

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 13 - 2015



CELEBRACIONES DEL GOZO

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN
(UNIVERSIDAD BABEȘ-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA)

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
(Real Academia de la Historia)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

ARMINDA LOZANO VELILLA
(Universidad Complutense de Madrid)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI
(Università della Calabria, Cosenza;
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

M^a JOSÉ GARCÍA SOLER
(Universidad del País Vasco)

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
(Universidad de Sevilla)

AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA
(Universidad de Valladolid)

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

ELENA MUÑOZ GRIJALBO
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ARYS

Volumen 13- 2015 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos. No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfno: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 13 - 2015

CELEBRACIONES DEL GOZO

MONOGRÁFICO

- 9** LA RISA DE DEMÉTER: AISCHROLOGIA Y KALLIGENEIA EN LAS
TESMOFORIAS DE ATENAS
Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid)
- 27** JUSTIFICACIÓN EXPANSIONISTA, PAPEL POLÍTICO Y GOZO EN LAS
JACINTIAS ESPARTANAS
María del Mar Rodríguez Alcocer (Universidad Complutense de Madrid)
- 61** LOS FESTIVALES DIONISIÁCOS: ENTRE EL GOZO, EL DOLOR Y LA GLORIA
Domingo Plácido Suárez (Universidad Complutense de Madrid)
- 77** ANTONIO-DIONISO VERSUS OCTAVIANO-APOLO: PROPAGANDA Y
CONTRAPROPAGANDA EN TORNO A LOS RITOS DIONISIÁCOS
José Ignacio San Vicente González de Aspuru (Universidad de Oviedo)

127 FESTIVIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA: DOMICIANO Y EL AGÓN
CAPITOLINO
Diego Mateo Escámez de Vera (Universidad Complutense de Madrid)

151 ADRIANO, DIOS PRESENTE ENTRE LOS GRIEGOS
JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ (UNIVERSIDAD DE SEVILLA)

171 AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNO A LOS MÁRTIRES
Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)

VARIA

189 TINGERE L'ANIMA
Ezio Albrile (Investigador independiente)

RECENSIONES

209 MARIO MAZZA, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi Scelti*, Ed. Del Prisma, Catania, 2009.
Manuel Rodríguez Gervás (Universidad de Salamanca)

213 ROUILLARD, P.; ESPINOSA, A.; MORATALLA, J. (eds.), *Villajoyosa Antique (Alicante, Espagne). Territoire et topographie. Le sanctuaire de la Malladeta*. Casa de Velázquez, Madrid, 2014
Jorge García Cardiel (Universidad Complutense de Madrid)

AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS CELEBRACIONES EN TORNO A LOS MÁRTIRES

*AUGUSTINE OF HIPPO AND
THE FESTIVALS OF THE MARTYRS*

MANUEL RODRÍGUEZ GERVÁS
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
GERVAS@USAL.ES

RESUMEN

Durante siglos, los cristianos celebraron el culto a los mártires con ritos, en cierta medida semejantes a los utilizados tradicionalmente en el culto a los difuntos. En concreto, con el *refrigerium*, que iba acompañado de celebraciones colectivas. Sin embargo, a partir de las últimas décadas del siglo IV, fue prohibida dicha práctica en diversas sedes episcopales bajo el argumento de estar contaminada de paganismo. Pero, al mismo tiempo que se prohibía, se incitaba a donar los gastos de estas celebraciones a actividades caritativas. Dicha caridad era, en gran medida, regulada por la Iglesia a través del episcopado. Así pues, creemos que no puede entenderse la prohibición de las comidas ante las tumbas de los mártires sin asociar-

ABSTRACT

For centuries, Christians celebrated the cult of the martyrs through rituals that were to a certain extent similar to those traditionally performed for the dead. More specifically, these involved the so-called *refrigerium*, which was accompanied by collective celebrations. However, starting in the final decades of the 4th century, this practice was prohibited in several episcopal sees, which argued that it was contaminated by paganism. Yet interestingly enough, while the specific rituals were banned, the bishops encouraged the faithful to donate the money they would have spent on these celebrations to charitable causes which they themselves controlled and regulated to a great extent. We therefore consider that this ban on feasting next to the tombs of the mar-

lo al progresivo intervencionismo de los obispos, que afectaba no solo a las costumbres de los fieles, sino que también fomentaba una mayor capacidad económica de las diócesis.

tyrs cannot be understood unless it is associated with the bishops' increasing interventionism, which not only affected the customs of the faithful, but also provided the dioceses with larger financial resources.

PALABRAS CLAVE

Tardía Antigüedad, cristianismo, África, Agustín de Hipona.

KEY WORDS

Late Antiquity, Christianity, Africa, Augustine of Hippo.

Fecha de recepción: 02/06/2015

Fecha de aceptación: 18/12/2015

Ciertas prácticas culturales paganas fueron reutilizadas por el cristianismo. Entre otras, destaca el culto a los difuntos, que se mantuvo tanto en los usos funerarios privados como en la devoción a los mártires. En este entorno ceremonial se desarrollaba el *refrigerium*¹, el cual, a pesar de mantener claras similitudes formales con las costumbres religiosas tradicionales, como ha sido puesto de manifiesto por diversos estudiosos, mostraba evidentes diferencias conceptuales y funcionales². En cualquier caso, hay que apuntar que la Iglesia no siempre tuvo una misma opinión sobre estos ritos, que pasaron por diversos avatares. Así, entre los siglos III y buena parte del IV, fueron aceptados sin problemas por la Iglesia. Pero a partir de las últimas décadas del siglo IV, el rechazo fue claramente puesto de manifiesto por los obispos más relevantes de Oriente y Occidente al considerarla un contagio de la religiosidad pagana, entre otras descalificaciones³.

1. *Refrigerium*: MARTIGNY, M.: *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris, 1865 (572-573); DELEHAYE, H.: *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruselas, 1927 (135-140); QUASTEN, J.: «*Vetus supersititio et nova religio: The Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*», en *HT*, 33, 1940 (253-266); KRAUTHEIMER, R.: «*Mensa-Coemeterium-Martyrium*», en *CArch*, XI, 1960 (15-40); DOIGNON, J.: «*Refrigerium dans une catéchèse baptismale à Vérone au IV^e siècle*», en *Hommages à Marcel Renard*, Bibauw, J. (ed.), Bruselas, 1969, 2.^o vol. (220-239); SAXER, V.: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, 1980, Paris (69 y ss.); TEJA, R.: «*Prácticas de la oferta votiva del paganismo al cristianismo. La prohibición del refrigerium*», en *Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia*, 3-4, 1989-1990 (809-815).

2. La bibliografía sobre el culto a los santos es extensa, aunque sigue siendo un referente la obra de DELEHAYE, H.: *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1933 (2.^a ed.), (24-100). Sobre la relación en el ámbito formal, aunque no tanto en el funcional, entre los ritos funerarios y su continuación con el culto a los mártires, BURKE P. F. (Jr.): «*Roman Rites for the Dead and the Cult of the Saints*», en *Roman Religion in Gallia Belgica and the Germaniae*, *BALux*, 22, Luxemburgo (169-193), quien repite lo ya dicho por DELEHAYE, H. en *op. cit.* (29), en el sentido de que se había perdido el significado de muchos de los ritos mortuorios antiguos. Sigue siendo referente la obra de BROWN, P.: *The cult of the Saints*, Chicago, 1981, especialmente el análisis sobre el papel de patronazgo que ejerce el santo. La pervivencia pagana que concebía al santo como un héroe, en PEDREGAL, A.: «*El culto a los mártires: una herencia mágica de la advocación mágica de los héroes*», en *Héroes, semidioses y daimones*, ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C.; WAGNER, C. G. (ed.), Madrid, 1992 (345-359); PIETRI, Ch.: «*L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*», en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, AA. VV. (eds.), Roma, 1991 (15-36). Un estado de la cuestión en el que plantea la necesidad de renovación de los estudios sobre el culto a los santos, donde se impongan los planteamientos puramente históricos y críticos, SAN BERNARDINO, J.: «*Del debate teológico al debate histórico: avatares de una tradición historiográfica sobre el culto a los santos*», en *Un periplo de cinco años, miscelánea de estudios sobre la antigüedad*, SAN BERNARDINO, J.; LÓPEZ DE AHUMADA, F. J.; DE MIGUEL ZABALA, A. J. (ed.) Sevilla, 1994 (9-30).

3. SAXER, V.: *op. cit.* (115-116; 311-314), ha señalado que escritores cristianos africanos, como Tertuliano y más tarde Cipriano, denuncian usos funerarios paganos, a los que acusan también de inmorales. Agustín, el último de ellos, sistematiza la oposición a tales ritos. No solo en Occidente

En este trabajo nos proponemos contrastar el discurso empleado por la jerarquía eclesiástica con algunas de las posibles causas subyacentes de tal interdicción. Hemos acotado nuestro análisis a África, concretamente al último tercio del siglo IV y comienzos del V, donde la figura de Agustín de Hipona forman parte de la corriente más estricta.

Antes de nada, queremos establecer una breve precisión metodológica: los intentos para acabar con los banquetes ante los sepulcros de los mártires se dirigían de forma mayoritaria a las prácticas espontáneas realizadas por los fieles. Bien es verdad que no en todos los lugares pervivió con el mismo ímpetu. Sin embargo, en las provincias africanas, este tipo de ceremonias se mantuvo de forma más intensa, tal y como se aprecia a través de la obra de Agustín. Cabe señalar que la liturgia comunitaria martirial no era celebrada de forma semejante en todas las iglesias, a pesar de existir ciertos elementos comunes. Así, en el *natalis martyrum* era frecuente honrar al santo con una eucaristía y, en general, con lecturas hagiográficas⁴ que se leían después de los evangelios. Aunque esto no era común en todas las diócesis, sí ocurría en África, como queda explícitamente reconocido en el Concilio de Cartago del 397⁵. También las ceremonias iban acompañadas de salmodias y lectura de salmos, como muestra la *Oratio ad sanctorum coetum*⁶. En ocasiones señaladas, probablemente en el *dies natalis*, se acompañaba de música y danza, actuaciones que Agustín de Hipona describe como escandalosas: «...entre los instrumentos musicales y los flautistas [...] organizan danzas escandalosas, lujuriosas, blasfemas y descaradas»⁷. Opinión que volvemos a encontrar en un sermón del año 401, en donde el obispo comenta que a pesar de estar prohibidos los bailes, estos se repetían: «... bailes junto al lugar del santo mártir Cipriano (que) fueron prohibidos hace poco, ayer por así decir»⁸.

Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona o Paulino de Nola estaban contra esta práctica, también en Oriente Basilio de Cesarea o Gregorio de Nisa se muestran contrarios (*vid.* FÉVRIER, P. A.: «Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle», en *Atti del IX Congresso Int. di Archeologia Cristiana*, Roma, 21-27 Settembre, 1975, Roma, 1978 [211-274; 303-329]).

4. Aug. [Augustinus Episcopus Hipponensis]. Aug.: Serm. 273, 2 (ed.) DE LUIS, P., trad. y notas: *Sermones sobre los mártires*, BAC, Madrid, 1984.

5. *Conc. Carth.*, a. 397, MUNIER, C.: *Concilia Africae*, a. 345-525. CCL, 149, Turnholti, 1974.

6. La eucaristía ocupaba un lugar central en las solemnidades martiriológicas, DELEHAYE, H.: *op. cit.* (41 y ss.), quien señala que la *Oratio ad sanctorum coetum*, XII, menciona un moderado banquete destinado a los pobres. Es evidente que se realizaban honores extraordinarios, como indica SAXER, V.: *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et des ses contemporaines d'Afrique*, Ciudad del Vaticano, 1969 (220-222; 277 y ss.), POQUE, S.: «Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs», *Pallas*, 1968, 103-125 (108). En cambio, en Roma estaba prohibida la lectura del *acta martyrum*, según PIETRI, Ch.: *op. cit.* (27, n.º 49).

7. Aug.: *En. in Ps.*, 69, 2 (ed.) MARTÍN PÉREZ, B.: *Enarraciones sobre los salmos, II*, BAC, Madrid, 1965.

8. Aug.: Serm. 305 A.

Por otra parte, era frecuente que la práctica cultural en torno a los lugares martiriales, como se deduce por la información del obispo de Hipona, consistiera en una reunión de fieles que, entre otras actividades, llevaban a cabo un *refrigerium*. Dicha práctica está suficientemente atestiguada en diversos lugares, y se acompañaba del acto de derramar vino, ante las tumbas de los muertos. Aunque es posible que en las tumbas de los mártires se introdujesen otros líquidos, como leche o miel. En algunos sarcófagos cristianos hay indicios de marcas que podrían coincidir con unos canalillos para introducir líquidos, lo que nos indica ciertas similitudes con los usos funerarios paganos⁹.

Comenzaremos por un hecho conocido de modo suficiente y revelador de las divergencias existentes en el ceremonial entre algunas iglesias: Mónica, la madre de Agustín de Hipona, al intentar acceder a las tumbas de los mártires en Milán, no pudo introducir bebida ni comida porque le impidió la entrada el *ostiarius* del cementerio, dado que el obispo de Milán, Ambrosio, había prohibido la realización de banquetes en memoria de los mártires. Cuenta Agustín en *Las confesiones*, que su madre, tal y como era costumbre en África, llevaba al cementerio gachas, pan y vino, que eran repartidos entre los presentes. Merece la pena recordar las palabras del obispo sobre tales usos, ya que es uno de los textos más clarificadores de dicha práctica:

... ella, trayendo el canastillo con las acostumbradas viandas, que habían de ser probadas y repartidas, no ponía más que un vasito de vino aguado, según su gusto hartamente sobrio, de donde tomara lo suficiente para hacer aquel honor. Y si eran muchos los sepulcros que debían ser honrados de este modo, traía el vasito por todos no solo muy aguado, sino también templado, el cual repartía con los suyos presentes, dándoles pequeños sorbos, porque buscaba en ello la piedad y no el deleite [...]. Así que tan pronto como supo que este esclarecido predicador y maestro de la verdad había prohibido se hiciera esto —aun por los que lo hacían sobriamente, para no dar con ello ocasión de emborracharse a los ebrios y porque estas, a modo de parentales, ofrecían muchísima semejanza con la superstición de los gentiles—, se abstuvo muy conforme, y en lugar del canastillo lleno de frutos terrenos aprendió a llevar a los sepulcros de los mártires el pecho lleno de santos deseos y a dar lo que podía a los pobres, y de este modo celebrar la comunión con el cuerpo del Señor...¹⁰.

9. SAXER, V.: *Vie Liturgique* (299), citando la obra de LEYNAUD, A.: *Les catacombes africaines. Sousse-Haudremète*, Susa, 1922 (22) FÉVRIER, P. A.: «À propos du repas funéraire: culte et sociabilité. In *Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro*», en *Cahiers archéologiques*, 26, 1977 (29-54). En otros lugares, dichas ceremonias fúnebres seguían practicándose, BARRAL I ALTET, X.: «*Mensae et repas funéraire dans les nécropoles d'époque chrétienne de la Péninsule Ibérique: vestiges archéologiques*», en *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Roma, 1978, 2 vols. (49-69).

10. Aug.: *Conf.* 6.2.2: «[...] sed illa cum attulisset canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat, et si multae essent quae illo modo videbantur honorandae

Tal vez, aunque de forma breve, convendría contextualizar esta prohibición por parte del obispo Ambrosio, que debió de establecerla en torno al 380, apenas seis años después de ser elegido obispo. Las razones esgrimidas están expuestas de forma escueta: «sicut illi qui calices ad sepulcra martyrum»¹¹. Ahora bien, es necesario encuadrar la prohibición en un ámbito más general: el buscado control del culto y de las consiguientes reliquias martiriales por parte del obispo. Un episodio trascendente aceleró la reorganización del culto, prácticamente contemporáneo de lo acontecido a Mónica: el descubrimiento de los restos de los mártires Gervasio y Protasio, encontrados el año 385, que por decisión de Ambrosio enseguida fueron inhumados en la basílica-catedral que había ordenado construir poco tiempo antes. A efectos de lo anterior, estableció además unas solemnidades propias para regular de un modo conveniente el rito¹². La propuesta de Ambrosio era ambiciosa, ya que reacondicionó los lugares específicos de los mártires, vinculando los nuevos espacios martiriales con la liturgia comunitaria. De este modo, los ritos en torno a estos pasaron a ser organizados bajo las premisas pastorales del obispo. Es más, el obispo puso en marcha una liturgia propia, donde el canto comunitario se convirtió en un elemento importante de identidad. Así pues, en torno a la figura de los santos se llevó a cabo una reorganización litúrgica y una nueva topográfica urbana, que diseñó la ciudad alrededor de las basílicas martiriales teniendo como centro de referencia la nueva catedral¹³.

No solo Ambrosio se mostró hostil a dichas prácticas, también el obispo de Roma, Dámaso, estaba en la misma línea¹⁴. Es fácil deducir que tanto el obispo de

memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem. Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatorum atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et si communicatio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres». CUSTODIO VEGA, A. (ed.): *Confesiones*, BAC, Madrid, 2005.

11. Ambr. [Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi]: *De Helia et Ieiunio*, PL 14, I, 1, cap. XVIII (64-65).

12. BROWN, P.: *op. cit.* (36-39).

13. BROWN, P.: *op. cit.* (52). Se rediseñaba la topografía religiosa de la ciudad. MCLYAN, N.: *Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, Los Ángeles, 1994 (228), afirma que se estableció una jerarquía entre el centro-catedral, donde habitaba el obispo, y las áreas suburbanas donde se hallaban las basílicas con las *memoriae* de los mártires.

14. PIETRI, Ch.: *Roma Cristiana* (603 y ss.); TEJA, R.: *op. cit.* (814). Fue la imposibilidad de controlar a las masas peregrinas y establecer una unidad y jerarquía de acción en torno al mártir lo que llevó a la Iglesia a suprimir tal práctica. Un ejemplo elocuente que señala KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.* (27), se encuentra en el *Liber Pontificalis*, que narra la transgresión cuando la plebe, opuesta en el 366 al

Milán como el de Roma influyeron en los planteamientos de Agustín, quien en clara sintonía con aquellos, y desde el comienzo de su carrera eclesial como presbítero, mostró su repulsa ante estas manifestaciones que, según él, eran exclusivamente achacables al pueblo¹⁵ y se asemejaban a los ritos paganos, *quasi parentalia*¹⁶.

El grupo africano próximo a Ambrosio, encabezado por Agustín y Alipio, muy pronto trasladó a sus respectivas sedes esta propuesta ambrosiana¹⁷, pero no parece que tuvieran un éxito inmediato, dado que en África la devoción de llevar alimentos a la tumba de los mártires estaba fuertemente enraizada. El propio Agustín señala al respecto que la práctica era frecuente en África *sicut in Africa solebat*¹⁸, aunque África no era una excepción, ya que incluso en Italia no estaba erradicado por completo, como tampoco en otras Iglesias transmarinas, según se infiere de las palabras de Agustín¹⁹. Se observa que tanto en África, aunque de forma particular en la Mauritania Cesariense, como en otros lugares del Imperio, aparecen multitud de mesas de ágape, que están presentes en las necrópolis, e indistintamente en contextos paganos y cristianos²⁰. Sin embargo, se va limitando su uso de manera progresiva, siendo finalmente eliminadas para reconvertir tales *mensae* en altares²¹. Al respecto, un sermón de Agustín sobre la veneración a Cipriano corrobora este cambio. De este

papa Dámaso, celebra una reunión religiosa sin contar con los clérigos: «[...] stationes per coemeteria martyrum sine clericis celebrabant» (PL, I, 207).

15. Aug.: Ep. 22 (3-4); (ed.) CILLERUELO, L.: *Cartas* (3.^a ed.), BAC, Madrid, 1986.

16. Aug.: Ep. 22 (3-4); SAXER, V.: *Vie Liturgique* (300); VAN BAVEL, T. J.: «The Cult of the Martyrs in St. Augustine Theology versus Popular Religion?», en *Martyrium. In multidisciplinary Perspective, Memorial Louis Reekmans* (ed.) LAMBERGITS, M.; VAN DEUN, P., Lovaina, 1995 (324-361).

17. MCLYAN, N.: *op. cit.* (220).

18. Aug.: *Conf.* VI, 2.

19. Aug.: Ep. 22 (4): «[...] et per Italiae maximam partem, et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis Ecclesiis».

20. Algunos casos, aunque abiertos al debate, dejan, sin embargo, claras referencias a una convivialidad desarrollada dentro de un contexto funerario privado, pero también de un entorno martirial. Pinturas en las catacumbas representan el *refrigerium* con la imagen de una mesa donde los comensales toman asiento. Llama la atención especialmente el fresco de la catacumba de Pedro y Marcelino, y la representación del banquete en el *cubiculum* del triclinio. La presencia de mujeres sirvientes es la abstracción de Irene y Ágape, expresada a través de dos inscripciones: *Irene porge calda* y *Agape misce nobis*, que nos introduce en la ebriedad visible del arcosolio de Sabina, en esta misma catacumba. La ingesta de vino con agua caliente junto con la comida, con los efectos que podría provocar, están estrechamente relacionados en un contexto convivial funerario, como es visible en esta imagen. FÉVRIER, P. A.: «Le culte des Morts» (243-245).

21. KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.* (33), sobre las tumbas en el norte de África y su relación con el *refrigerium* cristiano. Más específico para el caso africano, MARROU, H.: «Survivance païenne dans les rites funéraires des Donatistes», *Christiana tempora. Melanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, 35, 1978 (225-237). Sin embargo, no parece que la erradicación de tales prácticas fuera fácil, FÉVRIER, P. A.: «À propos du repas funéraire» (41).

modo, lo que en origen fue una *mensa* en la tumba de Cipriano, posteriormente pasó a convertirse en un altar²².

La dificultad para erradicar tales usos en África era mayor que en otros lugares del Imperio, debido sobre todo a la importante presencia del donatismo, dado que sus fieles sí celebraban ritos festivos de forma bastante más frecuente y lúdica que las sobrias ceremonias que pretendían imponer los obispos católicos. Un texto de Agustín, aunque en un tono que creemos hiperbólico, ilustra en cierta medida la celebración en el aniversario de un mártir donatista, el cual es festejado «con gran afluencia de hombres enloquecidos, entre los cuales hay quienes espontáneamente se arrojan por precipicios montañosos incluso sin que nadie les persiga»²³. Además, la tendencia del donatismo era favorecer un número amplio de mártires, actitud que es denunciado por los obispos católicos. Las numerosas *mensae* que aparecen en diversos lugares de África, con inscripciones de mártires donatistas, demuestran tal hecho, dando como resultado la proliferación de estos; se constata, por otra parte, que algunos de los nombres eran de ascendencia bereber²⁴, lo cual demuestra que los mártires donatistas están profundamente enraizados en el tejido social africano, en el «vieux fond traditionnel de l'Afrique berbère»²⁵.

El obispo Agustín quiso suprimir estas conmemoraciones en todos aquellos lugares donde existían *memoriae* martiriales, esto es, en los cementerios, las basílicas cementeriales y en la basílica-catedral, y se empleó con especial virulencia durante los diez primeros años de su estancia en Hipona, desde el 392, siendo aún presbítero, hasta el 401. Quería evitar con ello los banquetes y las consiguientes «comilonas y borracheras», que, desde su punto de vista, eran «excesos» que las celebraciones ocasionaban²⁶. De esta primera época, la más combativa, es de resaltar la dureza dialéctica que emplea para justificar la prohibición. En un sermón del año 401, pronunciado en Cartago por la fiesta de San Lorenzo, y de forma extrema, llama a los partidarios de los banquetes «hijos de los perseguidores», frente a quienes para él siguen sus en-

22. Aug.: Serm. 310, 2. DE LUIS, P. (ed.): *Sermones*, BAC, Madrid, 1984.

23. Aug.: *Contra Epistolam Parmeniani*, PL, 43, col. 106, III, 6, 29.

24. FRENCH, W. H.: *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952 (55). Más centrado en la controversia entre Donatismo y Agustín de Hipona, HOGREFE, A.: *Umstrittene Vergangenheit: Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, Millennium-Studien, Berlin-Nueva York, 2009 (257 y ss.); VAN BAVEL, T. J.: *op. cit.* (355, n.º 19). Sobre bibliografía, hasta los años ochenta, puede consultarse a ROMERO POSE, E.: «Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días)», en *Salmanticensis*, 29, 1982 (81-99); LANCEL, S.; ALEXANDER, J. S.: «*Donatistae*», en *Augustinus-Lexikon*, III, 3-4, Basilea, 1999 (606-638). TILLEY, M.: «Redefining Donatism: Moving Forward», *Augustinian Studies* 42/1, 2011 (21-32).

25. MARROU, H. I.: «Survivances païennes» (235).

26. Aug.: *Epp.* 22 y 29; SEXTER, V.: *op. cit.* (141).

señanzas, calificados como «hijos de los mártires»²⁷. Incluso en alguna otra ocasión, y con razonamientos parecidos, llega a decir que los mártires sufren una segunda persecución por aquellos que festejan con comida y bebida su recuerdo²⁸.

La hostilidad del obispo de Hipona hacia lo que él considera muestras de religiosidad pagana no se plasmó en un éxito inmediato, a pesar de haber sido prohibidas explícitamente en Hipona en el año 395. De ahí que unos años después, el Concilio de Cartago del año 397 se viera obligado a legislar sobre los banquetes a los mártires, prohibiendo a los obispos la práctica en las iglesias y desaconsejándolos a los laicos. Esta legislación demuestra que, a pesar de ser una devoción extendida entre el pueblo, como Agustín afirma, también debían participar en ella elementos del clero. Finalmente, en el concilio del 401, se condenan los banquetes de forma general, calificándolos de usos paganos²⁹.

A pesar de todo, las celebraciones martiriales seguidas de banquetes debían de estar bien asentadas en la comunidad cristiana, y no era fácil desterrarlas. Incluso el maniqueo Fausto de Milevi, en las fechas en que se supone que la práctica está ya reprobada por la Iglesia africana de forma bastante generalizada, acusa a los cristianos de celebrar a sus mártires como los paganos: «Fausto nos acusa asimismo de honrar las memorias de los mártires, afirmando que son una versión de los ídolos paganos»³⁰. Las palabras de Fausto se ven refrendadas por indicios arqueológicos, como un sarcófago en la necrópolis de Timgad, donde se aprecia un orificio para introducir líquidos, y cuyo emplazamiento privilegiado en la basílica da pie a suponer que se trate posiblemente de la tumba de un mártir o, en su defecto, de un personaje venerado, tal vez un obispo. Sin embargo, no está del todo claro que pertenezca a la Iglesia católica, pues, aunque aparece en un contexto cristiano, podría corresponder

27. Aug.: *Serm.* 305 A, 13, 4: «¿Quiénes eran, de quiénes eran hijos aquellos cuyos bailes junto al lugar del santo mártir Cipriano fueron prohibidos hace poco, ayer por así decir? Allí bailaban, y retozaban, y deseaban con gran ansia, como si gozaran en él, ese día solemne, no faltando nunca [...]. Los hijos alaban, los perseguidores bailan; los hijos cantan himnos, los otros preparan banquetes».

28. Aug.: *En. in Ps.*, 69, 2: «Todavía los enemigos de los mártires, al no poderlos perseguir con el griterío y la espada, los persiguen con la disolución de sus costumbres. ¡Y ojalá que nos molestaran solo los paganos! Sería un cierto consuelo esperar que los que todavía no han sido signados con la cruz de Cristo, cuando lo sean, y se sientan sometidos a su autoridad, dejen de enfurecerse. Pero vemos también que los que ya tienen en la frente el signo de la cruz, llevan al mismo tiempo en su frente descaradamente la corrupción y la desvergüenza de sus costumbres, y en las festividades de los mártires, en lugar de saltar de gozo, insultan el nombre cristiano. Nuestros gemidos son entre estas cosas, y esta es nuestra persecución».

29. *Reg. Carth.* [*Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*] c. 42 y *Reg. Carth.* c. 60. CCL, 149, (185 y 196-197).

30. Aug.: *C. Faust*, XX, 21 (ed.) DE LUIS, P.: *Contra Fausto*, BAC, Madrid, 1993.

a la Iglesia donatista, dado que esta ciudad fue un feudo cismático³¹. A primera vista, da la impresión de que en el periodo posterior al 401 debió de ir remitiendo dicha práctica en Hipona y en África en general. Algún hecho puntual parece corroborarlo: en Cartago, hacia el 405, por obra del obispo Aurelio, ya habían sido sustituidos los ágapes por vigiliias (*vigiliae in mappalibus*) ante la tumba de Cipriano. Agustín felicitó por ello a su colega cartaginés³². Sin embargo, el mismo Agustín es consciente de que los banquetes continúan en África, especialmente –según él– entre el pueblo indocto, ya que los *potentes* no sufren tales errores, afirmando «que no tienen los cristianos de formación más elevada»³³. En cualquier caso, tal y como se infiere de este mismo párrafo, se está produciendo la casi desaparición de las prácticas más escandalosas; al respecto hay que matizar que estamos ante un periodo bastante posterior, dada la tardía redacción de la *Ciudad de Dios*.

Ahora bien, y al margen de lo anteriormente expuesto, creemos que la verdadera trascendencia de Agustín de Hipona estuvo no solo en prohibir con energía los banquetes ante las tumbas de los mártires, actitud similar a otros obispos de la Iglesia, sino especialmente en construir un aparato teórico-doctrinal de rechazo ante aquellas prácticas en torno a las tumbas de los santos. Evidentemente, Agustín no es el primero en dogmatizar sobre tales ritos, ya lo encontramos en obispos anteriores, como el mismo Cipriano³⁴. Sin embargo, el de Hipona recoge la tradición anterior, la sistematiza y crea un nuevo argumentario. Así pues, en cierta medida, podemos decir que las propuestas de Agustín en relación con el culto martirial fueron recogidas por sus colegas occidentales. Sirva como prueba el hecho de que

31. MARROU, H. I.: *op. cit.* (235).

32. Aug.: *Serm.* 311, 15; POQUE, S.: *op. cit.* (103-111).

33. Aug.: *C. D.*, VIII, 27, 1. «Lo mismo que quienes llevan sus alimentos (costumbre que no tienen los cristianos de formación más elevada, y que en la mayor parte del mundo no existe)», SANTAMARTA, S.; FUERTES, M. (eds.), introd. y notas CAPANAGA, V.: *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 2 vols., 1988.

34. Aunque autores como Tertuliano y Cipriano ya establecieron críticas al culto funerario pagano, es a partir de bien avanzado el siglo IV cuando se produce una mayor virulencia en el discurso pagano. Es cierto que en Tertuliano aparece un rechazo conceptual a todos los aspectos de la vida pública de componente pagano, entre los que se cuentan no solo los espectáculos, sino también los ritos fúnebres. Tertuliano no habla expresamente de ofrendas, pero sí hay alusiones a los usos funerarios, que los presenta como paganos, de forma general. Así, señala: «Non sacrificamus, non parentamus» (*Spect.*, 13, 4). En cualquier caso, los banquetes son interpretados como un acto de idolatría, practicado más bien por gente humilde, pero señala que por encima de tal práctica, que en principio no tiene ningún valor religioso, es más importante la pureza que el banquete en sí mismo. En un contexto escatológico aparece el término *refrigerium* en Tertuliano, que es descrito como un estado feliz en el que las almas santas son alentadas mientras esperan el Juicio Final y su entrada definitiva en el cielo (*vid.* SAXER, V.: *Morts, Martyrs, Reliques* (35 y ss.; 88 y ss.)).

Paulino de Nola se dirigiese a él para ser asesorado sobre el enterramiento de fieles al lado de los mártires³⁵.

Agustín construyó su discurso a través de dos premisas: la primera de ellas descalificando tal práctica desde el punto de vista moral y dogmático, al vincularla al paganismo, y además asociarla a la actitud escandalosa que provocaban tales ritos. Este razonamiento agustiniano es fácilmente apreciable en el pasaje de las *Confesiones*, citado con anterioridad, donde se justifica de forma explícita la prohibición de los ágapes «porque estos, a modo de parentales, ofrecían muchísima semejanza con la superstición de los gentiles»³⁶. Planteamiento muy similar a otros autores contemporáneos suyos, como Gaudencio de Brescia, quien, en la misma línea de su maestro Ambrosio, condena por idolatría pagana las muestras populares hacia los santos³⁷. El segundo argumento, que analizaremos más adelante, tiene que ver con los gastos que ocasionan los ágapes festivos, que evitarían, según él, utilizar correctamente el dinero para socorrer a los necesitados.

Para anatematizar el *refrigerium*, Agustín apela incluso a razones de carácter histórico. De este modo, en la carta dirigida a su amigo Alipio, obispo de Tagaste, fechada en el año 395, responde que los banquetes se habían permitido «ocasionalmente» ante la gran demanda de fieles gentiles, por lo cual «les pareció a nuestros mayores que se debía transigir»³⁸. Daba a entender con esto que solo desde la época de las conversiones en masa, es decir, desde Constantino³⁹, empezaban a ser autorizados. Se supone que se refiere a una decisión episcopal o conciliar, pero que nos es desconocida⁴⁰. La explicación aunque lógica no parece responder a la realidad histórica, al menos para el caso concreto de Hipona, ya que no existen indicios arqueológicos que sustenten un crecimiento relevante del barrio cristiano en los primeros tiempos del episcopado de Agustín⁴¹. Los estudios arqueológicos no demuestran de forma fehaciente que antes del episcopado de Agustín hubiera importantes modificaciones

35. BROWN, P.: (27, n.º 14); Paul. Nol.: *Carm.*, 31, CSEL, 61.1, col. 674. Agustín escribió a Paulino *De cura pro mortuis gerenda*.

36. Aug.: *Conf.* VI, 2.

37. Gaudencio DE BRESCIA: *Trac.*, 4, 14: «Parentalia inquam, unde idolatriae malum extulit caput errores».

38. Aug.: *Ep.* 29, 9: «Visum fuisse maioribus nostris».

39. Sigue siendo válido MCMULLEN, R.: *Christianizing the Roman Empire (100-400)*; New Haven, 1984. Desde un planteamiento sociológico no aceptado por todos los estudiosos, STARK, R.: *La expansión del cristianismo*, Madrid, 2009 (15-36).

40. SAXER, V.: *op. cit.* (142).

41. BROWN, P.: *op. cit.* (29), como señala el autor, no hay indicios de conversiones masivas ni un crecimiento desmesurado de la comunidad cristiana.

en la estructura urbanística cristiana que avalasen la idea de conversiones masivas⁴². Parece más bien justo lo contrario: que la comunidad cristiana era bastante estable y replegada en sí misma; por lo que podemos pensar que el razonamiento de Agustín servía como demostración para reforzar el rechazo a tal práctica. Tal vez sea más propio pensar que detrás de la acusación de paganismo subyace, como señaló Brown, un evemerismo eclesiástico, que condena tales usos por sus influencias anteriores con ritos paganos, como las *parentalia*, e ignora el sentido religioso último con que es vivido por los propios fieles, quienes desarrollan dicha ceremonia con auténtica devoción cristiana⁴³. Existe, por otra parte, tal y como señalábamos anteriormente, un intento de Agustín en demostrar que es la plebe ignorante quien comete tales errores, eximiendo de culpa a los de posición elevada.

Otra de las acusaciones más repetidas por el obispo conlleva una reprobación moral: los banquetes en las tumbas de los mártires podían ser, en algunos casos, sobrios y piadosos, pero en otras ocasiones, bastantes según el obispo, son el pretexto para borracheras. Es evidente que tales situaciones no eran descartables, pero tampoco las actitudes más moderadas y piadosas, como la mostrada por su madre Mónica; en este sentido, es necesario recordar que la bebida, incluso la embriaguez, está integrada y forma parte tradicionalmente en ciertos contextos culturales y sociales del mundo antiguo⁴⁴. Es más, no parece tampoco que el propio cristianismo, en un momento anterior a la tendencia rigorista de los Padres de la Iglesia del siglo IV, considerara condenables los banquetes y la consiguiente ingesta de vino. Un ejemplo de ello es el fresco del arcosolio de Sabina, en la catacumba de Pedro y Marcelino, donde se puede apreciar cierta alegría etílica de los comensales⁴⁵. Idéntica condena, dentro del mismo contexto festivo, sufren las danzas y cánticos que, según el obispo, van asociados a la bebida⁴⁶. Es cierto que la masificación del culto a los mártires pudo llevar a escenarios poco deseados por la Iglesia, pero no es menos cierto que esta

42. MAREC, E.: *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, 1958. LANCEL, S.: «Saint Augustine et Hippone», en DELESTRE, X. (ed.), *Hippone*, Aix-en-Provence, 2005, 25-31. También BIZOT, B.: «La Basilique et ses abords», *Hippone* (193-215, esp. 193-195), que reconoce la dificultad para establecer de forma cronológica nítida las diversas fases de expansión de la basílica y del barrio cristiano, al mismo tiempo que observa que las propuestas de Marec son contestadas por diversos autores y difíciles de establecer definitivamente.

43. BROWN, P.: *op. cit.* (29).

44. FÉVRIER, P. A.: «À propos du repas funéraire» (36), citando la obra de VILLARD, P.: *Recherches sur l'ivresse dans le monde grec, vocabulaire, physiologie*, Tesis, Aix-an-Provence, 1975 (vid. NOTARIO, F.: «Penar tras gozar: indigestión y resaca en la cultura griega», ARYS, 2015, en prensa).

45. FÉVRIER, P. A.: «Le culte des morts» (242 y ss.).

46. Aug.: *Serm.* 273, 8, en donde aparecen algunas de las ofrendas y libaciones en torno al culto a los mártires: «Oderunt martyres lagenas vestras, oderunt martyres sartagine vestras, oderunt martyres ebrietates» (odian vuestras ánforas, vuestros vasos culturales, vuestras ebriedades, que tienen lugar en la

denostada *laetitia* religiosa era muy similar a la *publica laetitia* que recorría el calendario festivo de las ciudades. Sin embargo, este ambiente jovial y “pagano” va a ser controlado por los obispos, que progresivamente van cristianizando el espectáculo en torno a las festividades de los mártires, tal y como describe Agustín a lo largo de su obra. Se organiza de esta forma un ritual donde la lectura de las *Acta* de los mártires serán el núcleo central, consiguiendo un efecto similar a las representaciones teatrales; en definitiva una puesta en escena de los interrogatorios y suplicios de los mártires, como el de Vicente, narrado por Agustín⁴⁷.

Agustín no se contenta con establecer un rechazo moral sino que emplea una segunda línea argumentativa que podríamos definir como social, y que conlleva importantes consecuencias económicas. Agustín va a establecer una oposición entre el despilfarro que ocasionan los banquetes en honor de los mártires y la justa y necesaria caridad cristiana. Dicho en otros términos: el obispo, a la par del reproche moral y dogmático, introduce un planteamiento nuevo donde manifiesta que es necesario acabar con los gastos que supone el *refrigerium* y trasvasarlo a acciones caritativas. Para el de Hipona no basta con acabar con unas prácticas culturales poco edificantes sino que es necesario imponer unos ritos acordes con la visión episcopal, donde se hace necesaria una nueva solidaridad cristiana, gestionada mediante la limosna que, no olvidemos, es considerada por el obispo un *Deo munera*⁴⁸. Exponiendo lo contradictorio que resulta que se realice un dispendio de comida ante las tumbas de los mártires y, por el contrario, no se dedique ese gasto a la limosna para socorro de los necesitados; tal razonamiento lo encontramos bien articulado en *La ciudad de Dios*⁴⁹. Al hilo de lo expuesto, pensamos que en cierta medida subyace en el obispo una lógica similar al recordar a los fieles la necesidad del ayuno, no solo como obligación del cristiano en fechas señaladas en recuerdo de la Cuaresma y Pasión de Cristo, sino que el ayuno va asociado a una colecta donde los fieles son invitados a entregar el importe de los alimentos no consumidos para limosna a los pobres⁵⁰.

predicación por la fiesta de los mártires de Tarragona). Acerca de la visión de Agustín sobre los usos y abusos de los banquetes, *vid.* SAXE, V.: *op. cit.* (134-140).

47. Aug.: *Serm.* 275, 1: «Magnum et multum mirandum spectaculum noster animus cepit: nec inaniss.imam et perniciosiss.imam, sicut solet in theatris quarumque nugarum, sed plane utiliss.imam et fructuosiss.imam voluptatem oculis interioribus hausimus, cum beati Vincentii gloriosa pass.io legeretur. Erat videre invictam Martyris animam contra insidias antiqui hostis, contra saevitiam impii iudicis, contra dolores mortalis carnis, acerrima conflictatione certantem, et in adiutorio Domini cuncta superantem». POQUE, S.: *op. cit.* (110 y ss.).

48. Aug.: *Ep.* 29, 6.

49. Aug.: *C. D.*, VIII, 27, 1.

50. MAYER, H. Th.: *Charity in the Western Roman Empire*, UMI, 1992 (240). RODRÍGUEZ GERVÁS, M., “El ayuno y el alimento en Agustín de Hipona. Consideraciones históricas”. *Augustinianum*, 53, 2013 (117-137).

Una carta de fuerte contenido pastoral dirigida al obispo Aurelio, y fechada en el año 392, siendo todavía presbítero, es un excelente recordatorio de la propuesta agustiniana. La epístola sirve para reforzar la dicotomía entre las costumbres «licenciosas» presentes en los cementerios frente a la caridad cristiana⁵¹. Al respecto hay que recordar que la costumbre de entregar alimentos en ciertas fechas era algo que las familias pudientes solían realizar, especialmente en aquellos días en que se celebraba el aniversario del mártir. Dicha medida facilitaba y reforzaba el patronazgo de las grandes familias, dando lugar a una cierta «privatización» de las ceremonias a consecuencia de la costumbre de los grandes nobles locales de repartir alimentos y bebida. Esta actitud alabable por la Iglesia sin embargo podía ocasionar potenciales conflictos con los obispos, decididos a unificar y centralizar el culto martirial⁵², al mismo tiempo que a ejercer un papel relevante en la vida de las ciudades⁵³. En cierto modo, las prácticas de algunas familias notables eran un hábito frecuente en el mundo cristiano, como la actitud de Mónica refleja al repartir comida y bebida entre los presentes. Evidentemente actitud modesta en un caso y con una clara connotación de prestigio social en los pudientes, quienes realizaban grandes repartos alimenticios. Al respecto no hay que olvidar la dimensión clientelar que desempeñaban los banquetes funerarios desde tiempos pretéritos, y posteriormente reproducidos en la sociedad cristiana. Recordamos de forma breve que dentro del propio contexto de las *Parentalia* daba lugar la comida llamada *caristia*, donde no solo se admitían familiares, sino también allegados de la *domus*. En gran medida, este mecanismo de sociabilidad fue reproducido ante las tumbas de los mártires⁵⁴, con el resultado, como señalan diver-

51. Aug.: *Ep.* 22, 6: «Sed quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum; mihi videtur facilius illis dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de Scripturis prohibeatur, et oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvere credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae, atque omnibus petentibus sine typho, et cum alacritate praebeantur: neque vendantur; sed si quis, pro religione aliquid pecuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus eroget. Ita nec deserere videbuntur memorias suorum».

52. BROWN, P.: *op. cit.* (34 y ss.).

53. Es imposible abarcar la bibliografía sobre el poder episcopal en los siglos IV y V. Solo podemos destacar algunas monografías que consideramos relevantes. *Vescovi e pastori in época teodosiana*. XXV Incon «*Auctoritas versus Potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua*» (73-82); BROWN, P.: *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, 1992; *id.*: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*; Hanover, 2002; RAPP, C.: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in Age of Transition*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 2005 (6-22). Sobre el caso Hispano, FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: «Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV», *SH. HA.*, 24, 2006 (161-184).

54. FÉVRIER, P. A.: «À propos du répas funéraire» (38-44).

sos autores, de que en torno al mártir se generara una economía eclesial que produjo abundantes réditos⁵⁵.

Así pues, la propuesta del obispo de Hipona conllevaba una redistribución de bienes, que si bien hay que enmarcarlo en una virtud muy querida por Agustín y otros Padres de la Iglesia como es la caridad⁵⁶, no deja por ello de plantear el hecho de que tal virtud sirvió para el crecimiento, entre otros procedimientos, del patrimonio eclesiástico⁵⁷. Es cierto que la administración de las limosnas no puede verse solo desde una perspectiva economicista y mecanicista, ya que para la Iglesia la caridad supone un pilar básico de su doctrina y, de forma especial, en Agustín, para quien forma parte fundamental del universo salvífico del cristiano⁵⁸. Además, sobre todo a partir del periodo posconstantiniano, al mismo tiempo que aumentaban los bienes eclesiásticos crecían también los gastos de asistencia⁵⁹, a veces, fomentados por los propios emperadores⁶⁰. Dicho esto, y conscientes de que no es el espacio adecuado

55. Desde un análisis socioeconómico en torno a las reliquias de los santos, BROWN, P.: *op. cit.* (31 y ss.); BUENACASA, C.: «La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (siglos IV-VIII)», en GARCÍA MORENO L. A., *et al.*, *Santos, obispos y reliquias*, Alcalá de Henares, 1998 (123-140); BUENACASA, C.: «La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V): renovación de la visión tradicional», en *Antig. Crist., Sacralidad y Arqueología*, XXI, 2004 (493-509), donde se relaciona la necesidad asistencial con la dotación de un patrimonio eclesial solvente.

56. Aug.: *Serm.* 164, 4, 9; DE LUIS, P.: *Sermones* (4.º), *Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, BAC, Madrid, 1983. Sin embargo, la literatura cristiana posconstantiniana refleja menos atención que en época anterior, aunque no se debe a un menor énfasis sobre la caridad, sino a un mayor interés en las controversias doctrinales, MAYER, H. Th.: *op. cit.* (194-195), sobre el lenguaje y la práctica correspondiente, *id.* (189-258).

57. Desde los tiempos de Tertuliano, la Iglesia había asegurado unos ingresos a través de los *deposita pietatis*, BUENACASA, C.: «La creación del patrimonio eclesiástico» (496).

58. Entre las numerosas referencias señalamos estos dos sermones: Aug., *En. in Ps.*, 57, 1; *Serm.* 32, 23; *Serm.* 178, 4 y 259, 5; *Serm.* 176, 2: Necesidad de preservar la caja de los pobres, FINN, R.: *op. cit.* (104-105). MANDOUZE, A.: *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968 (154-155). Señala que Agustín de Hipona da una prioridad práctica a la dignidad de los pobres en la línea de las propuestas radicales de Ambrosio de Milán. FINN, R.: *Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice* (313-450), Nueva York, 2006 (147-150). GEBBIA, C.: «Agostino e gli umiliore», *Seia*, 2, 1985 (77-90); LEPELLEY, C.: «La lutte en faveur des pauvres: observation sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hiponne», en *Augustinus Afer*, Actes du Colloque International Alger-Annaba, 1-7 abril, 2001, Friburgo, 2003 (95-108). PÉREZ SÁNCHEZ, D.; RODRÍGUEZ GERVÁS, M.: «Caridad cristiana e interiorización de la dependencia. Sidonio Apolinar», en XXXI Congreso Internacional GIREA. *SHHA*, 2007, 25 (331-340). Desde los tiempos de Tertuliano, la Iglesia había asegurado unos ingresos a través de los *deposita pietatis*, BUENACASA, C.: «La creación del patrimonio eclesiástico» (496).

59. MAYER, H. Th.: *op. cit.* (242).

60. *C. Just.*: I, 4, 9. Los emperadores Teodosio y Honorio cargan a la Iglesia con responsabilidades asistenciales al obligar que a ciertos presos se les alimente los domingos con la caja de los pobres.

para analizar todas las derivaciones sociológicas e históricas de esta virtud cristiana, no hay que olvidar tampoco que la caridad juega un papel importante en la ideología igualitarista del cristianismo, sirviendo de elemento justificador del principio unitario de la Iglesia, que propugna la disolución de la desigualdad entre ricos y pobres⁶¹.

Tras lo expuesto, y para concluir, es necesario preguntarse qué subyacía tras la condena al *refrigerium*. Creemos que las propuestas de Agustín y de otros Padres de la Iglesia al prohibir los banquetes martiriales están influidas por concepciones tanto doctrinales e ideológicas como económicas, aunque desde el punto de vista de la Iglesia fueran únicamente aspectos dogmáticos y pastorales los que llevaron a prohibir ciertos hábitos religiosos. Es indiscutible que los obispos del último tercio del siglo IV eran muy sensibles a todo aquello que fuera considerado reminiscencia pagana. Por otro lado, las muestras de una devoción popular en cierto modo lúdica y descontrolada chocaron con la tendencia ascética de los principales obispos de ese final de siglo. Ahora bien, más allá de estos argumentos, existe, a nuestro entender, una explicación más “terrenal”. El empeño del obispo de Hipona de destinar a los necesitados los alimentos que pudieran ser consumidos en los banquetes martiriales suponía que aquellas dádivas, que aún permanecían ajenas al circuito eclesiástico, revertirían a la Iglesia para ser administradas a través de la limosna por las propias diócesis. Al mismo tiempo, se evitaría que el *refrigerium* martirial se convirtiera en una especie de «evergetismo» privado, dificultando la creación de posibles redes clientelares en torno a la figura de los mártires. La consecuencia fue que los obispos pasaron a ser administradores de unos bienes que, dado el creciente auge de los santuarios y tumbas a los santos, suponía –como ya hemos señalado– un nuevo poder económico y social y con ello facilitaría un patronazgo eclesiástico duradero. En definitiva varios fueron los elementos que limitaron los banquetes en torno a las tumbas de los mártires, desde planteamientos ideológico-doctrinales a otros de carácter económico, pero el resultado final fue un mayor control por parte de la jerarquía eclesiástica de las actividades festivo-litúrgicas, favoreciendo con ello un progresivo monopolio del espacio y tiempo en la vida ciudadana.

61. ALLEN, P.; NEIL, B.; MAYER, W.: *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig, 2009 (132).