

José Fernández Ubiña  
Alberto J. Quiroga Puertas  
Purificación Ubric Rabaneda (coords.)

# La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía



eug

LA IGLESIA COMO SISTEMA  
DE DOMINACIÓN  
EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

*José Fernández Ubiña, Alberto J. Quiroga Puertas  
y Purificación Ubric Rabaneda  
(coords.)*

Granada  
2015

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alias (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); James Casey (profesor emérito de la Universidad de East Anglia); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Málpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Antonio Málpica Cuello (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de la Universidad de Burdeos y director honorario de la Casa de Velázquez); Ofelia Rey Casrelao (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

Esta obra es fruto del Proyecto de Investigación *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (HAR2012-31234), patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

LA IGLESIA COMO SISTEMA DE DOMINACIÓN

EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

ISBN: 978-84-338-5763-7.

Depósito legal: GR./ 373-2015.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada.

Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.

Imprime: Imprenta Gráficas La Madraza. Albolote. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

## CONTENIDO

Colaboradores .....	9
Prefacio .....	15

### Primera Parte

<b>La Iglesia como sistema de dominación. Propuestas Teóricas</b>	
Iglesia e Imperio como sistemas de dominación.	
Confrontaciones y compromisos	23
<i>Gonzalo Bravo Castañeda</i> .....	
Emperadores y reyes herejes: el Arrianismo como sistema de dominación política	41
<i>Andrew Fear</i> .....	
Católicos y arrianos en la Hispania visigoda: la conformación de un sistema único de dominación	51
<i>Pedro Castillo Maldonado</i> .....	
La Iglesia y el Islam como sistemas de dominación: la experiencia musulmana de al-Andalus	73
<i>Luis A. García Moreno</i> .....	

### Segunda Parte

<b>Los artífices de la dominación: obispos y monjes</b>	
Conformación y poder del sistema episcopal en la iglesia preconstantiniana	105
<i>José Fernández Ubiña</i> .....	
Un sistema de dominación inestable: el paradigma del cisma de Antioquía en la historiografía eclesiástica del siglo V	133
<i>Alberto Quiruga Puertas</i> .....	
Forjando una alianza para la dominación. Obispos y bárbaros en el Occidente tardoantiguo	151
<i>Purificación Ubric Rabaneda</i> .....	
El monacato como instrumento eclesial de dominación y de asistencia social	169
<i>Francisco Salvador Ventura</i> .....	

CONTENIDO

Tercera Parte

**Instrumentos de la dominación eclesial:**

**Adoctrinamiento, pedagogía y piedad**

La cristianización de la ciudad tardorromana <i>Inmacolata Aulisa</i> .....	191
El culto a los mártires en el Norte de África: Devoción y control eclesiástico sobre el pueblo cristiano <i>Chantal Gabrielli</i> .....	211
Predicación, pedagogía y persuasión: la educación cristiana en Occidente durante la Antigüedad Tardía <i>Jamie Wood</i> .....	231
Discurso transgresor y cuerpos auto/controlados. La dominación de las mujeres en la Iglesia antigua <i>Amparo Pedregal</i> .....	255
<i>De sacrilegiis extirpandis</i> . Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII <i>Céline Martin</i> .....	271
La sinagoga degradada: actitudes y medidas contra una institución ajena a la autoridad de la Iglesia <i>Raúl González Salinero</i> .....	291
<b>Bibliografía general</b> .....	311
<b>Índice onomástico</b> .....	349

EL CULTO A LOS MÁRTIRES EN EL NORTE DE ÁFRICA:  
DEVOCIÓN Y CONTROL ECLESIASTICO SOBRE  
EL PUEBLO CRISTIANO<sup>1</sup>

Chantal Gabrielli  
Università degli Studi di Firenze

LOS MÁRTIRES DONATISTAS: ¿UN CULTO «DESVIADO»?

El control de la Iglesia católica sobre el culto a los mártires y sus formas consideradas «desviadas» ha sido terreno de enfrentamiento político-religioso durante la Antigüedad Tardía. Es sobre todo el área del Norte de África, en el marco del conflicto entre católicos y donatistas, la que ofrece aún márgenes de discusión sobre el tema, a pesar de la reciente proliferación de estudios dedicados a la tradición africana del culto a los mártires, a las reliquias y a los *loca sanctorum*<sup>2</sup> y, en particular, al culto a los mártires donatistas<sup>3</sup>. Uno de los aspectos relevantes es la investigación sobre los factores que contribuyeron a la creación de un canon de mártires considerados por motivos dispares espurios o falsos y al papel desarrollado por la autoridad secular y eclesiástica en este contexto.

El martirio era otorgado a consecuencia de las persecuciones anticristianas o de los más recientes enfrentamientos con las autoridades civiles, pero también como resultado de la violencia interconfesional. La atribución del título de mártir implicaba una serie de fenómenos que encontramos a menudo en estas páginas: la creación de lugares de culto, con la celebración de martirologios y liturgias periódicas, el culto a las reliquias y sus consecuencias rituales, económicas, sociológicas, el nacimiento de leyendas y tradiciones heroicas, más o menos

1. Traducción de Purificación Ubric Rabaneda.
2. Duval (1982); Février (1966); Frend (1982); Saxer (1980).
3. Maier (1987); Frend (1971<sup>2</sup>). Sobre los conflictos religiosos en África: Shaw (2011); Leone (2006); Gaddis (2005).

históricamente fundadas que daban vida a *passiones*, las cuales a su vez podían ser utilizadas en el ámbito de la controversia, bien para reforzar la identidad religiosa, bien como auténticos documentos procesales o de cualquier manera ligados a diatribas y polémicas doctrinales. El tema del conflicto entre católicos y donatistas, analizado desde el ángulo del culto a los mártires, ha recibido una atención particular en los estudios relativos a coyunturas históricas singulares, que vieron implicados, en muchos momentos, a donatistas o grupos de donatistas muertos como consecuencia de enfrentamientos religiosos (y acusados ideológicamente por los católicos de haber buscado voluntariamente la muerte) y la actividad de los *circumcelliones*-mártires, ampliamente estudiada por Lepelley, con particular consideración a los *Macariana tempora* en torno al 347<sup>4</sup>, pero que permanecieron activos verosímelmente hasta el siglo V señalados por *anae y mensae dealbatae* (Optat., *Schism. Don.*, 3.4). El martirio se convierte, en sustancia, durante el transcurso del siglo IV y los comienzos del V en terreno de lucha que oscilaba entre momentos de confrontación doctrinal y auténticas batallas campales. Agustín, que no participó en las persecuciones, pero que fue testigo del desarrollo del culto a los mártires, lo había sintetizado eficazmente así: *vivent ut latrones, moriuntur ut circumcelliones, honorantur ut martyres* (Aug., *Ep.*, 88, 8).

La ya mencionada imputación de suicidio y las acusaciones de culto rendido a mártires no canonizados son dos caras del mismo problema. Baste pensar en la disputa doctrinal originada en torno a la devoción de la *clarísima femina* hispana Lucila hacia los huesos de un mártir desconocido, uno de los primeros episodios del cisma donatista, y a las graves consecuencias que este gesto causó en la sede episcopal de Cartago<sup>5</sup>. Exponente laica destacada de un grupo eclesiástico cartaginés, Lucila, con su comportamiento, tachado injustamente de superstición, había dado muestras de poner la figura y el cuerpo físico del mártir en el centro de la iglesia, de la liturgia y de la perspectiva escatológica. La piadosa mujer, mientras comulgaba, había, en efecto, besado una

4. Estudio fundamental sobre los suicidios colectivos, Lepelley (1980). Recientemente sobre el fenómeno de los *circumcelliones*, Cacitti (2006). Sobre la *persecutio Macariana* vid. Ceconi (1990).

5. Optat., *Schism. Don.*, I.16-18. Sobre Lucilla vid. Mandouze (1982): s.v. *Lucilla* I. Sobre el episodio cf. Lancel (1999: 237 ss.).

reliquia de un presunto mártir, tal vez remitiendo a una modalidad de asunción del pan eucarístico mediado por el contacto con la reliquia<sup>6</sup>. No fue el gesto en sí lo que escandalizó, dado que retrotraía a una práctica, la del culto a las reliquias<sup>7</sup>, que no era una novedad, sino que la protesta se originó por el hecho de que la reliquia pertenecía a un mártir no reconocido<sup>8</sup>.

La iglesia donatista, como es sabido, se autorepresentaba como *Ecclesia martyrum* y las reivindicaciones de una recta concepción del martirio y de un control sobre los mártires reconocidos canónicamente se convirtió pronto en un punto central de la espinosa polémica entre ortodoxos y disidentes africanos. El reclamo a los mártires era sentido por los donatistas como una experiencia viva de su Iglesia. Esto explica por qué, además del culto a los mártires anteriores al cisma y a los de la última persecución, los donatistas desarrollaron también el culto a sus propios mártires. El martirio era el punto fuerte de la iglesia de los *integrí*; se reconocía un amplio espacio a formas de devoción popular hacia los mártires locales. El culto incluía no sólo a los que habían muerto a causa de las persecuciones paganas, culto por tanto común con el católico, sino, asimismo, a individuos pericidos como consecuencia de la lucha católico-donatista. En este marco los donatistas acusaban a los católicos de connivencia con el poder político, del cual su iglesia se distanciaba deliberadamente, por ser poder temporal y también culpable de las persecuciones. Los donatistas fueron, y se sintieron, periódicamente perseguidos por la autoridad política que se había pronunciado a favor de los católicos en el concilio de Roma (313) y en el concilio de Arlés (314), obligándolos a unirse a la iglesia católica y a restituir las basílicas que habían ocupado. Vana fue la disposición de Constantino (316),

6. Que la conexión de la reliquia con la especie eucarística tenía también un valor litúrgico se encuentra testimoniado por el eco, con las debidas diferencias, que el episodio tiene cuatro siglos más tarde en Juan Damasceno, autor del siglo VIII (Iohannes Dam., 95). Para un interesante comentario sobre el beso de Lucila, vid. recientemente Rossi (2013: 103-112).

7. Sobre la práctica osculatoria a las reliquias, cf. el episodio del beso a la verdadera cruz transmitido por Egeria (*It.*, 37).

8. Optat., *Schism. Don.*, I.16: *Quae ante spiritalem cibum et potum os nescio cuius martyris, si tamen martyris, libare dicebatur, et cum praeponeat calicis salutari os nescio cuius hominis mortui, et si martyris, sed necdum vindicati.*

que imponía la unión de los donatistas a la Iglesia católica, retomada después en un edicto del emperador Constante del 347.

En la controversia católico-donatista, la sangre de las víctimas se consideraba como garantía del éxito de los cismáticos. El obispo donatista de Nueva Petra proclamaba en la conferencia del 411: *adversarium non habeo, quia illic est dominus Marculus, cuius sanguinem Deus exigit in die iudicii* (*Cesta Conl. Carth.* del 411. 1, 187, SC 195, p. 834). La localidad se había convertido en objeto de peregrinación debido a que en Nueva Petra se había encontrado el cuerpo destrozado en un precipicio del mártir donatista Márculo, cuyos restos habían sido con posterioridad trasladados a un lugar sagrado (PL VIII, 766 D). Sabemos que una parte exigua de las reliquias de Márculo se habían depositado en la nave de la basílica donatista de Vegesela (Ksar-el-Kelb, Túnez), en una urna de piedra que llevaba la inscripción *Memoria Domini Marculi* (Cecchelli, 1939: 129-130. Cf. Cececoni, 1990: 56). En la *Passio Marculi* se dice que el obispo donatista, acusado por los católicos de haberse suicidado por fanatismo, había causado revuelo entre los llamados enemigos de Cristo (*Christi hostibus confusionem*, PL VIII, 762 B). El recurso a un léxico bélico (*hostes, inimici*) aflora en muchas ocasiones en la escasísima documentación de matriz donatista. Un curioso epígrafe hallado en Ksar-el-Kelb dice así: *dje dono [dei] inimicis (inimicis?) [confusionem fecit]* y podría aludir, según Cecchelli (1939: 129), a las represiones antidonatistas de Macario en Vegesela; mientras que en otra inscripción donatista los católicos son calificados como *inimici* (CIL VIII 8623-8624).

El culto a los mártires por parte de los donatistas comportó sin duda una redefinición del mártir católico dentro de parámetros bien definidos y en claro contraste con la tipología del mártir donatista (Hoppenbrouwers, 1961). En relación con esto deben, por tanto, considerarse, por una parte, el problema de los martirologios, que está estrechamente conectado con la definición de reliquia como objeto sagrado por excelencia así como con la misma promoción del culto a las reliquias y su difusión y, por otra, el problema de la liturgia, ya que los mártires, objeto de veneración y devoción populares, eran honrados mediante oraciones, cultos y celebraciones eucarísticas ligadas a la conmemoración del *dies natalis* o del día de la muerte. En el culto a los mártires la iglesia católica se encontró con dificultades a la hora de trazar una ortodoxia conductual que la diferenciase de los cismáticos. La posición oficial católica se fundaba sobre la necesidad de

verificar que el martirio respondía a exigencias de absoluta necesidad, ya que, tras la conversión de Constantino, en la concepción católica el martirio constituía un caso realmente excepcional. Por otra parte, se podían obtener las mismas recompensas de los mártires teniendo un comportamiento de vida verdaderamente cristiano. De ahí la feroz crítica de Optato de Milevi en la confrontación del martirio donatista considerado falso, uno de los hilos conductores de las secciones más polémicas de su obra y al que recurre en fragmentos como el siguiente: *sibi percussores sub cupiditate falsi martyrii in suam perniciem conducebant... se praecipites dabant* (Optat., *Schism. Don.*, 3.4. Cf. 3.5-8). Además, la elección del martirio tenía validez sólo si se consumaba dentro y por la unidad de la Iglesia (Monceaux, 1909). El milevitano exigía verificar que los muertos venerados como mártires lo hubiesen sido realmente en vida: *aut si eos martyres esse vultis, probate illos amasse pacem, in qua prima sunt fundamenta martyrii, aut dilexisse Deo placitam unitatem aut habuisse cum fratribus caritatem* (Optat., *Schism. Don.*, 3.8. Cf. Cececoni, 1990: 59). El verdadero cristiano habría, de hecho, debido aportar con su comportamiento continuos mensajes de paz y amor hacia el prójimo y operar en función de la *pax ecclesiae* y de la *unitas* con caridad fraterna, presentada esta última como principal retribución del martirio. Como recuerda Agustín, el obispo Mensurio de Cartago, equilibrado y prudente, había ya prohibido la concesión de los honores del martirio a quien hubiese provocado a los propios perseguidores (Aug., *Breviculus coll. cum Donat.*, 3.13-25).

Resulta interesante el estrecho paralelismo, las semejanzas y analogías entre la *passio* del obispo donatista Márculo<sup>9</sup>, asesinado durante la *Macariana persecutio* (Cececoni, 1990) y la vida del obispo Cipriano, sometido al martirio bajo el emperador Valeriano en el 258. Cipriano, por otra parte, era visto por los donatistas como un modelo ejemplar en el cual inspirarse, hasta el punto de que a sus escritos se les reconoció un valor similar al de las Sagradas Escrituras y sus obras se igualaron a las *Acta martyrum*. Una influencia particular tuvo, asimismo, la posición del obispo de Cartago sobre la reconciliación de los *lapsi* con la Iglesia: admitida sólo después de una larga penitencia y de haber confesado

9. BHL 5271, para el texto y notas críticas vid. Mastandrea (1995). Sobre *passiones* de mártires donatistas vid. la contribución de Scorza Barcelona (2002).

públicamente, ante la asamblea cristiana, la culpa que los manchaba. Los donatistas identificaron a los *lapsi* de ahora con los *traditores* de la gran persecución diocleciana del 303-305, o sea, con los múltiples cristianos que abjuraron de su fe bajo el chantaje de la fuerza, entre ellos numerosos obispos y miembros del clero. Además, los donatistas, en cuanto representantes de la parte de la comunidad más intrasigente, vieron inmediatamente en los mártires a los únicos miembros auténticos de la verdadera *ecclesia*, en oposición a los *traditores*.

Quisiera hacer algunas precisiones en relación con la definición de mártir partiendo del análisis textual de la *Vita de Cipriano* de Poncio<sup>10</sup>. En el prefacio (1.2) se perciben importantes datos sobre los criterios que adoptaba un hagiógrafo para la elección de su personaje. Poncio aborda la biografía del obispo Cipriano con el deseo de colmar una laguna documental, realizando un doble propósito: ensalzar la memoria del obispo y celebrar al mártir. A diferencia de múltiples fieles y catecúmenos (refiriéndose con ello explícitamente a la *Passio Perpetuae et Felicitatis*)<sup>11</sup>, que fueron honrados después del martirio con una detallada descripción de su muerte, Cipriano no había recibido todavía la debida atención y exaltación. El objetivo de Poncio fue, por tanto, el de componer una biografía que se hiciese tan ejemplar como para ser tomada como texto de referencia de la literatura hagiográfica, a la vez que minimizar la importancia hasta aquel momento excesivamente reconocida de pasiones de martirio de hombres y mujeres no pertenecientes a la jerarquía eclesiástica, sino simples laicos. Esta consideración pone de relieve otro aspecto digno de mención, el de una especie de antagonismo entre el clero, por una parte, y mártires laicos muy venerados, por otra. La presencia de los vocablos *catecumenus* y *plebeius*, este último utilizado con frecuencia en el siglo tercero para designar a los simples fieles en vez del de *laicus*, remite a una especie de contraposición con el clero<sup>12</sup>. La fraseología del relato del martirio de Cipriano (a partir

10. Pont., *Vita Cypr.*, 1.2: *Certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeis et catecuminis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione deberint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nosram quoque notitiam qui nondam nati fuimus pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur, qui et sine martyrio habuit quae deberet.*

11. Sobre ésta vid. la reciente edición del 2012 con traducción inglesa de G. Steadman consultable on-line.

12. Bastiaensen (1975: 243-279) (Cipriano), 250; cf. Mohrmann (1965: 102).

del cap. 14) es la típica de las *Passiones*: la concepción tradicional del martirio como una auténtica victoria, como el final más glorioso de la vida de un cristiano, inspira toda una serie de metáforas ligadas, sin duda, al tema de la *militia Christi*, así como al de la Victoria guiada por Dios en su nombre en contraposición a la Victoria imperial como ideología y abstracción personificada. El trayecto desde la casa del más alto funcionario a las órdenes del procónsul (*princeps*) (Pont., *Vita Cypr.*, 15.3 y 15.5), donde Cipriano pasa la noche después de su arresto, hasta el pretorio es descrito como un desfile triunfal. También como un cortejo triunfal el paso del pretorio al lugar de la ejecución. La lengua latina es la de los cristianos del Norte de África hacia la mitad del siglo III d. C. y son evidentes las semejanzas, como ha puesto de manifiesto el estudio de Bastiaensen (1975: 243-279. Cipriano), entre la lengua de la *Vita* y la de algunas pasiones norteafricanas, sobre todo la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, la *Passio Mariani et Iacobi* y la *Passio Montani et Lucii*. Más allá de una evidente impronta retórica, es particularmente interesante la terminología triunfal del martirio: *gloria, gloriosus, victoria, corona* y algunas metáforas militares. Ciertas fórmulas literarias y retóricas presentes en textos hagiográficos reaparecen también en pasiones de mártires específicamente donatistas (esto es, muertos durante enfrentamientos armados con grupos católicos o como consecuencia de iniciativas militares de un poder imperial ortodoxo niceno, como el de Constante), como la ya citada *Passio Marculi* y la *Passio Isaac et Maximiani*. Márculo es definido como *gloriosus*, su subida al lugar de ejecución es una marcha triunfal y el suyo un *insigne atque memorabile martyrium* (el término *memoria* es recurrente en el texto). La persecución es un *certamen*, así como la tortura del mártir es un *certamen* y un *proelium*. En la *Passio* de Isaac y Maximiano la metáfora militar se aplica tanto a la persecución (*bellum, certamen*) como al suplicio del mártir (*bellum, proelium*), mientras que el mismo Maximiano es definido como un robusto soldado, un soldado de Cristo (también Márculo, por otro lado, es un poderosísimo combatiente de Dios). En ambos textos es frecuente calificar a los católicos como *traditores*. El término se encuentra asimismo en el epitafio de la mártir donatista Robbe, datado en el 434 y procedente de Benian (*Ala Miliaria en Mauretania Caesariensis*)<sup>13</sup>. La

13. Carletti (2008: 305-306 n. 205 = *ILCV* 2052); Duval (1982: vol. I, 408-411 n. 194 fig. 265); Monceaux (1909: 252).



dífunta era una virgen consagrada, hermana del obispo donatista Honorato, asistente a la conferencia de Cartago del 411 como titular de la sede de *Aquae Sirenses* (Hammam bou Hanefia). El epígrafe especificaba que la mujer, masacrada por la violencia de los traidores (*cede traditorum vexata*), mereció la dignidad del martirio (*meruit dignitatem martiri*), expresión que aludía palpablemente a la persistencia, todavía en el siglo V, de acontecimientos conflictivos recíprocos entre donatistas y católicos en la Mauritania Cesariense. Volviendo a la *passio* de Márculo, resulta asimismo significativa, desde mi punto de vista, la indicación de que el mártir en el momento de la ejecución se encontraba en el mundo pero al mismo tiempo estuviese por encima del mundo, pisoteando todos sus falsos valores (*Passio Marculi*, 11.46-12.55). Análogamente, en la *Passio* de Isaac y Maximiano, los cuerpos de los dos mártires, arrojados al mar para que no se pudiesen venerar sus reliquias, emergieron milagrosamente, celebrando el triunfo de Dios y de los elementos naturales sobre las decisiones humanas de los *traditores*, mostrando cómo no había ningún lugar del mundo, incluido el mar, en el que los dos mártires no debiesen mofarse del enemigo: *ne ullus locus remaneret in mundo ubi non irriserint inimicum* (*Passio Isaac*, 12.88).

#### UNA DEVOCIÓN A REFRENAR: EL CONTROL DE LAS RELIQUIAS

La historiografía eclesiástica, la epistolografía cristiana, la hagiografía y las actas de los concilios constituyen lógicamente fuentes de primera importancia sobre el culto a los mártires y a las reliquias. Algunas aportaciones útiles provienen también de la epigrafía y de la arqueología. Sobre la conducta que debe seguirse ante la tumba y la veneración de los mártires legisla el canon 2 del concilio de Cartago del 348/349<sup>14</sup>; por otra parte, el canon 83 del concilio de Cartago del 397<sup>15</sup> toma en consideración un fenómeno ahora recurrente, esto es, la peligrosidad latente de las reacciones populares, que llegaban a ser incontrolables en

14. En *Concilia Africae A. 345-A. 525*, ed. Munier, *CChrSL* 149, p. 4 (para Munier la datación es 345/8). Cf., además, *Gesta Conl. Carth.* del 411 (1, 187, *SC* 195, p. 834).
15. En *Concilia Africae A. 345-A. 525*, ed. Munier, *CChrSL* 149, pp. 204-205. Vid. n. 14.

materia de devoción. Es evidente en estos cánones conciliares el empeño por contener los excesos en las formas de celebración (por ejemplo las libaciones de sabor pagano junto a las *mensae martyrum*), en el intento de reforzar el control de su culto. Viene reglamentada por los católicos el exceso de los espacios y edificios de culto a los mártires, probablemente también para impedir que sus plebes se sintiesen atraídas por la veneración de mártires de dudosa identidad, a menudo donatistas o adscritos por éstos a su propia facción. La pasión por las reliquias del mártir llevó a *excesos*, dice Cecchelli (1939: 126), tanto entre los cismáticos como entre los católicos. El ya citado concilio cartaginés del 397<sup>16</sup> se preocupó sobre todo de los desarrollos supersticiosos y estipuló que los obispos eliminasen los altares erigidos en las vías y las calles en memoria de mártires (una de las posibles acepciones de la expresión *memoriae martyrum*) por los habitantes del pueblo, pero que no conservaban en realidad ningún cuerpo o reliquia martiriales, con el fin de evitar tumultos populares en lugares frecuentados y públicos y de contener manifestaciones exageradas de superstición. Viene por tanto confirmado, en las actas conciliares, que fuesen aceptadas y por tanto veneradas sólo aquellas reliquias o los cuerpos de mártires cuyo *origo* resultase *fidelissima*. El fenómeno de esta multiplicación supersticiosa de las memorias a los mártires provocó también las prohibiciones imperiales. La misma autoridad imperial se pronuncia en dos ocasiones a través de dos cartas imperiales (emperadores Graciano/Máximo, Valentiniano y Teodosio), dirigidas respectivamente al prefecto de la ciudad y al prefecto del pretorio, confirmando las disposiciones precedentes de prohibición de los traslados de los difuntos, de la partición de los restos y del comercio de las reliquias (Saxer, 1980: 239-240). Recordemos en este sentido el edicto imperial emitido en Constantinopla el 26 de febrero de 386, que prohibía cualquier transporte, mutilación o comer-

16. *Reg. ecl. Carth.* 83, aa. 393-397 (=CChrSL 149, pp. 204-205): *Item placuit, ut altaria, quae passim per agros aut vias tanquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui iisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur. Si autem hoc propter tumultus populares non sinitur, plebes tamen admonentur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapient, nulla ibi superstitione devincti teneantur... Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi aut ibi corpus, aut aliqua certae reliquiae sint aut ibi origo alicuius habitacionis vel possessionis vel passionis fidelissima origine traditur.*

cio de reliquias: «que nadie ose cambiar de lugar un cuerpo sepultado; que nadie sustraiga el cuerpo de un mártir y comercie con él»<sup>17</sup>. Son bien conocidos los casos de *inventio* y *translatio* de los mártires ligados al nombre del obispo Ambrosio (Vital y Agrícola; Nazario, Protasio y Gervasio), consumados violando palmariamente las leyes romanas sobre la tutela y la protección de los sepulcros.

La reciente y amplia bibliografía sobre *loca sanctorum* y sobre la denominada «arqueología de la devoción» muestra la vitalidad de los estudios sobre la potenciación del culto a los mártires a través de la veneración de las reliquias en las iglesias. De estos análisis actuales emerge aún más claramente cómo la promoción y la gestión del culto martirial y de los correspondientes lugares monumentales era prerrogativa de la autoridad episcopal (y diaconal). La figura del obispo desarrollaba una función primordial en el proceso de promoción, consolidación e institucionalización de los cultos (De Santis, 2011).

Otro aspecto ligado al tema de los mártires y sus reliquias es el florecimiento del patriotismo local, además del impacto sobre el desarrollo económico que aseguraban las peregrinaciones. El culto a las reliquias es una de las formas de expresión privada y pública de la fe cristiana, un fenómeno de piedad y devoción, parte integrante del mundo tardoantiguo y que permanece como una continuidad de las creencias desde el medioevo hasta nuestros días. Baste pensar en el robo de reliquias que caracteriza la historia eclesiástica de los siglos IX-XI, realizado con frecuencia por clérigos (Geary, 2000 (1990): 7-19. Cf. Sumption, 1981), o en el caso de los festejos folclóricos actuales, con gran participación popular y sentidas manifestaciones de devoción a las reliquias, que cada año se celebran durante tres días consecutivos a mediados de agosto en la localidad marítima apulense de Otranto en memoria de los 800 mártires otrantianos decapitados por el ejército turco comandado por Achmet Pashá en el 1480 por no haber abjurado de su fe en nombre del Corán.

En *Il culto dei santi* Brown pone claramente de relieve el papel del obispo como mediador con el Más Allá en beneficio de la propia comunidad, sin descuidar el peso de los mártires en cuanto ellos a su

vez eran protectores del obispo y de la iglesia que los acogía. El valor simbólico reconocido a cuerpos o reliquias de mártires depositados en cualquier lugar de culto, iglesia o basílica ha indicado siempre una estrecha relación dialéctica basada sobre la fidelidad y la devoción que va instaurándose entre el mártir, cada miembro de la comunidad cristiana local y su pastor. En ocasiones podía suceder que el cuerpo del mártir o partes de él fuesen sustraídos directamente o indirectamente a la comunidad cristiana en su conjunto para ser colocados en la órbita de una familia en particular, obviamente acomodada. No hay que olvidar que justo en África, en Cartago, se asiste a una especie de «privatización del santo», como la ha definido Brown (2002: 47-50, 67-68), refiriéndose en concreto al episodio de la *potens et factiosa femina* hispana Lucila previamente mencionado (Optat., *Schism. Don.*, 1.16; Aug., *Contra ep. Parm.*, 1.3.5).

La misma *depositio ad sanctos* representa una forma de privatización del culto a santos y mártires por parte de personajes influyentes en el seno de una comunidad: éstos, encontrándose en una posición ventajosa y eminente, consiguen apropiarse del cuerpo del mártir sin encontrar la más mínima resistencia y de darle la ubicación más conveniente. Es paradigmático el caso de Pompeyana, noble aristócrata que en el 295 logró que el magistrado, por tanto la autoridad local, le entregase los restos del mártir Maximiliano, excluyendo manifestamente a los familiares. La mujer transportó el cuerpo a Cartago, donde lo hizo sepultar a los pies de una colina cercana al palacio del gobernador, junto al mártir Cipriano, en un grupo de tumbas especiales, entre las cuales, en el espacio de pocos días, también ella encontrará eterno descanso (*Acta Maximiliani*, en Musurillo, 1972: 248). La rareza del episodio está ligada al hecho de que no hay trazas en las fuentes documentales del culto al mártir Maximiliano, hasta el punto de hacer dudar de que alguna vez haya existido tal culto. Probablemente el recuerdo en las *Acta Maximiliani* de la prestigiosa vecindad con la sepultura de Cipriano ha tenido el propósito de subrayar la conformidad de la elección del mártir con las enseñanzas del más venerado obispo de Cartago y de reforzar la invitación a los fieles de seguir el ejemplo de Maximiliano (Rossi, 2005: 213-218). Varios epígrafos africanos atestiguan la tradición de la *depositio ad sanctos* (Cecchelli, 1939: 132 nn. 57-58). Cuando Agustín escribe *De cura gerenda pro mortuis*, la práctica de obtener una sepultura cerca de un mártir, ahora ya rápidamente difundida en la sociedad

17. Cod. Theod. 9 17.7: *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrum distrahatur; nemo mercetur*. Cf. Cod. Theod. 9 17.6 (30 Julio del 381).

cristiana tardoantigua, estaba en el centro de sus intereses. Por lo que respecta a la *depositio ad sanctos* la postura de Agustín parece tibia, y no puede decirse lo mismo sobre el cuidado de los muertos, cuestión que suscitaba una gran preocupación en el obispo, sobre todo por la contraposición entre el cuidado comunitario y el cuidado privado de los muertos. Las iniciativas privadas de personas de alta alcurnia tendentes a colocarse a ellos mismos o a sus familiares junto a los santos parecía debilitar la preocupación comunitaria de la Iglesia, la única, en cuanto *pia mater communis*, capaz de garantizar a todos los cristianos, sin discriminación, el disfrute en el último día de la cercanía de los santos (Aug., *De cura gerenda*, 1.1; 4.6; 18.22). Episodios de este tipo revelan a menudo un conflicto entre una especie, por así decirlo, de sistemas rivales de patronato: una nueva élite de cristianos pudientes laicos, hombres y mujeres, que entra en colisión con una élite igualmente nueva de obispos, con frecuencia procedentes de la misma clase social, con la pretensión de convertirse ellos solos en los *patroni* de las comunidades cristianas instraídas públicamente.

En las manifestaciones de devoción popular, capaces de atraer a un elevado número de fieles y de crear auténticos circuitos devocionales entre varios lugares de peregrinación, no importa menos el aspecto económico. En la documentación africana de los primeros decenios del siglo V se atestiguan actividades comerciales basadas en la venta de reliquias, las cuales, por otra parte, fueron duramente atacadas por Agustín. Éste no tiene más que palabras de desaprobación por la venalidad mostrada por los monjes en el comercio de reliquias, censuró a los ascetas itinerantes que traficaban con ellas *si tamen martyrum* (Aug., *De op. mon.* 28. *PL* 40, col. 575; *Serm.* 356); y condenó la codicia de los obispos, relacionándola con la importancia de las basílicas y el apego a las ventajitas seculares (Aug., *Ep.*, 208.2; *Contra ep. Parm.*, 3.2.8).

La misma *translatio* de las reliquias de mártires de un lugar a otro constituía un modo de ejercer una forma de control, obviamente también político, sobre determinadas áreas geográficas, y favorecía la constitución de ejes de alianza de poder. En este marco se inserta el traslado de los restos de San Esteban desde Oriente hasta el norte de África con la distribución realizada por Agustín de reliquias del santo a una serie de obispos católicos norteafricanos (en su mayoría de localidades de Numidia, como *Aquae Tilibitanæ* y Calama o Hipona y Uzalis), así como para las construcciones relacionadas con la promoción del culto del protomártir

(Aug., *De miraculis S. Stephani*, 1.3; *De civ. Dei*, 22.8.11-23; *PL* 41, p. 835). Esta política favorecía la difusión y consolidación del cristianismo ante la persistencia de cultos y tradiciones de comunidades paganas y también respondía en ocasiones a la necesidad de reforzar a las iglesias ortodoxas en períodos de continuas cizañas doctrinales, caracterizadas en África, por ejemplo, por la confluencia en la segunda década del siglo V del donatismo en declive y del pelagianismo en ascenso. El análisis de la documentación epigráfica de Numidia<sup>18</sup>, cuyas inscripciones martiriales son en su mayor parte donatistas (nombres púnicos y libios no mencionados por Agustín y no presentes en el Calendario de Cartago ni en otros martirologios<sup>19</sup>) revela la persistencia del donatismo en esta área geográfica, que fue siempre su centro propulsor. Sobre la resistencia del paganismo y el fortalecimiento del culto maritrial nos dicen algo importante los sermones agustinianos recogidos en la edición de Dolbeau, en particular el *sermo de oboedientia*<sup>20</sup>. No faltan en este sentido ejemplos significativos en la historia de la Iglesia: desde una de las primeras *translationes* conocidas, cuando el cuerpo del mártir Babila fue transportado de Antioquía a Dafne para derrotar al culto de Apolo (Soz., *h.e.*, 5.19.12 ss), hasta *translationes* de cuerpos de mártires en los tiempos de Ambrosio con una función antiarriana, ya que los arrianos negaban el valor de los mártires (Pellegrino, 1961: 14. Cf. Ambr., *Ep.*, 22.16-33), o el caso emblemático y controvertido de Prisciliano. La *translatio* desde la ciudad de Tréveris a la provincia de *Gallaecia* de los restos de este obispo, víctima, junto con algunos seguidores, de la injerencia del brazo secular en cuestiones de orden religioso (385) les granjeó la consideración de mártires con liturgia y culto de reliquias conexas: *namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctum honoraverant, postea ut martyrem colere coeperunt. Peremptorum corpora ad Hispanias relata magnisque obsequiis celebrata eorum funera, quin et iurare per*

18. El estudio de hace un siglo de Monceaux (1909) continúa siendo un punto de referencia válido para este ámbito de investigación, ya que los análisis posteriores, especialmente Mackendrick (1980), retoman algunos aspectos ya evidenciados en aquel trabajo, sufragando ulteriormente su validez.

19. Cf. Romero Pose (1983: 1027).

20. Dolbeau (1966: 328-344). En realidad son numerosos los sermones pronunciados para la conversión de los paganos y de los donatistas (227 ss.), así como interesantes son también los sermones leídos con ocasión de las fiestas de los mártires (177 ss.).

*Priscillianum summa religio putabatur* (Sulp. Sev., *Chron.*, 2.51.7-8). Como consecuencia de la devoción popular suscitada por la presencia de las reliquias del primer hereje mártir, Galicia se convirtió en territorio privilegiado de difusión del movimiento priscilianista<sup>21</sup>, no sin continuas preocupaciones del obispo de Roma por el fenómeno, clara señal de la urgencia de elaborar una ortodoxia eclesiástica, tanto en el plano disciplinar como en el doctrinal.

#### LA «MEMORIA MARTYRUM»

La iglesia donatista reivindicó siempre que representaba la tradición cristiana auténtica: en particular los donatistas se sentían los herederos de la tradición de la iglesia de África, sobre una línea que la relacionaba con Cipriano y antes que él con Tertuliano. En esencia constituían la auténtica base doctrinaria del movimiento donatista, por una parte, la cuestión de la perseverancia en la fe durante las persecuciones, firmemente sostenida por Tertuliano en sus obras *Ad martyras* y *De fuga in persequione*, donde invitaba a los cristianos a seguir el ejemplo de los mártires, apoyando la inadmisibilidad de la fuga ante la persecución y, por otra, la controversia de los *lapsi* afrontada en las obras *ciprianas*<sup>22</sup>. En este sentido hay que resaltar, a modo de ejemplo, el énfasis dado en las pasiones de mártires donatistas a la noción de *memoria* que recuerda, bien la obra selectiva de conservación del pasado y la consiguiente transcripción en forma escrita de un relato oral, bien la modalidad concreta para honrar al mártir a través de la construcción de santuarios y de monumentos. *Memoria*, en la controversia católico-donatista adquirió un perfil conceptual claro y concreto, refrendando la voluntad donatista de certificar la validez de sus propias especulaciones en el campo litúrgico, teológico y doctrinal. Con la construcción de una *memoria* se quería dejar no un recuerdo destinado a desaparecer a corto plazo, sino un testimonio imperecedero de fe que fuese advertencia y esperanza para toda la comunidad cristiana. Además, una *memoria*,

compartida por todos, ganaba autenticidad histórica y se convertía en documento oficial probatorio, objeto de debate y fuente de fortaleza en la lucha contra los católicos. Las mismas *passiones* martiriales, en cuanto *memoriae* plenamente aceptadas por la comunidad, eran auténticos documentos provistos de *auctoritas*, que en caso necesario podían ser usados como pruebas de verificación en procedimientos judiciales (Janata, 1973: 184-193, 242-247; Saxer, 1980: 235-244). Este uso de las actas de los mártires se encuentra confirmado por la *Passio Dativi*, *Saturnini presbyteri et aliorum*, objeto de estudio de los recientes artículos de Dalvit (2009a y 2009b), como primer testimonio histórico de la circulación del texto del martirio de los abitinenses. La *Passio* fue presentada por los donatistas en la Conferencia de Cartago del 411 con la intención de mostrar a la comunidad episcopal allí reunida el despreciable comportamiento, manchado de *traditio*, del obispo Mensurio y del diácono Ceciliano durante la persecución de Diocleciano y culparlos de haber impedido el auxilio de los mártires abitinenses encerrados en las cárceles. Se ha perdido la versión del texto presentada en la Conferencia cartaginense, mientras que es posible que la *memoria martyrum* que ha llegado hasta nosotros represente una versión superviviente en el seno de la iglesia donatista (Dalvit, 2009a: 15-16; Dalvit, 2009b: 46-47). Cabe destacar el hecho de que la *Passio Dativi* se haya presentado como un acta procesal-eclesiástica, cuya *auctoritas* de documento martirológico sirvió a Donato para mostrar la bondad de su posición como líder de la *Ecclesia martyrum* en continuidad con aquellos que no se plegaron a la *traditio* y que no buscaron el acuerdo con el Imperio. En el prólogo se detecta la presencia del vocablo *memoria*<sup>23</sup>, presencia, como ya hemos observado en la *Passio Marculi*, no insólita en textos martiriales. Aquí *memoria* tiene el sentido genérico de «recuerdo», pero es interesante subrayar cómo el redactor de la *Passio*, para corroborar la veracidad de este «recuerdo» y suministrar algún elemento de autenticidad a su relato, dice haber consultado y utilizado actas públicas (*actis publicis*) para la redacción del documento. Y

23. La edición crítica del texto es la contenida en Maier (1987: 57-92); *Passio Dativi*, 1: *qui ...acta martyrum legat quae necessario in archiepo memoriae conscripta sunt ne saeculis transeuntibus, obsolesceret et gloria martyrum et damnatio traditorum!* El término vuelve a aparecer en *Passio Dativi*, 12.

21. Hyd. *Chron.* 32, *SCh* 218, p. 112. Sobre estos temas vid. Gabrielli (2011 y 2014a).

22. Cf., a modo de ejemplo, Cypri., *Ep.*, 15.1; 16.2 en *CChSL* III/B, pp. 85-91. Cf. Dalvit (2009a: 15 espec. n. 36); Scorza Barcellona (2002: 126-127).

aún más importante es la explicación sucesiva sobre la doble finalidad que ha motivado al anónimo autor a la redacción del documento y donde recurre nuevamente al término *memoria*<sup>24</sup>; preparar a los fieles al martirio gracias al *exemplum* de los abitinenses y consagrar de forma escrita las épicas y gloriosas gestas de estos testigos de Cristo, utilizando metáforas militares en clave escatológica (*fortissimi milites Christi; bellatores invicti; martyres gloriosi*).

Con respecto al culto a los mártires en los textos literarios de ámbito africano el significado primario de *memoria* como «tumba» constituye el fundamento de su uso también en relación con las realidades materiales objeto de veneración. Agustín (*De cura gerenda*, 4.6) consideraba las palabras *memoria* y *monumentum* sinónimas o al menos, con sus diversos matices semánticos, complementarias de un concepto unitario ligado a la definición de aquello que era preciso considerar «monumento funerario». *Memoria*, en realidad, pertenecía a un léxico funerario general, por lo que en Agustín designaba también a la iglesia en la que se hacía conmemoración del mártir *qui autem se in memoriis martyrum inebriabant* (Aug., *Contra Faust.*, 20.21; *PL* 42, col. 385) y en ocasiones específicamente al lugar donde estaban depositadas las reliquias o incluso a las propias reliquias (Aug., *De civ. Dei*, 22.8.11-13). En otras partes la deposición y sistematización de reliquias significaba constituir una *memoria* (Aug., *De civ. Dei*, 22.8.14). Pero el término ha adquirido asimismo un significado particular en el campo de la epigrafía africana. En el ya citado estudio de 1939 sobre el culto a las reliquias en África, Cecchelli ponía de manifiesto la peculiar importancia en contexto martirial del vocablo *memoria* en los textos epigráficos; resultaba problemática la relación precisa del término con un determinado tipo de estructura monumental<sup>25</sup>. De este análisis emergía cómo el término tenía múltiples matices de significado en el ámbito funerario: desde los mismos restos se extendía al edificio que los alojaba, bien a todo el sepulcro, bien al cubículo accesible para la veneración, al área que contenía el cuerpo o sólo al nicho. También en una reciente indagación

sobre *sanctorum monumenta* De Santis (2010: 145-147, esp. 145 n. 774) llegaba a trazar el significado de *memoria* en la documentación epigráfica africana, basándose en investigaciones de Saxer y Duval; la misma acepción peculiar y sustancial vaguedad y ambigüedad. En África el término habría designado las formas más diversas de «recuerdo» en torno al cual se habría «formalizado» el culto: la tumba venerada, el edificio que la acogía, los cenotafios, las reliquias de contacto y sus correspondientes contenedores.

Dio la casualidad de que en el mismo 1939, durante las excavaciones dirigidas por Leschi en la localidad de Tipasa (actual Tipaza/Teffesedt) en la *Mauritania Caesariensis*, se halló una estela angular de piedra caliza con una inscripción incompleta, pero que en el texto conservado contiene algunos datos dignos de mención respecto al culto martirial y al uso del término *memoria* en una fórmula no muy frecuente y de no fácil interpretación, *memoria martyrum peregrinorum*. No me detengo sobre la cuestión, aún sin resolver, que señala Duval (1982: vol. II, 706-707), sobre la pertenencia de los mártires mencionados en el epígrafe al grupo de los donatistas o al de los católicos, o en si el epígrafe concierne a víctimas de la última persecución antidonatista o más bien de las persecuciones del arrianismo vándalo, que había arrollado África en el siglo V d. C. De hecho, en el estado actual de la investigación, no hay elementos en la documentación que puedan llevar a aceptar una u otra hipótesis.

La inscripción anuncia la presencia de una *memoria* (en singular de mártires<sup>26</sup>, cuyo lugar de la pasión es descrito por una preposición relativa, *qui passi sunt*, sigue una parte mutilada, que puede contener un deseo de vida eterna o tal vez una dedicatoria. En esta segunda parte del texto es fácilmente reconocible el nombre *Octavius*, que, a partir de la comparación onomástica con la prosopografía eclesiástica africana, induce a pensar que pueda referirse con mucha probabilidad a uno de los numerosos obispos conocidos entre los siglos III/IV en las provincias

26. *Memoria mart[yl]rum peregr[is]nor[um]* qui passi sunt a[d ---]bores in parte[---] quos Deus ele[---]t[is] huius sa[---]s tulit in g[---]na Octavius ---]la fam[---] Este es el texto en Gabrielli (2014b), con ligeras modificaciones respecto a la edición de Duval (1982: vol. I, 375-377 n. 177 fig. n. 245: l. 1): *mart[uro]rum*; l. 3: *a[d C Ar?]*. Cf. *AE* 1969/70, 732.

24. *Passio Dativi*, l. 1: ...cum in litteris digerimus aeternae memoriae conferamus.

25. Cecchelli (1939: 131-133). Cf. Leclercq, en Cabrol y Leclercq (1907-1953): s.v. *Memoria*, coll. 299-300. *ThLL* VIII, s.v. *memoria* (en la acepción de *memoria martyrum donatistarum*), col. 682.45 (en la versión on-line).

africanas<sup>27</sup>. Por otra parte, la presencia de un *episcopus* como el principal promotor del culto a los mártires sería plenamente compatible en ese contexto, también a la luz del hecho de que Tipasa era sede episcopal. Adquiere igualmente similar plausibilidad la hipótesis de que la formulación suscrita por un obispo no sea tanto una dedicatoria cuanto más bien un «certificado» de autenticidad de las reliquias presentes, viniendo, por así decirlo, a solemnizar una práctica ritual que disciplinaba el acto concreto de la deposición según un módulo epigráfico recurrente en la epigrafía africana (Carletti, 2008: 84-85). El sintagma *memoria martyrum*, en consonancia con lo que se ha señalado anteriormente, designaría en términos generales un monumento erigido en recuerdo de mártires, lo que específicamente podría indicar, tanto la tumba de los mártires como una capilla consagrada a sus cuerpos o reliquias. La ubicación exacta del hallazgo del epígrafe en la localidad africana sigue siendo desconocida, dado que su descubridor Leschi se limitó a indicar 'Tipasa, febrero 1939'. De la documentación de las excavaciones se deduce que Leschi estaba excavando cerca de la basílica de S. Alejandro; no es inconcebible, por tanto, que la estela pueda conectarse con este edificio sagrado y con la intensa actividad devocional atestiguada en ese contexto arqueológico (Baradéz, 1952: 50-52; cf. Morciano, 1994). Igualmente problemático resulta el significado de *peregrinus*. En la epigrafía funeraria el epíteto señala al difunto enterrado fuera de su propia ciudad de origen, en esencia un «extranjero» muerto lejos de su patria<sup>28</sup>, pero es raramente utilizado en el ámbito martirial. La referencia a un estatuto jurídico preciso, la exclusión de la ciudadanía romana, en los enfrentamientos de quienes habían sufrido el martirio<sup>29</sup> me parece una especificación insólita, mientras que no descartaría la hipótesis de que *peregrinus* pudiese haber tenido en este contexto otro significado, como el de «peregrino» en visita a un santuario martirial o

27. Mandouze (1982): s.v. *Octavius 1-2*; s.v. *Octavius Felix 7*; s.v. *Octavius Gallus 1*.

28. Carletti (2008: 236-237 n. 136 = *ICI XI 34* (epitafio de Chiusi, catacumba de S. Mustiola, finales del siglo IV comienzos del siglo V): *Hic positus est / peregrinus / Ciconias cuius / [no]men deus scit*; ibidem: 197-198, n. 86 = *ICI XI 10*); *ILCV 1334* (epitafio de Chiusi, catacumba de 'santa Caterina', con incertidumbre sobre la datación: 343, 354, 365 o 376).

29. Sobre el papel de los *peregrini* en las comunidades urbanas de África remito a la contribución de Ibbá, Mastino y Zucca (2012).

de «extranjero» de paso por la ciudad marítima de Tipasa. Queda, de todos modos, el hecho, nada despreciable, de que la localidad africana se hubiese convertido en un lugar de peregrinación a las reliquias de Santa Salsa e indudablemente el culto, ya arraigado en el tiempo, fuese tal como para justificar continuos flujos migratorios a ese centro urbano, que podía jactarse también de la existencia de estructuras de acogida de peregrinos (*xenodochia*) (Corda, 1999: 169-171 OLB003). En este caso debemos admitir la posibilidad de que pudiese tratarse de peregrinos y, por tanto, de personas no originarias de la localidad africana, que, de visita a las reliquias allí conservadas, habían sufrido el martirio en la misma Tipasa. Aceptando, entonces, esta hipótesis el lugar de peregrinación vendría a identificarse con el lugar del martirio. Por otra parte, el mismo Cecchelli (1939: 132-133) había subrayado la importancia de Tipasa, tanto gracias al culto de Santa Salsa en la basílica homónima, donde se han documentado más de quinientos sarcófagos de lugareños y de peregrinos alrededor de la *depositio* de los restos de la mártir (Gagé, 1937: 188-195) como a las áreas cementeriales conectadas a la basílica de S. Alejandro. Otra hipótesis sobre la atribución del adjetivo es que *peregrinus* indique al mártir que haya sufrido martirio lejos de su ciudad natal, pero cuyo cuerpo o reliquias hayan sido con posterioridad llevados al lugar de origen, o sea Tipasa. En ese caso tendríamos que reconocer una inscripción erigida por los ciudadanos de la ciudad africana que orgullosamente habían querido recuperar la gloria de mártires locales martirizados en otros lugares. Tal acepción de *peregrinus*, esto es, de epíteto que señala una diversidad del lugar del suplicio respecto al originario (según Duval) la encontramos también en otra inscripción africana (de Henschir El Hamacha), pero la fórmula *nomina martyrum peregrinorum* presente en ella y asociada a un elenco de mártires con nombre beréber no es desde mi punto de vista probatoria para admitir este significado (Duval, 1982: vol. I, 135-8, n. 63; *ILCV 2095*). También podemos considerar que *peregrinus* se refiera al mártir originario de un lugar distinto al de la tortura, lugar que podría estar ubicado o en el interior del mismo centro habitado de Tipasa, tal vez cercano a la *memoria*, o en sus alrededores. En síntesis, la propia polisemia del vocablo *peregrinus* no permite llegar a una explicación exhaustiva y definitiva sobre el significado de la fórmula *memoria martyrum peregrinorum* y deja en esencia sin resolver la misma identificación de los mártires, sin permitir dar una datación indicativa

CHANTAL GABRIELLI

del texto epigráfico. Cuestión destinada a permanecer abierta también a la luz de las consideraciones recientes de Carletti (2008: 237) quien, después de un cuidadoso examen de la documentación epigráfica de los cristianos en Occidente, supone que la acepción de *peregrinus* en el sentido de quien se dirige, *devotionis causa*, a un lugar sagrado se popularizó gradualmente, ¡no antes de los siglos VII-VIII!