Valentiniano II y, principalmente, Teodosio I, el hombre fuerte del momento. Vide D. Vera, «I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384», *Athenaeum* 54, 1975, 267-301. Máximo no aparece tampoco en otras dos leyes en las que sí debería: *CTh.* IX, 36, 1 (387); *CTh.* IX, 28, 4 (387).

<sup>11</sup> En *CI.* III, 44, 14 (386), se añadió «*sine Augusti auctoritate*», es decir, «excepto con el permiso imperial».

<sup>12</sup> Acerca de las cuestiones que giran en torno al comercio de las reliquias, vide E. D. Hunt, «The Traffic in Relics: some Late Roman Evidence», *The Byzantine Saint*, London 1981, 171-180.

La *constitutio* ordena que los mártires sean honrados en el lugar mismo de sus respectivas sepulturas, sobre las cuales pueden construirse monumentos, los *martyria*<sup>13</sup>, que sirvan a su veneración<sup>14</sup>. Ello nos informa ya del primer beneficio que podía obtener una Iglesia local, a saber, la construcción de un edificio destinado a venerar la memoria del santo. Como que este tipo de construcciones podía resultar muy costoso, se acostumbraba a requerir la colaboración de privados, un procedimiento habitual y casi indispensable: normalmente, era un privado el que cedía el terreno y, como atestiguan los numerosos mosaicos, privados acostumbraban a ser también los financiadores de las obras<sup>15</sup>.

En el s. v, las deposiciones de reliquias se multiplican hasta el punto de que no hay iglesia que se precie que no se consagre sin su reliquia<sup>16</sup>. A la cabeza de este movimiento no sólo se encontrarían los

<sup>13</sup> Aug., *Serm.* CCCLVI, 7. La *Formula Wisigothica* 9 recoge el modelo de una oblación que hace el rey a un mártir consistente en la construcción y dotación de una iglesia y un monasterio. Cf., por ejemplo, *Année Épigraphique* 1967, 646; 1969-1970, 731; E. Diehl, *ILCV*, 1100; 1829; 1842; 2071; sobre las fundaciones hechas por privados, uide R. Feenstra, «L'histoire des fondations. À propos de quelques études récentes», *RHD* 24/1, 1956, 381-448. En el epistolario de Jerónimo también se dan numerosos casos de privados que dedican su fortuna a obras pías, a pesar de que Jerónimo lo desaconseja (Hieron., *Ep.* LVIII, 7, 1; CVIII, 16, 3): F. E. Consolino, «Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità», *StudStor* 30/4, 1989, 969-991; Cr. Catellani, «Il buon uso delle ricchezze nell'epistolario di san Gerolamo», *CrSt* 13/1, 1992, 47-72. En algunas ocasiones, para la monumentalización de un lugar de culto martirial jugó un papel muy importante el recuerdo, en la memoria colectiva de la comunidad cristiana que le rendía culto, del sitio exacto donde el santo sufrió martirio o fue sepultado (uide C. Godoy, «Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania», *Pyrenae* 29, 1998, 161-170, 161-162). Sin embargo, en muchos otros casos, esto no era así, como pone de manifiesto la proliferación, a lo largo de los siglos iv-v, de *inventiones* de cuerpos martiriales. En tales casos, las fuentes hacen especial hincapié en indicar que se había perdido el recuerdo de su tumba. Para Hispania, uno de los casos más notables es el de Justo y Pastor, en Alcalá de Henares, cuya sepultura se recordaba en tiempos de Paulino de Nola, pero de la cual se pierde su rastro hasta que, de aceptarse lo indicado por Ildefonso, a principios del s. v, Asturio, obispo de Toledo, la descubre y se traslada de por vida a la localidad donde se ha producido el hallazgo para dedicarse al servicio de este culto: Ildefons., *Vir. ill.* I.

<sup>14</sup> Sin embargo, no sólo se veneraba el emplazamiento de la tumba del santo, sino que también se sacralizó cualquier otro lugar que pudiera ser puesto en relación con él. Con respecto a la tipología que estos santuarios podían presentar, uide: P. Castillo Maldonado, «Reliquias y lugares santos: Una propuesta de clasificación jerárquica», *Florilib* 8, 1997, 39-54; L. Ermini Pani, «Il cristianesimo nell'antichità e nell'altomedioevo occidentale», *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000, 107-117, esp. 109. Sobre la tipología arquitectónica que presentan estos edificios, uide J. B. Ward-Perkins, «Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church», *Akten des VII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Trier, 5-11 september 1965)*, Città del Vaticano-Berlin 1969, 3-24 [= *JThS* 17, 1966, 1, 20-37]; Y. Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Roma 1982, 581-587; P.-A. Février, «Baptistères, martyrs et reliques», *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst, F. W. Deichmann gewidmet*, vol. II, ed. O. Feld y U. Peschlow, Bonn 1986, 1-9.

<sup>15</sup> J. Vives, *ICERV*, n° 319, 324 y 327; *Année Épigraphique* 1957, 120 y 207; J.-P. Cailliet, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, Roma 1993, quien proporciona abundantísima información. El canon 19 del concilio de Mérida del 666 recuerda a los presbíteros que no deben olvidar recitar el nombre de los constructores y benefactores durante el oficio dominical: *Conc. Emerit.* (666), c. 19. La iglesia de los Ocho Mártires en Hipona se construye inicialmente gracias a la aportación del patrimonio de Leporio, pero rápidamente se le suma la ayuda económica de los notables de la ciudad (Aug., *Serm.* CCCLVI, 10). Sin embargo, el anónimo autor del *Opus imperfectum in Matth.* critica duramente al clero por dedicarse a construir edificios y adornar iglesias únicamente para hacerse propaganda personal, siguiendo la tradición del evergetismo pagano. Y, ciertamente, así debía de ser, pues, uno de los méritos que Sidonio Apolinario destaca de Simpliciano, su candidato a la sede de Bourges es que hubiera construido una iglesia en esa comunidad (Sid. Apol., VII, *Ep.* IX, 17).

<sup>16</sup> Sin embargo, no era tarea fácil, por ello, Paulino de Nola hace mención explícita del gran número de reliquias que había reunido para sus basílicas de Nola y Fundis: Paul. Nol., *Carm.* 27, 403-439; Id., *Ep.* XXXII, 10, 17. Gaudencio, obispo de Brescia, consagró iglesias con reliquias adquiridas durante un viaje (Gaudencius, *Tract.* XVII) y también Paulino de Nola cuenta el caso de Silvia, quien prometió a sus amistades volver de su peregrinaje con reliquias de los mártires orientales que encontrase durante su viaje (Paul. Nol., *Ep.* XXXI, 1). Y es que la mayoría de las reliquias procedían de Oriente, como evidencia el catálogo que de ellas realiza Victricio de Rouen, el *De laude sanctorum*, pues Occidente era deficitario en ellas y la opción preferida será «importar» reliquias de otros lugares (H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1913, 55-57). En casos de especial escasez se podía recurrir a Roma, tal como el metropolitano bracarense hace durante el segundo cuarto del s. vi: Vigilius, *Ep.* I, *praeef.*

obispos, sino, sobre todo, los monasterios, que se convirtieron en verdaderos y casi exclusivos centros de veneración de reliquias. Ello dio pie a un negocio en el que se beneficiaban los santuarios con cuerpos enteros de santos importantes<sup>17</sup>.

En cuanto a los medios por los que el culto a las reliquias de los mártires canalizaba la afluencia de dinero hacia las iglesias, hay que distinguir, en primer lugar, entre ingresos regulares e irregulares.

Los primeros son los que, una vez instituidos por la Iglesia, supusieron, *per se*, una fuente inagotable y periódica de recursos.

Entendemos por ingresos irregulares tanto las entradas de dinero que no son constantes, sino puntuales, como aquellas otras que, además, se derivan de un amplio repertorio de perspicaces e ingeniosos métodos ideados por los clérigos para incitar la generosidad de los fieles, dado que, en teoría, la oblación a los santos era una pura obligación moral y a los eclesiásticos les faltaba fuerza de coerción para imponerla<sup>18</sup>. Para que la Iglesia pudiera cumplir su tarea asistencial, hacía falta, en primer lugar, concienciar a todos, pero especialmente a los *potentes*, de que la Iglesia podía ser el instrumento de la caridad, pero que, en el fondo, el mantenimiento de los pobres era responsabilidad de la comunidad en pleno. En segundo lugar, se precisaba canalizar las fortunas de unos pocos hacia una mayoría necesitada de recursos; y, para ello, se necesitaba una justificación teológica, que supiera presentar convincentemente a los fieles los problemas de la avaricia<sup>19</sup>.

## I. LOS INGRESOS REGULARES

Entre éstos figuran, principalmente, los derivados del peregrinaje a la tumba de santos famosos, de las ofrendas aportadas durante las conmemoraciones anuales del mártir, y de los testamentos.

### I.1. El peregrinaje a la tumba de santos famosos

La atracción que, por diversos motivos, ejercieron los sepulcros de algunos mártires de renombre, como los de Roma<sup>20</sup>, Rávena<sup>21</sup>, Tours<sup>22</sup>, *Vzali*<sup>23</sup>, o Mérida<sup>24</sup> dio lugar a que las iglesias y monasterios

<sup>17</sup> El pequeño cementerio de Nola se convierte en un solicitado lugar de sepultura tras la propaganda que Paulino, mediante trece *carmina*, realiza de las *uirtutes* del mártir. Acerca del complejo religioso que Paulino construye en Nola: Paul. Nol., *Carm.* XVIII; XXVII; XXVIII; XXXI, 1; XXXII; *vide* P. Testini, «Paolino e le costruzioni di Cimitile (Nola): basiliche o tombe privilegiate?», *L'inhumation privilégiée du IV au VIII siècle en Occident*, París 1986, 213-219, esp. 214-217.

<sup>18</sup> No siempre resultaba fácil convencer a los ricos de que se desprendieran de parte de sus riquezas, como demuestra el testimonio de Juan Crisóstomo referente a la avaricia de los ricos antioquenos (*Hom. in Euang. Matth.* LXVI, 3), los cuales constituían la décima parte de la ciudad (Ioh. Chrys., *Hom. in Euang. Matth.* LXVI, 3). Y es que, sin el patrocinio de los ricos, nada podía hacerse, y, de ello, las fuentes nos proporcionan numerosos ejemplos. Sobre la precariedad de las propiedades eclesiásticas de Tours hasta que un personaje rico accede a la prelatura, *cf.* Greg. Turon., *HF* II, 16 y 21. En cambio, algo más tarde, en pleno s. VII, el concilio de Mérida del 666 parece considerar como algo excepcional el que una iglesia no posea bienes: *Conc. Emer.* (666) c. 16.

<sup>19</sup> Lógicamente, este amplio abanico, necesitaba de elementos cohercionadores, como sería, el castigo divino de la avaricia, sobre el cual las fuentes nos proporcionan numerosos ejemplos, como el de los marineros que se negaron a dar limosna a un pobre aduciendo que no llevaban más que *lapides* y, como castigo divino, toda su carga se convirtió en piedra: Greg. Turon., *De gloria confes.* CIX.

<sup>20</sup> El peregrinaje a esta ciudad se intensificó gracias, a la monumentalización arquitectónica del *iter* seguido por los peregrinos que afluían a la ciudad atraídos por sus *martyria* y que fue obra, principalmente, del obispo Dámaso: Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, vol. I, Roma 1976, 529-546; V. Fiocchi Nicolai, «Itinera ad sanctos». Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano», *Akten des XII.*



donde sus cuerpos reposaban fueran visitados de forma regular y continuada por los peregrinos<sup>25</sup>, los cuales dejaban sus ofrendas sobre las tumbas como testimonio de su paso y para propiciar el cumplimiento de un deseo concreto<sup>26</sup>.

De este flujo humano derivaban también ingresos que correspondían al alojamiento, alimentación y vestido de los peregrinos, quienes, a menudo, se llevaban, además, un recuerdo de su paso por el lugar, con lo que toda la comunidad, no sólo los sacerdotes, salía beneficiada económicamente<sup>27</sup>. Además, si bien no está atestiguado para la Antigüedad Tardía, sabemos que, en el s. VIII, ciudades que eran ya centros consolidados de peregrinaje, recibieron privilegios especiales.

---

*Internationalen ...*, vol. II, 763-775; F. Guidobaldi, «Transformations urbaines, sociales et religieuses à Rome au IV<sup>ème</sup> siècle», *Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the Symposium «Power and Possession: State, Society and Church in the Fourth Century A.D.»* (Leiden, 3-5 June 1993), Leiden 1995, 53-65. Fueron las basílicas de Pedro y Pablo las que se consolidaron como las metas principales y quedaron íntimamente asociadas al nombre de Roma (Quodvult., *Liber de promiss. et praed. Dei*, dimid. V, 7).

<sup>21</sup> En Ravena habría una basílica en memoria de Lorenzo, en la que tendrían lugar curaciones milagrosas: Aug., *Serm.* CCCXXII.

<sup>22</sup> Es el obispo Perpetuo de Tours (458/459-488/489) quien convierte a Martín en el santo protector de Tours. Para ello, construye una magnífica basílica sobre el lugar exacto de su sepultura con un hospicio anexo y encarga una nueva *uila*, la de Paulino de Périgueux, que pone mucho énfasis en las curaciones obtenidas junto a la tumba. Vide L. Pietri, *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Roma 1983, esp. 521-599 (abundante bibliografía en 522, n. 2); Ead., «*Loca sancta*. La géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)», *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, 23-35; R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, 117-128. La gran afluencia de peregrinos estaba estrechamente relacionada con el alto poder de taumaturgia que se atribuía a Martín de Tours (*Vita Martini* XVIII, 3), la cual incluso sería conocida allende las fronteras de la *Gallia* merovingia, entre los suevos: Greg. Turon., *Mirac. Mart.* I, 11. Sobre los dones a la basílica de Martín de Tours por reyes y por privados: L. Pietri, *op. cit.*, 605-612; É. Delaruelle, «La spiritualité des pèlerins à Saint-Martin de Tours du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle», *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963, 199-243, esp. 212-215.

<sup>23</sup> Aug., *Serm.* CCCXXII; Id., *Serm.*, CCCXXIII, 3; Id., *Serm.* CCCXXIV. Sobre los milagros que se producían en sus *memoriae* norteafricanas: Aug., *Serm.* CCCXVI, 1; Id., *Serm.* CCCXVII, 1; Id., *Serm.* CCCXXIV.

<sup>24</sup> Ya Prudencio asociaba la importancia de Mérida con la fama de la mártir local, Eulalia: Prudentius, *Peristeph.* III, esp. vv. 3-5 y 8. Sobre la importancia del culto en la ciudad y sobre cómo afectó el peregrinaje a Santa Eulalia en el desarrollo urbanístico de la ciudad, vide A. Recio Verganzones, «La mártir Eulalia en la devoción popular: Prudencio primer promotor de su culto, peregrinaciones, expansión de sus reliquias e iconografía (ss. IV-VII)», *IV Reunión de arqueología cristã hispânica (Lisboa, 28-30 setembro/1-2 outubro 1992)*, Barcelona 1995, 317-336, esp. 324-326; P. Mateos Cruz, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida: arqueología y urbanismo*, Madrid 1999, esp. 177-195.

<sup>25</sup> Una buena síntesis de los cambios de la ciudad tardoantigua sufrió como consecuencia de la aparición de los cultos martiriales puede hallarse en P. C. Díaz Martínez, «El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua», *Lo sagrado en el proceso de municipalización del Occidente latino*, in: *Iberia* 3, 2000, 151-166 y 188-193. Los principales centros de peregrinaje en Occidente serían: Roma y Nola, en Italia; Tours y Marsella, en *Gallia*; Hipona, Útica y *Vzali*, en el N. de África; y Mérida, Tarragona, Calahorra y Zaragoza, en *Hispania*. Vide H. Delehay, *op. cit.*, 262-403; Ch. y L. Pietri, «Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité», *Les chemins de Dieu: Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982, 79-118, esp. 81-94. Con respecto a la contribución de Prudencio en la consolidación de los lugares de peregrinaje hispanos y sobre los santuarios peninsulares más importantes, vide P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada 1999, 322-351; A. Recio Verganzones, «Prudenzio «pöeta peregrinus» e promotore di pellegrinaggi», *Akten des XII. Internationalen ...*, vol. II, 1139-1159, esp. 1141-1146.

<sup>26</sup> Los santuarios martiriales no sólo eran concebidos como lugares de curaciones. Tanto Paulino de Nola (*Carm.* XXVIII, 258-262) como Martín de Braga (*De correct. rust.* XVIII) recomendaban la visita a las basílicas de los mártires destacando su función educativa.

<sup>27</sup> Vide C. Hahn, «Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience», *The Blessing of Pilgrimage*, Chicago 1990, 85-96. Sin duda, los comerciantes de la comunidad se debían enriquecer mucho con los productos que el peregrino necesitaba para invocar la ayuda del santo, como, por ejemplo, el incienso, que tan imprescindible parece ser en este tipo de devoción (Quodvult., *Liber de promiss. et praed. Dei, gloria sanct.* XIII, 18).

La única voz crítica africana ante este fenómeno parece ser la de Agustín, quien, especialmente durante el período inicial de su episcopado, se muestra escéptico y crítico ante la extraordinaria devoción popular que tenía lugar en torno a los santos, especialmente, al protomártir Esteban<sup>28</sup>, cuya devoción en *Africa* se constata todavía en época del rey vándalo Hunerico (477-484)<sup>29</sup>. La concepción teológica agustiniana consideraba que los mártires recibían un culto que no les correspondía, puesto que estaban usurpando algo que, en realidad, era un atribución divina<sup>30</sup>.

## I.2. Las conmemoraciones anuales del mártir

Desde tiempos antiguos, el día de la muerte de los mártires, su *natalis martyrum*, era conservado en la memoria de sus comunidades de pertenencia para poder celebrar sus *commemorationes* ofreciendo *oblaciones* y *sacrificia*<sup>31</sup>, unas celebraciones que presentan concomitancias con idénticos rituales que, en el mundo pagano, se celebraban con ocasión del nacimiento de los héroes<sup>32</sup>. Sin embargo, los cristianos, aún imitando, consiguieron innovar y reutilizar estos ritos celebrando con júbilo el día de la muerte de sus *confessores*, aunque, quizás, con un excesivo entusiasmo<sup>33</sup>. Estos desmanes

<sup>28</sup> En relación a la evolución del posicionamiento doctrinal de Agustín a este respecto, uide J. De Vooght, «Les miracles dans la vie de saint Augustin», *RecTh* 11, 1939, 5-16. Vide, asimismo: M. Pellegrino, «Chiesa e martirio in Sant'Agostino», *RSLR* 1, 1965, 191-227; J. den Boeft, «*Martyres sunt, sed homines fuerunt*». Augustine on martyrdom», *Fructus centesimus*. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, Steenbrugge-Dordrecht 1989, 115-124; T. J. van Bavel, «The Cult of the Martyrs in St. Augustine: Theology versus Popular Religion», *Martyrium...*, 351-361

<sup>29</sup> Victor Vitens., *Hist. persec.* III, 5, 14, 49.

<sup>30</sup> Aug., *Serm.* CCCXIX, 1. Para Agustín, en cambio, el santo no era un *patronus*, sino un *testis* que actuaba como *aduocatus* (Aug., *Serm.* CCLXXIII; Id. *Serm.* CCLXXXV) y como un instrumento del que se sirve la divinidad suprema de los cristianos (Aug., *Serm.* CCLXXV, 3; Id., *Serm.* CCLXXVII, 1). Los fieles no deben olvidar que es a Dios y no al mártir a quien le dan ese premio: Aug., *De ciu. Dei* VIII, 27. Cf., asimismo, Braulio Caes., *Vita Aem.* XXXI; *Pas. Cucufatis* XII. En muchos pasajes Agustín insiste en que es Dios quien realiza las curaciones (*Serm.* CCCXXII; Id., *Serm.* CCLXXXVI, 5; Id., *Serm.* CCLXXXVI, 4-5), y se cura en salud diciendo que no en todos los casos éstas se conceden (*Serm.* CCLXXXVI, 5; *Serm.* CCCXIX, 6); cf. el elenco de milagros que reporta Agustín (Aug., *De ciu. Dei* XXII, 8). De todas maneras, a finales de su vida, aunque continúa quejándose de que tan poco polvo sea capaz de reunir a una tan gran multitud, Agustín, a pesar de su criticismo, reconoce los beneficios que de dicho culto se derivan: Aug., *Serm.* CCCXVII, 1. Vide n. 5.

<sup>31</sup> Cyr., *Ep.* XII, 2, 1. También se hacían oblaciones en honor de los difuntos de cada familia: Tert., *Cor.* III, 3; Cyr., *Ep.* I, 2, 2. Cf., asimismo, *Const. Apost.* VII, 42. Estas oblaciones continuaban teniendo lugar en época de Agustín: Aug., *Ep.* XXII, 1, 6; cf. Eugip., *Excerpt. Aug.* CCCII, 327. Sobre estas ofrendas y banquetes en los *natalicia* de los mártires, uide V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyrien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, París 1980, 69-73; Id., «Mort et culte des morts à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique dans l'oeuvre de saint Augustin», *Augustinianum* 18, 1978, 1, 219-228; R. Teja, «Prácticas de la oferta votiva del paganismo al cristianismo. La prohibición del «refrigerium» en Milán y Roma», *Atti del convegno internazionali «Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico» (Roma, 15-18 giugno 1989)*, in: *Scienze dell'antichità* 3-4, 1989-1990, 809-815, 809-811. Sin embargo, estos *refrigeria* no estaban bien consideradas por los principales ideólogos cristianos del momento, principalmente Agustín, aunque no era el único. Vide, sobre ello, H.-I. Marrou, «Une inscription chrétienne de Tipasa et le refrigerium», *AntAfr* 14, 1979, 261-269, esp. 267-268.

<sup>32</sup> Agustín confrontó el culto de los héroes con el de los mártires, aunque éste tan sólo considera a los mártires como mortales que han recibido el favor de sufrir por Cristo: Aug., *De ciu. Dei* XXII, 10. Sobre la relación del culto martirial con el mundo pagano, uide, especialmente, E. Lucius [y G. Anrich], *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904; Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen 1909-1912, 2 vols; Th. Klauser, *Von Heroon zur Märtyrerbasilika. Neue archäologische Balkanfunde und ihre Deutung*, Bonn 1942; A. Pedregal, «El culto a los mártires. Una herencia de la advocación mágica de los héroes», *Héroes y daimones*, Madrid 1992, 345-359.

<sup>33</sup> Aug., *Serm.* CCCVI, 11. Sobre la celebración de estos *conuiuia* funerarios por parte de los cristianos y de cómo éstos tendieron a suplantarse la organización clientelar pagana por unos nuevos vínculos que se basaban única y exclusivamente en que todos profesaban una misma fe religiosa, uide P.-A. Février, «A propos du repas

acabaron originando que los principales líderes religiosos del cristianismo occidental aunaran sus esfuerzos para tratar de prohibirlos. Ahora bien, la supresión de estos banquetes topó con la enérgica oposición de un sector importante de los fieles. Así lo pone de manifiesto Agustín cuando relata que esta medida fue anunciada por él mismo, quien en aquel entonces todavía era presbítero, a la asamblea de cristianos reunidos en la iglesia de *Hippo Regius*<sup>34</sup>. En realidad, a los ojos de este sector reformista de la Iglesia, las conmemoraciones en honor de los mártires no tenían por qué ser prohibidas, lo único que debía evitarse eran los excesos a que daban pie<sup>35</sup>. Así, pues, la Iglesia no renuncia a los ingresos que esta tradición le reporta, a los que Agustín califica de obligación para con Dios (*deumunera*)<sup>36</sup>, sino que trata de encaminar esta costumbre en una dirección más sosegada.

En lo que se refiere a la calidad de las ofrendas vinculadas a estas celebraciones, cabría señalar que, durante la etapa primitiva de la historia ideológica del cristianismo, aquella en la cual los mártires aún no habían asumido su rol de protectores de la comunidad de fieles, tales oblações serían muy pobres e inexistentes, al faltar la motivación que para épocas posteriores supuso el incentivo de obtener un favor por medio de la intercesión del santo. Después de haberse conseguido el reconocimiento oficial de la Iglesia y de haberse producido la transmutación en el concepto de reliquia, estas festividades serían el momento preferido por los fieles para realizar los donativos más importantes, tanto en cantidad como en calidad<sup>37</sup>. En este sentido, debemos recordar que la Iglesia de los ss. IV-V se presentó esencialmente como la *ecclesia martyrum* ante sus fieles ... y ante los paganos.

### I.3. Los testamentos

La fuente de ingresos que benefició en mayor medida a la Iglesia fue, sin lugar a dudas, la procedente de los legados testamentarios. A partir de la publicación de la ley de Constantino I del año 321<sup>38</sup> se estableció que la Iglesia pudiera ser instituida heredera por testamento. Además, al decir de Eusebio, este emperador incluso llegó a permitir que los *bona uacantia* de los mártires y confesores caídos durante los años de persecución, así como los bienes de los desterrados por causa de la fe cristiana también pudieran ser reclamados por la Iglesia de la ciudad a la que sus dueños habían pertenecido<sup>39</sup>.

---

funéraire: culte et sociabilité. «*In Christo Deo, pax et concordia sit conuiuio nostro*», *CArch* 26, 1977, 29-45, esp. 35-45. Así, uno de los temores de la jerarquía católica sería que estos *refrigeria* pudieran generar nuevas clientelas basadas en una misma identificación en clave religiosa, pero que no estuvieran controladas por el clero: «Aussi le repas funéraire, les rencontres sur la tombe des martyrs ou des justes, l'aumône, le partage entre parents et le don aux autres pouvaient-ils devenir le lieu d'un évergétisme chrétien bien compris» (P.-A. Février, «A propos...», 42; cf. R. Teja, *art. cit.*, 814-815). En el interés de los obispos por controlar los santuarios martiriales, importantes centros de poder económico y de proyección social, cabe buscar uno de los motivos principales que originó la prohibición de celebrar los *refrigeria* por parte de Agustín, Ambrosio y Dámaso.

<sup>34</sup> Aug., *Ep.* XXIX, 2-11.

<sup>35</sup> Las *agapes* junto a las tumbas de los mártires tenían una especial trascendencia para los donatistas, entre los cuales también parece que estas reuniones festivas daban pie a numerosos desmanes: Aug., *De unit. eccl.* XIX, 50. En estas ocasiones, algunos de los asistentes incluso se arrojaban por precipicios para exaltar todavía más el sacrificio de los mártires: Aug., *C. ep. Parm.* III, 6, 29.

<sup>36</sup> Id., *Ep.* XXIX, 6.

<sup>37</sup> Sobre las celebraciones anuales de la memoria de los mártires y de los excesos a que daban pie, tan denostados por Agustín, cf., por ejemplo: Aug., *Ep.* XXII, 1, 3; Id., *C. Faust.* XX, 21; Id., *Ep.* XXIX; Id., *Serm.* CLVI; Id., *Serm.* CCXCIV; Id., *Serm.* CCLXII. Según el testimonio de Agustín, en Occidente, estos banquetes se celebraban casi exclusivamente en *Africa*, pues habían sido suprimidos en el resto de las iglesias occidentales (Aug., *Ep.* XXII, 1, 4). Cf., asimismo, Aug., *Ep.* XXIX, 10; S. Poque, «Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes des martyrs», *Pallas* 15, 1968, 103-125.

<sup>38</sup> *CTh.* XVI, 2, 4 (321) [= *CI.* I, 2, 1].

<sup>39</sup> Eus. Caes., *VC* II, 36.



Posteriormente, ya no se vuelve a legislar al respecto hasta que el testamento de una aristócrata, Hipacia, plantea una serie de problemas que obligan al emperador Marciano (450-457) a emitir su veredicto. Se trata de una *nouella*, fechada en el 22 de abril del 455, en la que se explicita todos los posibles destinatarios de un legado a favor de la Iglesia, y, entre ellos, figuran los mártires<sup>40</sup>, tal como había sido la última voluntad de Hipacia.

A partir de esta fecha, las únicas referencias legales con las que contamos a este respecto se hallan incluidas en el *Codex Iustinianus*. Una ley del emperador Zenón (474-491), que trata de completar las insuficiencias de la disposición constantiniana, legitima la actuación del obispo para pedir el cumplimiento de las donaciones pías a mártires, profetas, apóstoles o ángeles<sup>41</sup>. En cambio, en Occidente, no hallamos atestiguada, en modo alguno, la forma legal que debían revestir los testamentos a favor de la Iglesia y de los mártires, aunque sabemos que éstos tenían lugar<sup>42</sup>.

Entre los años 530 y 545 se promulgan en Oriente dos leyes de Justiniano I (527-565) que clarifican el punto de vista estatal sobre este particular<sup>43</sup>. En ellas, el emperador nos informa de que en muchos testamentos se instituía a Cristo como heredero, lo cual había originado mucha confusión. El monarca entiende que lo dado a Cristo corresponde a la Iglesia local para que lo distribuya entre los pobres. En otro de los supuestos, se considera que el beneficiado por testamento sea un ángel o un mártir. En estos casos, la herencia se asigna a la iglesia cuya advocación responde a la explicitada en el legado. Si la Iglesia local careciera de ella, el beneficio económico se destinaría a la iglesia a la que correspondiera el domicilio del difunto. Si, en cambio, fueran varias las iglesias que cumplieran el requisito, o bien se escogería a la iglesia a la que el testador iba con más frecuencia y demostraba más afecto, o bien a la que más necesitada estuviera de ayuda económica.

Aunque no podemos afirmar que en Occidente se aplicaran estos mismos principios legales, quizás esta legislación refleje unos usos y costumbres comunes a ambas partes del Imperio, posiblemente practicados desde que la religión cristiana fue reconocida oficialmente en tiempos de Constantino I.

## II. LOS INGRESOS IRREGULARES

El carácter espontáneo e inconstante de las donaciones propició que el clero descubriera, a veces espontáneamente, diversos mecanismos mediante los cuales pudiera incrementar las oblaciones pías. Debemos hacer notar que tales procedimientos fueron extremadamente variados, pues se adaptaban a las necesidades del momento y dependían bastante de la sagacidad con la que los sacerdotes y monjes manipulaban, de forma convincente, algunos acontecimientos que hoy día están perfectamente explicados como fenómenos naturales; y convertían ciertas prácticas cristianas eventuales en algo absolutamente necesario y usual.

<sup>40</sup> Vide *Nouell. Marc. V* (455), resumida en *CI. I, 2, 13* (455). Con respecto a esta importante decisión, uide J. L. Murga, «El testamento en favor de Jesucristo y de los santos en el derecho romano postclásico y Justiniano», *AHDE* 35, 1965, 357-419, 375, n. 54; G. Impallomeni, «Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano», *Studi in onore di Edoardo Volterra*, vol. III, Milano 1971, 23-68; R. Martini, «Su alcuni aspetti della *testamenti factio passiva dei clerici*», *AARC* 9, 1993, 325-330.

<sup>41</sup> *CI. I, 2, 15* (s. a.), reconfirmado en: *CI. I, 3, 45* (46) (530); *I, 2, 25* (26) (530). Acerca de las fundaciones con propósitos píos en el *Codex Iustinianus*, uide H. R. Hagemann, *Die Stellung der Piae Causae nach justinianischen Rechte*, Basel, 1953.

<sup>42</sup> Justiniano de Valencia deja su fortuna al mártir Vicente: J. Vives, *ICERV*, n° 279.

<sup>43</sup> *CI. I, 2, 25* (26) (530); *Nouell. Iust. CXXXI, 9* (545).

## II.1. El enterramiento junto a los santos

El enterramiento junto a los cuerpos de los santos es herencia, en el fondo, de la costumbre pagana centrada alrededor de los héroes<sup>44</sup>. Una vez se asentó la convicción de que la persona que se hacía sepultar junto a los santos contaba con la ayuda de un poderoso valedor a la hora de acceder al más allá, estos emplazamientos empezaron a ser objeto de subasta<sup>45</sup>. La arqueología ha puesto de manifiesto que la inhumación *ad sanctos* va asociada, a menudo, con tumbas de personajes relevantes, normalmente, fieles ricos y sacerdotes<sup>46</sup>; pero también con niños muertos antes de alcanzar la edad adulta, a los que sus padres encomendarían a la intercesión del santo<sup>47</sup>.

A excepción de un tratado de Agustín<sup>48</sup>, y de unos pocos fragmentos dispersos en las fuentes<sup>49</sup>, los únicos testimonios con los que contamos en relación a los diferentes aspectos de esta práctica cristiana son meramente epigráficos y arqueológicos<sup>50</sup>.

## II.2. Las traslaciones de mártires<sup>51</sup>

Una vez se consolidó la licitud de la Iglesia la coyuntura político-religiosa imperante favoreció el proceso de traslación de los cuerpos de los obispos muertos en el exilio, o que reposaban en ciudades que no eran aquellas a las que pertenecía su sede<sup>52</sup>. Tal fue el caso de los obispos romanos Ponciano

<sup>44</sup> Vide Th. Klauser, *op. cit.* Vide n. 32.

<sup>45</sup> Ch. Pietri (*op. cit.*, vol. I, 659) comenta sobre el particular que los *loculi* situados *ad sanctos* «se paient plus cher et son plus soigneusement marqués sur les plans de localisation que reflète et résume l'épithaphe». En *Tipasa* contamos con el testimonio de Rogata, la madre de un diácono, que es enterrada *ad sanctos* —PCBE I, 984, Rogata 1— *ex permissu Alexandri episcopi* (Année Épigraphique 1940, n° 21). Si ella pagó algo o no como paso previo para obtener el beneplácito episcopal, no lo sabemos, aunque podemos intuirlo. No sería nada extraño, pues en Roma era una práctica habitual: J. Guyon, «La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles): le rôle des *fossores*, *mansionarii*, *praepositi* et *prêtres*», *MEFRA* 86/1, 1974, 549-596.

<sup>46</sup> «une fois plus, l'archéologie apporte la preuve d'une sélection et d'une différence dans la mort. Celle-ci ne nivelle pas; elle maintient —et renforce, par la durée— ce qui a été vécu dans la société» (P.-A. Février, «Tombes privilégiées en Maurétanie et Numidie», *L'inhumation...*, 20).

<sup>47</sup> Y. Duval, *Loca sanctorum...*, vol. II, 520-523.

<sup>48</sup> Se trata del *De cura pro mortuis gerenda*. Cf. Eugip., *Excerpt. Aug.* CCCII, 327; CCXCIX, 324.

<sup>49</sup> Vide Y. Duval, «Sanctorum sepulcris sociari», *Les fonctions...*, 333-351; Ead., *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, París 1988. El primer testimonio lo constituye la sepultura de Maximiliano *iuxta Cyprianum martyrem: Passio Maximiliani*, 3. La postura oficial se explicitó en una ley dirigida a Pancracio, *praefectus Urbis* de Constantinopla (PLRE I, 664, Pancratius 4) y firmada por Graciano, Valentiniano II y Teodosio I, que prohíbe el enterramiento *ad sanctos* en el interior de las ciudades: *CTh.* IX, 17, 6 (30 julio 381) [= *CI.* I, 2, 2]. En lo referente a los testimonios hispanos, contamos con dos testimonios: la prohibición conciliar de enterrarse en el interior de las iglesias (*Conc. Brac.* I [563] c. 18) y la condena de esta práctica por Julián de Toledo (Iul. Tolet., *Prognost. fut. saec.* I, 19). Sobre la universalidad de esta práctica: G. Gagos, «Il culto delle reliquie nell'antichità. Riflesso nei due termini «patrocinia» e «pignora», *Miscellanea francescana*, 58/4, 1958, 484-512, esp. 502-503.

<sup>50</sup> Para Hispania, uide: M. Sotomayor, «Sepulturas «ad sanctos» y la basilica de Ceuta», *Actas del II Congreso Internacional «El Estrecho de Gibraltar»*, Ceuta, 1990, vol. II, Madrid 1995, 527-533. Para Gallia, Italia y Africa, uide los artículos integrantes de las actas del congreso *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle en Occident*. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984, editadas por Yvette Duval y Jean-Charles Picard, París 1986.

<sup>51</sup> N. Herrmann-Mascard, *op. cit.*, 50-52; M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979, 46-66.

<sup>52</sup> Según la ley romana, los cuerpos que habían sido inhumados a título provisional, podían ser trasladados posteriormente a su tumba definitiva: *Dig.* XI, 7, 39; *Dig.* XLVII, 12, 3; *CI.* III, 44, 10 (287). Debido a una curiosa paradoja de la Historia, esta última ley, a la cual podían acogerse los obispos para realizar estos traslados, está firmada por Diocleciano, el artífice de la última gran persecución. También se podía trasladar el cuerpo de un santo si se hacía con el fin de darle una sepultura más digna. Como era de esperar, ello dio pie a todo tipo de abusos.

(230-235), Cornelio (251-253) y Eusebio (310); de Dionisio de Milán o de Félix de Thibiuca<sup>53</sup>. Si bien cabe suponer que era la Iglesia local la que asumiría los gastos de estos desplazamientos, también podía suceder que los fieles realizaran un esfuerzo económico con la esperanza de que los cuerpos de estos mártires favorecerían notablemente a la comunidad.

En otras ocasiones, fue el propio aparato estatal el que costeó el transporte, considerado como una nueva faceta de evergetismo municipal, con lo cual el poder se congraciaba con los habitantes católicos de la ciudad implicada en la traslación. Es en este sentido que cabe interpretar el traslado del cuerpo de Bábila a Antioquía por parte del *caesar* Constancio Galo (351-354), quien, mediante esta actuación, intentaba, además, hacer menguar la popularidad del oráculo pagano de la ciudad, ubicado en el suburbio de *Daphné*<sup>54</sup>. También el rey lombardo Luitprando (713-744) compró a los sarracenos el cuerpo de Agustín, que se hallaba en Cerdeña, seguramente, con una finalidad propagandística.

La ciudad que poseía la totalidad de los restos de un santo consideraba que éste la protegía en exclusiva. Por ello, la posesión de una tumba venerada se convirtió en algo urgente y preciado para las ciudades, proceso, éste, que fue determinante para la consolidación de determinados cultos. Al mismo tiempo, estas devociones contribuyeron al desarrollo de un patriotismo local, del que estos santos se convirtieron en los más ardientes valedores y custodios<sup>55</sup>.

### II.3. La venta de reliquias

Desde los mismos inicios de la extensión del culto a las reliquias, su venta debió de convertirse en un negocio tan lucrativo que indignó a moralistas como Agustín, quien no sólo lo denuncia, sino que

<sup>53</sup> Sobre éstas y otras traslaciones, uide N. Herrmann-Mascard, *op. cit.*, 35-39.

<sup>54</sup> En ello radica el enfrentamiento entre Juliano y los cristianos de Antioquía en torno al cuerpo de Bábila (*Breu. Syr.* 24 Jan., *AASS, Nou.*, vol. II/1, LIII), que Juliano ordena trasladar, pues el santuario de este mártir rivalizaba en popularidad con el oráculo pagano sito en el mismo lugar, cuyos derechos Juliano trataría de defender. En relación a estos hechos, uide: Iul., *Misop.* CCCLXIb-c; Lib., *Or.* XVII, 7; Id., *Or.* LX, 5; Iohan. Chrys., *De Babyl.* XVI; Id., *De hieromart. Babyl.* II-III; Id., *De laud. Pauli, Hom.* IV; Soz., *HE* V, 19; Zon., *Annal.* XIII, 12. Vide A. Di Berardino, «I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo», *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Roma 1997, 45-79, 79. Posteriormente, cuando el templo fue víctima de un incendio, Juliano acusó a los cristianos de ser los responsables: Amm. Marc. XXII, 13, 1-3, quien resalta la falsedad de las imputaciones y proporciona otra explicación.

<sup>55</sup> El rey Wamba, en una inscripción de los años 672/680 colocada sobre una de las puertas de las murallas de Toledo, invoca la protección de los mártires: J. Vives, *ICERV*, nº 361. Sobre el papel del santo principal como patrono de la *ciuitas*: L. Pietri, «Le culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle», *Les fonctions...*, 353-369, esp. 359-364; A. A. R. Bastiaensen, «*Ecclesia martyrum*. Quelques observations sur le témoignage des anciens textes liturgiques», *Martyrium...*, 333-349, esp. 343-348. Ambrosio califica a Gervasio y Protasio como *defensores, propugnatores, praesidia y auxilia*: Ambr. Mediol., *Ep.* LXXVII, 10-11. También Avito considera que los restos que envía a Braga por mediación de Orosio permitirán a Esteban actuar como *aduocatus et patronus* de los bracarense: Auitus Brac., *Ep. ad Palch. ep.* VI. Vide J. Vilella, «*Aduocati et patroni*. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI)», *III Reunió d'Arqueologia Hispànica, Maó*, 1988, Barcelona 1992, 501-507, esp. 501-502. Sin embargo, es Ambrosio el primero en designar a un mártir como protector de la ciudad como *patronus*: Ambr. Mediol., *Expos. Euang. Lucae* XXXIII, 4. Vide n. 30.

<sup>56</sup> Agustín asegura que se trata de vagabundos vestidos de monjes que vendían cuerpos de presuntos mártires (Aug., *De op. mon.* XXVIII, 36). Aunque no tengamos motivos para dudar de este testimonio, cabe sospechar que Agustín quiere exculpar a los monjes que se están dedicando a esta tarea, o que no les reconoce la validez de su ordenación sacerdotal debido a las turbias actividades en las que empleaban su tiempo. Este tráfico era difícil de erradicar, por lo que no es extraño que, a finales del s. VI, Gregorio Magno aún nos informe sobre ello: Greg. Magnus, IV, *Ep.* XXX. Contra N. Herrmann-Mascard, *op. cit.*, 342, quien, amparándose en los pocos testimonios

también lo condena airadamente<sup>56</sup>. En esta provechosa actividad intervinieron tanto laicos como clérigos, pues es a los monjes a quienes van dirigidos los reproches agustinianos<sup>57</sup>.

Desde finales del s. iv, la demanda de reliquias debía superar claramente la oferta. De ahí que las iglesias ya no consideraran sólo a los restos humanos como reliquias<sup>58</sup>. A partir de este momento también se incluyeron dos nuevos tipos: las reliquias reales no corporales, es decir, los elementos que fueron utilizados o tocados por los santos en algún momento de su vida; y las reliquias *ex contactu*, las pertenencias de los fieles que se ponían en contacto físico con la tumba o los restos de un santo.

Esta necesidad animó también a que se produjeran invenciones de reliquias, cuyos casos más notables son los de Gervasio y Protasio<sup>59</sup>, en Milán, en el año 386; la de Esteban<sup>60</sup>, en el 19 de diciembre del año 415<sup>61</sup>; la de Justo y Pastor en Alcalá<sup>62</sup> y la de Ferreolo en Gallia<sup>63</sup>. Ello es fácilmente comprensible, pues cada comunidad deseaba tener un mártir, a poder ser en exclusiva, que, por medio de sus milagros, la beneficiara tan sólo a ella y atrajera a los peregrinos. Sin embargo, conseguir

con los que contamos, aduce que «ces transactions devaient être assez exceptionnelles». Sin embargo, el argumento *ex silentio* no siempre es concluyente y, en este caso, se podría explicar por el rechazo de la Iglesia a reconocer que miembros del clero se dedicaban a este comercio.

<sup>57</sup> También es sacerdote Luciano, el presbítero de Cafargamala, en *Palaestina*, que entrega a Avito de Braga reliquias de Esteban secretamente: Auit. Brac., *Ep. Palch.* VI-VIII. Sobre el modo y las circunstancias en que produce el descubrimiento de las reliquias de Esteban, *uide* n. 61.

<sup>58</sup> Cada Iglesia buscó la manera de solventar este problema. De esta manera, un región especialmente deficitaria en mártires, como era la Gallia (cf. B. Beaujard, *Le culte des saints en Gaule: les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2000, 203-259), optó por suplir la demanda con la veneración de los restos de los obispos locales, como pone de manifiesto el inventario de Elzbieta Dabrowska («Les tombes des saints évêques en Gaule en tant que lieux de pèlerinage», *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 22.-28. september 1991), vol. II, Münster 1995, 663-666) y, seguramente, ello explica también porqué conocemos el nombre de muchos obispos galos famosos por su carisma y sus poderes curativos: Martín de Tours (*Vita Mart.* VIII, 1; XVI, 2-7; XVII-XVIII; XIX, 1-2), Marcial de Limoges (Greg. Turon., *De glor. confes.* XXVIII), Hilario de Arlés (Reverentius, *Vita Hilarii Arel.* XIII y XVI) y Lupo de Troyes (*Vita Lupi* IX), entre otros. En *Africa*, aunque tenemos constancia del entierro privilegiado del obispo Florencio de Hippo *Diarrhytus* en un monumento funerario construido para la ocasión (Aug., *Serm.* CCCXCVI, 2), los obispos africanos dotados en vida de poderes curativos únicamente se documentan en época vándala (*uide* n. 76), cf. Quoduult., *Liber de promiss. et praed.* Dei VI, 9-10. Sobre la concepción del rol social del obispo en la literatura hagiográfica africana, *uide* E. Zocca, «La figura del santo vescovo in Africa da Ponzio a Possidio», *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino*, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996, vol. II, Roma 1997, 469-492. En relación al culto episcopal en Italia, *uide* J.-Ch. Picard, *Le souvenir des évêques: sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Roma 1988. Ahora bien, no siempre se dedicaban con reliquias de mártires, en *Africa*, por ejemplo, conocemos diversos *martyria* dedicados con reliquias de la cruz: *Rusguniae* (CIL VIII, 9255) y Tixier (CIL VIII, suppl., 3, 20600), del 359. También un poco de polvo de Tierra Santa podía servir como reliquia para fundar una iglesia: Aug., *De ciu. Dei* XXII, 8, 6.

<sup>59</sup> Aug., *Serm.* CCLXXXVI, 4; Id., *Serm.* CCCXVIII, 1; Paul. Mediol., *Vita Ambr.* XIV, 1-2; Gaud. Brix., *Tract.* XVII, 12.

<sup>60</sup> Lucianus presb., *Ep. de inuen. corp. Steph. mart.*; Aug., *Serm.* CCCXVIII, 1.

<sup>61</sup> Las reliquias de Esteban fueron descubiertas en el 19 de diciembre del 415: Luc. presb., *Ep. de inuen. corp. Steph. mart.* XXV-XLIII. Cf.: Basil. Seleuc., *Serm.* XLI; Aug., *Serm.* CCCXVIII, 1. *Vide* J. Vilella, «Biografía crítica de Orosio», *JbAC* 43, 2000, 94-121, esp. n. 216. Resulta interesante que este acontecimiento tuviera lugar siete días antes de la festividad que conmemoraba su martirio: *Hierosolymis s. Stephani primi martyris diaconi et apostoli* (Breu. Syr., 26 Dec., AASS, Nou., vol. II/1, LIJ).

<sup>62</sup> *Vide* n. 13.

<sup>63</sup> Sidonius Apol., VII, *Ep.* I; *Pas. Ferreoli*, AASS, Sept., vol. V, 764-767. *Vide* J. Fontaine, «Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin en martyr militaire?», *AB* 81, 1963, 31-58; M. Heinzelmann, *op. cit.*, 77-80; B. Beaujard, *art. cit.*, 179 y 181-183. No conocemos ningún caso de *inuentio* africana. Es por ello que Delehay (op. cit., 88) concluye que no hubo. Sin embargo, el gran número de mártires locales que únicamente se documentan en *Africa* por medio de la arqueología parecen invalidar la solidez de este argumento *ex silentio*.



santos nuevos no era tarea fácil, por lo que otra opción era reanimar cultos ya existentes mediante algún prodigio<sup>64</sup>.

## II. 4. La autenticación de las reliquias

Dado el gran número de reliquias que había en circulación, se hacían del todo necesarios los procesos de autenticación de las reliquias por parte del obispo<sup>65</sup>, pues la fragmentación de las reliquias favorecía el desarrollo de devociones propias e individualizadas que escapaban al control episcopal frente a cultos más generales que implicaban a toda la comunidad y a su santo protector. En este contexto, pues, la autoridad religiosa no podía legitimarlas a todas, y tenía que pronunciarse sobre la autenticidad de tan sólo una parte de las reliquias existentes<sup>66</sup>.

Teniendo en cuenta la importancia y necesidad que el poseer estos restos de mártires representaba para las iglesias, podemos intuir que, en algunos casos, se podría optar por tratar de comprar la benevolencia del obispo, pues, la aprobación de los cultos venerados por los fieles era competencia suya<sup>67</sup>. En otras ocasiones, el prelado no tendría por qué ser sobornado, sino que, simplemente, sería persuadido por los interesados con los beneficios que esta *autenticatio* podía aportar a la comunidad, como por ejemplo, la construcción de una basílica martirial que los interesados en este reconocimiento oficial le propondrían construir.

En este sentido, resulta muy significativo el caso que nos relata Sulpicio Severo según el cual Martín de Tours se percató en sueños de la falsedad de unas reliquias veneradas en un monasterio de su diócesis y procede a destruirlas<sup>68</sup>. Cabría preguntarse si alguno de sus predecesores no había autenticado las reliquias a condición de que con ellas se fundara un monasterio. Y lo mismo podría haber sucedido en África donde se documenta un gran número de *martyria* ilegales, principalmente, donatistas<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Tal habría sido el proceder en el caso del culto de Eutropio, en Saintes: Greg. Turon., *De glor. mart.* LV.

<sup>65</sup> L. Delisle, «Authentiques de reliques de l'époque mérovingienne», *MEFR* 4, 1884, 3-8.

<sup>66</sup> Las fuentes insisten en numerosos casos de reliquias que no habían sido reconocidas oficialmente: Opt., *C. Parm.* I, 16, 1. Y lo mismo sucede con la que posee Lucilla, una *clarissima* norteafricana, a quien, el no conseguir la autenticación episcopal, le costó una severa humillación pública: Opt. Mileu., *C. Parm.* I, 16.

<sup>67</sup> Por eso, a mi entender, las reliquias de Esteban que Avito envía a Braga con Orosio llevan una carta del primero a modo de autenticación, dado que el modo en que habían sido conseguidas no permitía que se le adjuntara la *autenticatio* firmada por el obispo pertinente, en este caso, Juan de Jerusalén.

<sup>68</sup> *Vita Mart.* XI. Como ha señalado Lellia Cracco Ruggini («Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione», *Hagiographie, cultures et sociétés (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981, 161-204, esp. 166), el milagro es un instrumento importante en la política antiherética. Por otro lado, los sueños premonitores son comparables a los de la literatura pagana, los cuales tenían, principalmente, una función amonestadora (H. Delehay, *op. cit.*, 74). Otro caso relacionado con este tema es el de la piadosa mujer que conservó, sin saberlo, el cuerpo de Cipriano, obispo-mártir de Antioquía, hasta que una revelación se lo indicó (Greg. Naz., *Or.* XXIV). Los concilios occidentales pusieron gran interés en este asunto, tratando de sacar de la circulación aquellas reliquias sobre las cuales existieran dudas y determinando una serie de procedimientos para probar su autenticidad: *Conc. Carthag.* (401) c. 15; *Conc. Carthag.* (525) c. H; *Conc. Caesar.* II (592) c. 2. Cf. Aug., *Serm.* CCXCIII, 5. Sobre el papel de los milagros en la *autenticatio* de reliquias, vide N. Herrmann-Mascard, *op. cit.*, 133-134.

<sup>69</sup> En África, sin embargo, el principal problema lo constituirá la existencia de *memoriae martyrum* falsas (*Conc. Carthag.* [sept. 401], *apud Registri eccl. Carthag.* VI, c. 83; Ferrand., *Breu. can.* c. 171), pues también los donatistas habían construido *martyria* para los suyos: Opt., *C. Parm.* III, 4, 6; Aug., *Serm.* CCCXIII, 5; cf. D. Raynal, «Culte des martyrs et propagande donatiste a Upenna», *CT*, 21, 1973, 81/82, 33-72, en donde se estudia el caso de un intento de los donatistas de «recuperar» el recuerdo de unos mártires en Upenna.

## II.5. La cólera del santo

La instrumentalización de la ira del mártir podía canalizarse adecuadamente con fines económicos. Para ello sólo hacía falta resaltar, por ejemplo, los aspectos negativos de un fenómeno natural cualquiera, el cual, si bien podía resultar habitual en otras circunstancias, en ese determinado momento era considerado fatídico e inusual<sup>70</sup>.

Así, cuando Clodoveo II (639-657) se apropió de un hueso del brazo de Dionisio, el cielo se oscureció y cuando el monarca fue persuadido de que era su actuación la causante del fenómeno, no sólo restituyó inmediatamente el fragmento óseo, sino que además, donó a la abadía algunas *uillae*. Es de suponer que los custodios del cuerpo de Dionisio no querían perder el monopolio de la explotación de las virtudes milagrosas del santo, pues ello le reportaba el agradecimiento en exclusiva de los beneficiados por él. Cuando, finalmente, Clodoveo II restituye la reliquia se resuelve el problema y, además, los monjes reciben una generosa compensación.

Sin embargo, monarcas con más carácter eran más difíciles de amedrentar. Así, cuando Leovigildo, frustrado en su apetencia por poseer la túnica de Eulalia de Mérida<sup>71</sup>, exilia a su custodio, el obispo Masona, y encomienda la dirección del obispado emeritense a Nepopis<sup>72</sup>, ni el cielo se cubrió de tinieblas ni los habitantes de ninguna ciudad del reino se vieron sobresaltados por temblores de tierra.

A menudo, la furia del santo se manifestaba en una dolencia, enfermedad o malestar repentino, inusual e inexplicable<sup>73</sup>, por lo que el infractor podía ser fácilmente persuadido de que sólo se sentiría mejor después de invocar la mediación celeste y de proceder a la compensación económica correspondiente. Si la persona no conseguía el bien requerido, se solía argumentar que el santo en cuestión tenía un motivo para estar airado con el solicitante<sup>74</sup>. Y, en consecuencia, se motivaba en el solicitante un acto pío de cierta envergadura que facilitara la buena acogida a su petición.

<sup>70</sup> En esta categoría entrarían, por ejemplo, las epidemias de peste (Victor Vitens., *Hist. pers.* III, 55-60) o los incendios de consecuencias catastróficas y que se atribuyen a la ira divina: *Chronica Gallica a. CCCCLII XXXIII*; cf. Victor Vitens., *Hist. pers.* II, 6, 20; II, 6, 22. Junto a éstos, también habría que señalar el oportuno aprovechamiento de otros fenómenos no tan habituales, como los terremotos y eclipses, y, también, el nacimiento de personas y animales con deformaciones genéticas, de los que un documento poco usado, como es la *Chronica Gallica a. CCCCLII* proporciona abundantes muestras: XXVI; XLVI; LVI; LXXXII; LXXXIV; CXL; cf. *Chronica Gallica a. DXI DXLIV*. Todo ello tiene claras concomitancias con los presagios funestos del mundo pagano, pero donde antes había la cólera de un dios encontramos ahora la de un mártir o un santo. Sobre los terremotos del s. IV, uide: A. Di Vita, «Evidenza dei terremoti del 306-310 e del 365 d.C. in Tunisia», *AntAfr* 15, 1980, 303-307; R. Rebuffat, «Cuicul, le 21 juillet 365», *ibid.*, 309-328; Fr. Jacques y B. Bousquet, «Le raz de marée du 21 juillet 365. Du cataclysme local à la catastrophe cosmique», *MEFR* 96/1, 1984, 423-461; Cl. Lepelletier, «L'Afrique du Nord et le prétendu séisme universel du 21 juillet 365», *ibid.*, 463-491; M. Henry, «Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère: essai d'interprétation», *Phoenix* 39/1, 1985, 36-61.

<sup>71</sup> *VPE* V, 6, 46-110. Sobre las tensas relaciones entre Masona y Leovigildo, uide: L. García Iglesias, «Aspectos económico-sociales de la Mérida visigótica», *Estudios Extremeños*, 30, 1974, 2, 321-362, 340-341, n. 11. El incidente alrededor de la túnica simboliza asimismo el férreo control episcopal de este culto y el estrecho vínculo que Masona ha logrado establecer entre éste y el episcopado emeritense (*VPE* IV, 2, 40-42; V, 2, 12-15; V, 5, 5-54; V, 5, 101-106); cf. S. M. Castellanos, «Las reliquias de los santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)», *Polis* 8, 1996, 5-21; P. C. Díaz Martínez, «El peregrino...», 156, 158-159 y 163.

<sup>72</sup> *VPE* V, 6, 135-140. J. J. Alonso Campos, «Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo», *Los Visigodos. Historia y civilización*, Murcia 1986, in: *Antigüedad y Cristianismo* 3, 151-157.

<sup>73</sup> Aug., *Serm.* CCLXXXVI, 8, 7.

<sup>74</sup> Así le sucedió a un individuo que rogaba a Esteban en-pro de otra persona. El santo comunicó al intermedio que la conducta del otro le impedía que su intercesión sirviera de provecho: Aug., *Serm.* CCCXIX, 6.

## II.6. La intercesión de los santos ante los problemas de la vida cotidiana

Otros mecanismos, hasta cierto punto resultantes del fervor popular, son aquellos a través de los cuales se busca la intercesión del santo en un determinado asunto, bien sea particular de un fiel o bien atañe a toda la comunidad. Lo interesante a resaltar aquí es que esta modalidad supone la entrega de una ofrenda en el momento mismo de la petición y de otra mucho más importante, que está en función de las posibilidades de cada persona, como agradecimiento por el cumplimiento del voto<sup>75</sup>.

Sin lugar a dudas, una de las principales preocupaciones de los fieles a la hora de invocar la ayuda de los mártires era la salud, por lo que solían solicitar curaciones<sup>76</sup>, las cuales podían comportar, si el rango de la persona lo permitía, agradecimientos notables en el plano material<sup>77</sup>. En la intercesión de los santos solicitada en los centros de peregrinaje era fundamental la creencia en su poder taumatúrgico. A pesar de que una buena parte de las curaciones se obtenían gracias a la mediación de las reliquias, hemos de tener presente que también jugaba un papel muy importante la aparición del santo en un visión onírica<sup>78</sup>. Cuando una persona se sentía enferma o víctima de una posesión diabólica, pedía que fuera trasladada junto a la tumba del mártir para conseguir alguna mejoría<sup>79</sup>. Lógicamente, la relevancia de la curación obtenida sería proporcional a la gravedad de la enfermedad, a mayor peligro, mayor agradecimiento<sup>80</sup>. Así, el obispo Amador de Auxerre consigue un solar más amplio para edificar la nueva catedral de un agonizante *uir clarissimus* de la ciudad que, mientras estaba sano, no se había mostrado muy receptivo a esta donación<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> El ciego curado en *Carthago* por Eugenius deposita una ofrenda en el altar con posterioridad al milagro (Victor Vitens., *Hist. persec.* II, 17, 51). El relato de esta curación, acaecida en *Carthago* durante los días 5 y 6 de enero del año 484, en época del dominio vándalo, con ayuda de la intervención divina (Victor Vitens., *Hist. persec.* II, 17, 47-51), tendría como finalidad difundir y reforzar el carisma religioso del metropolitano cartaginés frente al monarca persecutor del momento, Hunerico, quien había clausurado las iglesias de los católicos: *Laterc. Wand. Alan., Augiensis liber* X; Victor Tonnen., *Cont. Prosp.* a. 466. Posteriormente, la leyenda de este obispo es completada con la narración de la actuación divina que pone fin a la parálisis que le había afectado durante su exilio (Victor Vitens., *Hist. persec.* III, 5, 11, 43-44).

<sup>76</sup> Ciertamente, existe una estrecha relación entre la devoción a los mártires y el deseo de los fieles de obtener una curación como resultado de esa intercesión: Aug., *Serm.* CCLXXX, 3; cf. A. Rousselle, «Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle», *Annales (ESC)* 31, 1976, 1085-1107; J. Janssens, «La spiritualité del martirio nella Chiesa antica», *Martyrium...*, 397-407, 405. Para muchos peregrinos la atracción ejercida por los centros martiriales les impulsaba a considerar su visita como la más alta meta de sus vidas. De ahí que una buena parte de los que frecuentaban los *martyria* más conocidos hubieran hecho un largo viaje y que, a su llegada al destino, sintieran la intensa emotividad que transmiten las palabras de Prudencio en *Perist.* IX, 95, vv. 95-106; uide, asimismo, Fr. Heim, «L'expérience mystique des pèlerins en Terre Sainte aux alentours de 400», *Ktéma* 10, 1985, 193-208.

<sup>77</sup> En algunas de las curaciones que relata el *De miraculis sancti Stephani protomartyris* se indica cómo los fieles sanados acudieron a la iglesia para dar las gracias y contar el suceso, lo cual permite inferir que los clérigos recibieron una compensación económica como gratificación por la curación: *De mirac. Steph. protomart.* I, 3; I, 4; I, 12; II, 2, 9. Vide n. 75.

<sup>78</sup> Así sucede, por ejemplo, en la curación de un barbero de Vzali (*De mirac. Steph. protomart.* I, 4) y, también en la de Megecia (*De mirac. Steph. protomart.* II, 2, 6; II, 2, 9).

<sup>79</sup> Los curaciones más usuales tienen que ver con posesos (Eugen. II Tolet., *Carm.* IX, vv. 7 y 9; *Pas. Eulaliae Emer.* XIX; *Pas. Torquati* IX), ciegos (*Vita Aemil.* XXVIII y XXX) y resurrecciones (*Vita Aemil.* XXXI).

<sup>80</sup> La reina Fredegunda obsequió a la tumba de Martín de Tours con grandes urnas de plata por la curación de su hijo, Clotario II: Greg. Turon., *HF* X, 11. Como escribió Nicole Herrmann-Mascard: «les prières semblent souvent insuffisantes à une époque où un acte matériel doit toujours servir de support aux intentions» (*op. cit.*, 226). Agustín relata el caso de una monja, sobrina del obispo Seuerus de Mileu, que había sido capturada por los bárbaros, pero que recupera su libertad porque, con sus ayunos y oraciones, había conseguido que los hijos de su raptor se salvaran de la muerte: Aug., *Ep.* CXI, 7. Desolador es asimismo el relato de los diez hermanos que, afectados por la maldición de su madre, se reparten por todo el Imperio a la búsqueda de un santuario en el que se produzca el milagro de su curación: Aug., *Serm.* CCCXXII; Id., *Serm.* CCCXXIV.

<sup>81</sup> *Vita Amatori*, 18-21. También la catedral de Bourges se construye en un solar que es cedido por un privado (Greg. Turon., *HF* I, 31).

También se incitaría a demandar la ayuda del santo cuando una gran calamidad amenazaba a la comunidad<sup>82</sup>. En tales ocasiones se solía exponer las reliquias a los ojos de los fieles en unas procesiones rogativas. Si ello iba acompañado de la adecuada escenografía, se podía provocar en los fieles ciertas reacciones que acentuaran su piedad y caridad<sup>83</sup>.

Uno de los problemas más acuciantes e intranquilizadores que podía tener la comunidad era el de hacer frente a una amenaza militar. Los zaragozanos atribuyeron al hecho de sacar en procesión la túnica del mártir Vicente el que los francos levantaran el asedio de la ciudad<sup>84</sup>. Del mismo modo, en el caso de *Tipasa* hemos de notar cómo la afluencia a la basílica de Salsa<sup>85</sup> se intensifica a partir del momento en que la santa, en el 371, interviene evitando el asedio del rebelde Firmo (372-375)<sup>86</sup>, lo cual acaba convirtiendo su tumba en un centro destacado de peregrinación<sup>87</sup>. Un caso menos conocido es el que nos proporciona el testimonio de Sulpicio Severo, según el cual, mientras los soldados de Constancio II se enfrentaban a las tropas del usurpador Magnencio en Mursa, aquél rezaba ante la tumba de un mártir<sup>88</sup>.

En épocas más tardías, también fue un recurso frecuentemente utilizado el de «humillar» las reliquias de un santo con el fin de obtener la restitución de un bien robado, o con el de reparar una injusticia<sup>89</sup>. Este recurso se remonta a finales del s. VI y consistía en prohibir el culto a la reliquia en cuestión por lo que, entonces, no se le podían encender cirios<sup>90</sup>, ni dirigirle cantos, ni mostrarle ningún tipo de devoción hasta que se reparara, en ocasiones mediante una compensación económica, la ofensa cometida<sup>91</sup>.

## II.7. La conversión de herejes, judíos y paganos

Conocemos bastantes casos de conversiones de herejes<sup>92</sup> y de paganos<sup>93</sup> en la Antigüedad Tardía; sin embargo, son pocos los testimonios que revelan la intervención de una reliquia. Sin embargo,

<sup>82</sup> Tal fue el caso de la intercesión de Eulalia, protectora de Mérida, para evitar que la ciudad contrajera la peste: *VPE* V, 8, 85-89.

<sup>83</sup> La caridad era la base de la justicia: Aug., *De unic. bapt.* VII, 11. Sobre la diferencia entre el evergetismo pagano y la *cura pauperum* de los cristianos, uide Lact., *Div. inst.* VI, 11, 22-23.

<sup>84</sup> Greg. Turon., *HF* III, 29. También Idacio (*Chron.*, a. 456) e Isidoro (*Hist. Goth.* XXXII) relacionan la salvación de Mérida con la posesión de los huesos de su santa patrona. Sobre la estrecha relación entre el culto a los mártires y la protección en tiempos de guerra, uide B. Beaujard, «Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine», *Les fonctions...*, 175-191, 179-181. Por otro lado, la muerte del vándalo Gunderico se explicó como un castigo divino por haber profanado una iglesia cristiana: Isidorus, *Hist. Goth.* LXXIII.

<sup>85</sup> *PCBE* I, 1022-1024, *Salsa*.

<sup>86</sup> *PCBE* I, 457, *Firmus* 1; uide St. Gsell, «Observations géographiques sur la révolte de Firmus», *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique, historique et géographique de Constantine* 36, 1903, 21-46.

<sup>87</sup> *Pas. Salsae* XIII. Sobre la basílica de esta santa en *Tipasa*, uide Chr. Courtois, «Victorinus et Salsa. Note d'hagiographie tipasienne», *Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique, historique et géographique du Département de Constantine* 68, 1954, 109-119; J. Christern, «Basilika und Memorie der Heiligen Salsa in Tipasa», *BAA* 3, 1968, 193-258; Y. Duval, *Loca sanctorum...*, vol. I, 358-380 y vol. II, 697-700.

<sup>88</sup> Sulp. Seu., *Chron.* II, 38, 5. Según el testimonio de Eusebio, también Constantino había obtenido numerosas victorias gracias a la protección divina: Eus. Caes., *VC* IV, 6 y 9.

<sup>89</sup> N. Herrmann-Mascard, *op. cit.*, 226-227.

<sup>90</sup> Esta práctica que está atestiguada en *Conc. Tolet.* (597) c. 2 está a cargo de los *ostiarii*. El concilio de Orléans del 553 menciona la existencia de *martyrarii*, custodios de las reliquias de los santos: *Conc. Aurel.* II (533) c. 13.

<sup>91</sup> Greg. Turon., *De glor. mart.* LXXI. Muy a menudo este sistema servía para luchar contra las exacciones y las violencias de los laicos.

<sup>92</sup> Sobre las conversiones de los donatistas al catolicismo, cf. Opt., *C. Parm.* III, 12, 4; Aug., *Serm.* CCXCVI, 14-15; Id., *Serm.* CCCLX.

<sup>93</sup> Cf., por ejemplo, Opt., *C. Parm.* III, 11, 6-7; Aug., *Serm.* CCLXXIX, 10 (1) y 15; Id., *Serm.* CCCXIII, 2; Id., *Serm.* CCCLXII, 23.



aunque los testimonios sean escasos, no puede dudarse de que las reliquias se usaron para canalizar hacia la Iglesia cristiana local las riquezas de los miembros más eminentes de estos grupos religiosos disidentes<sup>94</sup>. En este sentido, merece señalarse el notable caso protagonizado por las reliquias de Esteban, las cuales, convenientemente instrumentalizadas por el obispo Severo<sup>95</sup>, sirvieron para convertir a ricos ciudadanos judíos de la isla de Menorca<sup>96</sup>. De esta forma, la Iglesia se abrió paso hacia las riquezas de una comunidad tan herméticamente cerrada a los *gentiles* como era la judía, la cual, a principios del s. IV, ya empezaba a sentirse acosada por la fuerte legislación imperial antisemita<sup>97</sup>. Para este pueblo, la conversión al catolicismo representaba la mejor vía para ser aceptado en sus ciudades, dejar de verse ultrajado en sus derechos y ver así respetadas sus propiedades y apoyados en sus intereses económicos y su proyección social.

Una vez convertidos, los judíos trataban de convencer de la sinceridad de una conversión. No sería extraño que, por ejemplo, en el caso de Menorca, dado que la sinagoga había sido quemada por los cristianos, los conversos judíos se prestaran a edificar una nueva basílica<sup>98</sup> y la dotaran con terrenos cedidos por los hebreos, pues éstos no sólo se dedicaban al comercio, sino que también los había que eran grandes *possessores*<sup>99</sup>.

En lo que a los paganos se refiere, las reliquias de Esteban consiguen la conversión de Poncio<sup>100</sup>, senador cartaginés que es el padre de Megecia<sup>101</sup>, la cual será sanada de su parálisis facial por el santo<sup>102</sup>. Seguramente, esta conversión respondería al voto realizado por el progenitor para incitar a

<sup>94</sup> Agustín se refiere, en unos términos muy generales, a las conversiones de los judíos al cristianismo, las cuales empezarían a producirse a partir del reinado Constantino I: Aug., *Serm.* CCCXIIIb.

<sup>95</sup> Ante la imposibilidad que en un primer momento cuentan los pueblos bárbaros de disponer de una marina, la provincia de *Baleares* pudo mantenerse al margen de los avatares históricos que afectaron al territorio peninsular. Era pues ésta una provincia que todavía se hallaba férreamente controlada por los romanos y en la que la legislación imperial contra los judíos (*CTh.* XVI, 8, 1 [315]-23 [416]) podía llegar a hacerse efectiva si alguien como el obispo Severo lo pretendía seriamente.

<sup>96</sup> A. M. Rabello, «Gli Ebrei nella Spagna romana e ariana-visigotica», *Convegno in onore di Mario De Dominicis*, in: *AARC* 4, Perugia 1981, 807-839, 816-820; É. Demougeot, «L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au V<sup>e</sup> siècle», *Majorque, Languedoc et Roussillon*. Actes du LIII Congrès de la Fédération historique de Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Montpellier 1982, 13-34; J. Vilella, «Relacions comercials de les Balears des del baix imperi fins als àrabs», *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, Maó, 31 d'octubre al 4 de novembre de 1984, Maó 1988, 51-58, n. 18; C. Ginzburg, «La conversione degli ebrei di Minorca (417/418)», *Quaderni storici* 27/1, 1992, 277-289.

<sup>97</sup> *Vide* J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, París 1914, 2 vols; A. M. Rabello, «The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire», *ANRW*, II, 13, Berlin-New York, 1980, p. 662-762; F. Blanchetière, ««Priuilegia odiosa» ou non? L'évolution de l'attitude officielle à l'endroit des Juifs et du Judaïsme (312-395)», *RSR* 59, 1985, 3/4, 222-249; Br. Ferrer, «Jueus i cristians a Hispania durant l'Antiguitat Tardana (417/418-654): aproximació als motius del conflicte», *Hispania i Roma: d'August a Carlemany*. Congrés d'homenatge al Dr. Pere de Palol, vol. III, in: *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 38, 1996-1997, 1245-1264. El concilio de París V establece que ningún judío tenga un poder militar o civil sobre los cristianos y que, si lo ejerce, debe ser bautizado junto con su familia: *Conc. Paris.* V (614) c. 17 (15).

<sup>98</sup> Cuando Severo escribe su carta, las reliquias de este mártir se hallaban en una iglesia situada en las afueras de Mahón: Seuer. Minor., *Ep. de conu. Iud.* XX, 4.

<sup>99</sup> *Vide* J. Vilella, «Relacions comercials...», 52; R. González Salinero, «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*», *Gerión* 16, 1998, 437-450. Sobre los patrones judíos de Mahón mencionados en la carta de Severo, *vide* Fr. Grelle, «Patroni ebrei in città tardoantiche», *Epigrafia e territorio: politica e società. Temi di antichità romane*, vol. III, Bari 1994, 139-158, esp. 157-158. Además, en opinión de Pere de Palol (*Arqueología cristiana de la España romana: siglos IV-VI*, Madrid-Valladolid 1967, 231), los mosaicos menorquinos constituyen un ejemplo de la influencia de las fuentes y modelos judíos en el arte paleocristiano de Occidente. Ello sólo puede ser posible si los financiadores de las obras son judíos conversos.

<sup>100</sup> *PCBE*, I: 886-887, Pontius 2. Sobre la dignidad de este personaje: *De mirac. Steph. protomart.* II, 2, 4.

<sup>101</sup> *PCBE*, I: 743-744, Megetia.

<sup>102</sup> *De mirac. Steph. protomart.* II, 2, 1.

Esteban a que realizara la curación, y se cumple al año siguiente, cuando, obtenida la curación, se convierte en catecúmeno<sup>103</sup>. Es éste el relato más largo y completo del *De miraculis*<sup>104</sup>. Ello se debe, a nuestro parecer, no sólo a la magnitud de la curación, sino también a la dignidad de los participantes y a la conversión de paganos que implica, pues no sólo se convierte Poncio, sino también el marido de Megecia<sup>105</sup>. Ahora bien, mientras que la conversión de Poncio parece explicarse como una promesa, la de este segundo personaje es efecto del milagro, pues se produce en el mismo momento en el que Megecia aparece curada ante su marido<sup>106</sup>.

\* \* \*

El culto a los reliquias se extendió con el consentimiento de la jerarquía, sin oposición porque interesaba a toda la sociedad. Las voces discordantes fueron escasas, como la de Agustín, siendo la más destacada la del sacerdote español Vigilancio<sup>107</sup>. La intención de este trabajo ha sido la de aislar uno de los factores, el económico, de los muchos que giraban alrededor de la veneración a los santos y mártires. Hemos tratado de señalar la estrecha relación entre la posesión de una reliquia importante y la riqueza de una Iglesia, pues era ésta la clave para atraer las oblações de los fieles y actuaba a modo de bandera distintiva de cada Iglesia o monasterio. De no ser así, no se entienden las acérrimas disputas entre iglesias y monasterios por poseer en exclusiva los cuerpos de santos de fama reputada, cosa que ocurrió a la muerte de Martín, cuando los habitantes de Tours y los monjes se disputaron su cuerpo<sup>108</sup>; ni que los escritores de la época denuncien los robos de reliquias *inter christianos* que se producen.

Las tensiones entre obispos y monjes son fáciles de explicar, pues el que una reliquia prestigiosa esté en posesión de un monasterio podía otorgarle mucho protagonismo en la comunidad y elevarlo por encima de la Iglesia episcopal local, lo cual suponía un claro perjuicio para los intereses económicos de esta última<sup>109</sup>.

Sin embargo, en ocasiones, estos sistemas de recaudación daban numerosos problemas a la Iglesia. Es de sobras conocido el juicio de Agustín sobre las donaciones *inter uiuos* entregadas a las iglesias, pues le ocasionaban tantos problemas que preferiría vivir tan sólo de las limosnas de los fieles. No obstante, los laicos se negaron siempre a aceptar estas preferencias<sup>110</sup>. El rechazo de los

<sup>103</sup> *De mirac. Steph. protomart.* II, 2, 4.

<sup>104</sup> *De mirac. Steph. protomart.* II, 2.

<sup>105</sup> *De mirac. Steph. protomart.* II, 2, 7.

<sup>106</sup> Y también se mencionan otros paganos, entre ellos, la criada de Megecia, que quedan fascinados ante el milagro: *De mirac. Steph. protomart.* II, 2, 8.

<sup>107</sup> Jerónimo rebate las ideas de Vigilancio en: Hieron., *C. Vigil.* III; Id., *Ep.* CIX, 3. Vide M. Massie, «Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflit», *BLE* 81, 1980, 81-108; S. Castellanos y Tx. Del Pozo, «Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo», *SHHA* 13-14, 1995-1996, 405-420.

<sup>108</sup> Los habitantes de Orleáns y los de Châteaudun se enzarzan en una batalla por el cuerpo de Avito, abad de Micy (†535); los de Chartres y el monasterio de Corbion de disputan las reliquias de Launomar (†593). A principios del s. VIII, los obispos de Clermont y Lyon se disputaron el cuerpo de Bonito.

<sup>109</sup> Un buen ejemplo de ello lo constituye la presión episcopal sobre el asceta Vulfoleico para anular su fama integrándolo en la jerarquía eclesiástica: Greg. Turon., *HF* VIII, 15. Otras veces se acusaba de fraude a los monjes que, ya fuera por su carisma o por sus poderes curativos, suponían un peligro para el obispo local: Quoduult., *Liber de promiss. et praed. Dei, dimid.* VI, 11. Sobre presiones de los obispos por controlar los monasterios, vide C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966, 391; E. Sánchez Salor, «Mérida, metrópolis religiosa en época visigótica», *Hant* 5, 1975, 135-150; S. M. Castellanos, «La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza», *SHHA* 12, 1994, 169-177.

<sup>110</sup> Possidius, *Vita Aug.* XXIII, 2. Agustín decía que los legados testamentarios causaban menos problemas que las donaciones *inter uiuos*, frente a las cuales cabía antes renunciar que exigir la ejecución de las mismas (Possidius, *Vita Aug.* XXIV, 8).

laicos a la posición de Agustín era lógico, pues se les privaría del beneficio de conseguir el perdón de todos sus pecados si, a su muerte, no entregaran parte de su patrimonio a la Iglesia. Y es que la Iglesia no sólo monopolizó su papel como intermediaria en la consecución de la vida eterna, sino que, incluso, los mecanismos por los que se accedía a ella pasaban por cumplir ciertos deberes para con ella, algunos de los cuales presentaron un fuerte carácter económico. Así pues, el evergetismo cristiano no es gratuito. Los nuevos evergetas actúan *pro remedio animae*, por lo que, no pueden dejar de la lado a la Iglesia. En esta religión, es ella y sólo ella la que les pueden garantizar la felicidad eterna. Por este motivo, la Iglesia acabará imponiendo un verdadero «trust sagrado» en el campo de lo religioso.

## RESUMEN

El importante papel que santos y mártires, mediante sus reliquias, tenían en la sociedad cristiana occidental de la Antigüedad Tardía se manifestaba, entre otros muchos aspectos, en unas consecuencias de tipo económico. La mayoría de los fieles acudían a ellas en busca de su intercesión para conseguir un fin y, para ganarse su favor, eran numerosas las ofrendas que les entregaban. Por otro lado, los sacerdotes, viendo cuan rentable les resultaba este tipo de veneración, se sirvieron de diversas estrategias para incentivar las ofrendas y limosnas de los particulares y para financiar la construcción de las basílicas martiriales.

## ABSTRACT

The important paper that saints, martyrs, by means of their relics, had in the westerner christian society of Late Antiquity became apparent, among many others aspects, in some consequences of economic type. Most of the faithful turned to them in search of their intercession in a purpose, and in order to secure their protection, there were numerous the offerings that were given to them. Moreover, the priests, seeing how profitable that kind of adoration was, they used several strategies to incentivate the offerings and charities of private people and to finance the construcion of martyrial churches.