

AGUSTÍN Y LA BARBA DORADA DE HÉRCULES*

AUGUSTINE AND THE
GOLDEN BEARD OF HERCULES

**JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE
GONZÁLEZ DE ASPURU**
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
VICENTEJOSE@UNIOVI.ES

RESUMEN

En medio de un clima de conflicto religioso entre cristianos y paganos, la barba dorada de una estatua de Hércules en Cartago fue “afeitada” por un grupo de cristianos en el año 401. El 16 de junio de ese mismo año, Agustín pronunció un sermón (24) ante sus correligionarios en Cartago en el que analizó los hechos desde una óptica cristiana. En el artículo se examinan los datos sobre la estatua de Hércules, el significado de la barba en el mundo antiguo, el con-

ABSTRACT

In the middle of a climate of religious conflict between Christians and pagans, the gilded beard of a statue of Hercules in Carthage was “shaved” by a group of Christians in the year 401. On June 16 of the same year, Augustine delivered a sermon (24) to his coreligionists in Carthage in which he analyzed the facts from a Christian perspective. The article examines the data on the statue of Hercules, the meaning of the beard in the ancient world, the

flicto religioso, la normativa legislativa al respecto y el enfoque del obispo de Hipona sobre la estatua de Hércules, concluyéndose que la *interpretatio* de Agustín sobre el sentido simbólico de la barba está mediatizada por la figura bíblica de Sansón.

religious conflict, the legislative norms on the matter and the approach of the bishop of Hippo on the statue of Hercules, concluding that Augustine's *interpretatio* of the symbolic meaning of the beard is mediated by the biblical figure of Samson.

PALABRAS CLAVE

Cartago, Código Teodosiano, cristianos, estatua, paganos

KEYWORDS

Carthage, christian, *Codex Theodosianus*, pagan, statue

Fecha de recepción: 23/01/2019

Fecha de aceptación: 20/06/2019

EN EL AÑO 401, EN EL CLIMA DE CONFLICTO que envolvió a cristianos y paganos por motivos religiosos, una estatua de Hércules que tenía la barba dorada fue profanada y su barba afeitada. El suceso tuvo una gran repercusión en Cartago y se recogió en uno de los sermones de Agustín. A lo largo del artículo se analizan las características del Hércules de Cartago, su trayectoria, el dorado de la barba, las circunstancias en las que se produjo el suceso y la *interpretatio* agustiniana del acontecimiento.¹

1. HÉRCULES DE CARTAGO

El culto de Hércules en Cartago tenía una larga tradición de origen fenicio que entroncaba con el dios Melkart de Tiro. Este era un dios ctónico, solar y marino y la fiesta de la *egersis*, el “despertar” del dios, se celebraba en la ciudad fenicia el mes de Peritios (febrero) (J., *AJ.* VIII 3, 146),² después de su sueño invernal. El dios había pasado desde Tiro a sus colonias occidentales y, en todas ellas, desempeñaba un importante protagonismo religioso. La asimilación del Melkart fenicio por el Heracles griego se produjo en el Mediterráneo a través de Chipre³ y Sicilia, principalmente, pero también de Thasos, Delos, Rodas, Cos, Corinto o el monte Eta, donde la tradición sitúa que Heracles subió a su pira funeraria.⁴ Diversos autores defienden la exis-

1. Las relaciones entre cristianos y paganos en el norte de África en la época de Agustín y el conflicto suscitado por la ruptura de la barba dorada de Hércules en Cartago han sido objeto de diferentes análisis: Brown, 1963, p. 288; Markus, 1990; Caseau, 2001, pp. 61-123; Magalhães de Oliveira, 2006, pp. 245-262; Rebillard, 2009, pp. 267-298; Shaw, 2011; Rebillard, 2012, pp. 88-89 y 2016, pp. 417-432; Magalhães de Oliveira, 2012, cap. 8; De Bruyn, 2016, pp. 391-415.

2. J., *AJ.* VIII 3, 146: πρώτος τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποίησατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί.

3. Jourdain-Annequin, 1989, pp. 144-156.

4. Bonnet, 1988, pp. 343-390.

tencia en África de un sincretismo religioso alrededor de Hércules, que derivaría de un Milkart/Melkart que se habría superpuesto, en según qué regiones, a un Hércules libio.⁵ A la *intepretatio* púnica se habría superpuesto una *interpretatio graeca* y sobre esta, una romana.⁶ La leyenda *Divus Hercules*, que suele acompañar a las estatuas de Hércules, y que también estaba en el pedestal de la estatua analizada (*Serm.* 24, 3), ha dado pie a ciertas teorías relacionadas con su aparición en el norte de África. Para Le Glay,⁷ esta leyenda no designaría a una deidad indígena, pero para Cadotte indicaría que debajo de Hércules se encontraba un dios líbico-púnico, ya que casi todos los lugares donde el epígrafe se asocia a la estatua son de origen púnico o bereber⁸ y en este caso también se cumple.

Además de la larga tradición que tenía Hércules en Cartago, este dios fue convertido en uno de los símbolos de la religión pagana a partir de la batalla del río Frigidus,⁹ tal y como se puede observar en el relato de Rufino sobre la batalla final que tuvo lugar entre las tropas de Eugenio y las de Teodosio. El enfrentamiento culminó el 5 de septiembre del año 394 con la batalla del río *Frigidus*, y la consiguiente derrota de Eugenio y de Arbogasto y el triunfo de las tropas de Teodosio. Uno de los comandantes militares de las tropas de Eugenio era Nicómaco Flaviano, amigo de Símaco y prefecto de Italia, quien, según Rufino, mandó ubicar estatuas de Júpiter blandiendo el rayo dorado en la cima de las colinas que flanqueaban el valle del río *Frigidus*. Esta acción iba acompañada de la colocación de la imagen de Hércules en los estandartes del ejército de Eugenio. Ambos, desde el punto de vista del escritor cristiano, eran actos propiciatorios que buscaban la protección del dios y el apoyo en la lucha contra los enemigos religiosos. Rufino escribió su *Historia Eclesiástica* en el año 402/403 y es la fuente que sigue Agustín al referirse a los mismos acontecimientos. El relato que nos transmite Rufino de la batalla es el de un conflicto ideológico-religioso entre el usurpador Eugenio y el emperador Teodosio.¹⁰ En un análisis pormenorizado de los hechos,

5. Corbier, 1974, pp. 95-104.

6. Cadotte, 2006, pp. 283-305.

7. Le Glay, 1992, p. 306.

8. Cadotte, 2003, pp. 161-182; Cadotte, 2006, p. 301.

9. Bloch, 1989, pp. 214-215 había atribuido la restauración del santuario de Hércules en Ostia a Eugenio.

10. Como argumenta Salzman, 2008, p. 193 en el caso de la rebelión de Eugenio ningún texto pagano ha sobrevivido y la información del conflicto solo nos ha llegado de autores cristianos. Por lo tanto, evaluar el impacto de la motivación religiosa es bastante dificultoso ya que las posteriores interpretaciones cristianas son sesgadas y poco fiables. Estas son las fuentes que Cameron analiza en un orden cronológico con el fin de reconstruir el relato de los hechos y las mistificaciones añadidas al suceso.

Alan Cameron¹¹ cuestiona el relato de Rufino y de otras fuentes y concluye que el objeto del enfrentamiento fue una lucha dinástica por el poder entre el cristiano Eugenio y el también cristiano Teodosio.¹² Aduce que “Hercules leading Eugenius’s army is simple a counterpoise to the Constantinian labarum” y que las imágenes de Júpiter en lo alto de las montañas que se encontraron las tropas de Teodosio al franquear los Alpes eran los altares o pequeñas capillas de Júpiter, el dios romano del cielo, que se colocaban habitualmente en lo alto de las montañas y donde habían permanecido durante centurias. La versión de la batalla de Rufino fue escrita hacia el año 402/403 y fue la referencia para la descripción que hace Agustín en la *Ciudad de Dios* (V 26, 1) de la batalla del río *Frigidus*, aunque no menciona a Hércules sino las estatuas de Júpiter y otros hechos sobrenaturales, como el viento milagroso que ayudó a Teodosio. La aparición de la *Historia Eclesiástica* de Rufino es uno o dos años posterior al suceso de la barba dorada, pero nos muestra que el escritor cristiano al transformar una batalla dinástica en un enfrentamiento religioso recurrió, para hacerla verosímil, a Hércules y Júpiter como las divinidades tutoras paganas. Ello nos lleva a pensar que para ambos bandos estos dioses eran el arquetipo religioso primordial de las creencias paganas, quizás porque entroncaban con Diocleciano, el gran emperador pagano, creador del sistema tetrárquico sustentado en los Iovios y Herculios y que, como Nicómaco (uno de los contertulios de las *Saturnales* de Macrobio), creía que el culto a los dioses tradicionales había hecho grande a Roma.

Mientras que en Cartago Hércules seguía teniendo un fuerte simbolismo pagano que tenía sus raíces en el Melkart púnico, en otras provincias tenía una carga positiva que hay que tener en cuenta. Por ejemplo, Malalas (VI 16) escribe que las estatuas de Hércules continuaban formando parte del paisaje urbano, aunque creía que habían sido levantadas por los descendientes de Hércules y era habitual su presencia en mosaicos como lo había sido en los sarcófagos cristianos.¹³

2. LA ESTATUA DE HÉRCULES

No se sabe dónde estuvo colocada la estatua, quizás en un templo o en una capilla desde la que sería fácil su contemplación.¹⁴ Aunque también es posible que pudiese

11. Cameron, 2011, pp. 93-131.

12. Ya O’Donell, 1979, pp. 43-88 defendía que la rebelión de Eugenio y Arbogasto fue un conflicto sobre legitimidad dinástica y no una contienda religiosa, ya que Eugenio era nominalmente un cristiano.

13. Simon, 1955; Jongste, 1992. Un análisis de la representación de Hércules en los antiguos mosaicos y en la imaginería heroica de las elites de la Antigüedad tardía en Ellis, 1991, pp. 126-130.

14. Magalhães de Oliveira, 2006, p. 253.

estar al aire libre, ya que en el mundo grecorromano no era inhabitual que estatuas pintadas se ubicasen en espacios descubiertos,¹⁵ y, ciertamente, debía ser para los paganos una imagen de referencia y objeto de culto, lo que explicaría que actuase como el detonante de una situación conflictiva.

Se podía pensar que la estatua mencionada por Agustín estaba realizada en bronce, pero él nombra, en el mismo sermón, a los ídolos de piedra, por lo que debemos colegir que no estaba elaborada en bronce, sino en piedra y casi con seguridad realizada en mármol, ya que este material fue el más utilizado para los retratos y las obras escultóricas a partir de la segunda mitad del siglo II y durante el III, quedando relegado el bronce a un papel secundario.¹⁶ Agustín cita en el *Sermón* 24 las palabras *pedras muertas* y argumenta que no se refiere a aquellas “en (las) que trabaja el cincel de artista, ni a las que esculpió el hombre para que fuesen dioses sin serlo” y añade que “no es a estas piedras a las que llamo piedras muertas, sino que se lo llamo a los hombres a los cuales tales dioses son iguales” (*non ipsos dico mortuos lapides: sed homines dico mortuos lapides, quibus dii similes sunt: Serm. 24, 2*).¹⁷ Agustín realiza ciertamente un ejercicio de retórica negando primero que llame piedras muertas a los dioses,¹⁸ afirmando a continuación que las piedras muertas son los paganos y después equiparando a los hombres (piedras muertas) y a los dioses paganos (piedras). Posteriormente, vuelve sobre la idea arguyendo que “las piedras muertas, sin embargo, siervas de las piedras, miran a sus dioses y no son miradas; adoran y no son reconocidas como adorantes; ofrecen sacrificios y se convierten ellas mismas en sacrificio para el diablo” (*Serm. 24, 2*)¹⁹. Además, vuelve a mencionar nuevamente a Hércules como un “dios-piedra” (*lapidem deum*) (*Serm. 24, 3*).²⁰ De estos párrafos se puede inferir que el material de que estaba hecha la estatua de Hércules era la piedra.

Para las esculturas de los dioses se utilizaba preferentemente el mármol blanco. En el Imperio romano se usaba el mármol para la construcción y ornamentación de edificios y para la realización de elementos escultóricos y había más de 130 variedades.

15. Liverani, 2003, p. 291.

16. Abbe, 2015, p. 177.

17. Aug., *Serm. 24, 2*: “*Mortuos dico, non illos*”. *quibus fabricae istae consurgunt, nec in quibus ferrum artificum operatur, nec quos sculpsit homo, ut dii sint; immo sculpsit homo, ut vocentur et non sint; non ipsos dico mortuos lapides: sed homines dico mortuos lapides, quibus dii similes sunt*. La traducción es de Fuertes Lanero y Campelo, 1981 (basada en *PL* 38, pp. 162-167; *CCSL*, 41, pp. 326-333).

18. Los apologetas solían denominar como piedras a las estatuas paganas y lo mismo se recoge en Tertuliano (*de idol.* IV 3) tomándolo de 1 Enoch.

19. Aug., *Serm. 24, 2*: *At vera lapides mortui, sciunt lapides suos, deos attendunt, adorant, et cognoscuntur; sacrificium inferunt, et sacrificium ipsi diabolo fiunt*.

20. Aug., *Serm. 24, 3*: *Titulus non commendans lapidem deum*.

des del mismo que eran objeto de comercio,²¹ además de los tipos locales empleadas en un entorno provincial. Pero como ya se ha mencionado, Agustín remarcó que la estatua tenía la barba dorada, circunstancia que vamos a analizar a continuación, ya que a comienzos del siglo XXI comenzaron a realizarse análisis no destructivos²² sobre las superficies de las esculturas tanto en piedra como en bronce y otros materiales que confirmaron que las esculturas greco-romanas estaban pintadas, hecho que ya se sabía,²³ y sus colores eran policromos.

Esta revolución contemplativa indica que se solían aplicar diferentes capas de colores y en algunos casos tenemos información sobre el recubrimiento que ha quedado.²⁴ El método ha revolucionado nuestra visión de las esculturas grecorromanas y se han dado avances reveladores en la simbología de los colores utilizados en las estatuas.²⁵ En este sentido, es significativa la mención de Agustín sobre una estatua en piedra de Hércules que tenía la barba dorada. Había una gran variedad de mármoles de diferentes colores, pero para las realizaciones escultóricas se prefería el blanco que, además, ofrecía una superficie apropiada para la pintura policroma. Las técnicas utilizadas fueron ténpera y encáustica y se solía comenzar aplicando una capa de pintura de imprimación de color rojo, amarillo o negro, el color básico sobre el que se trabajaba con otros colores a nivel más superficial.²⁶

El dorado de las figuras de culto era una labor que se realizó desde una época muy temprana en la zona del Próximo Oriente y Egipto y tenía una larga tradición²⁷. El motivo por el que se efectuaba era el de resaltar las partes del cuerpo más importantes o significativas: cara, manos, etc., y también se hacía como elemento simbólico de purificación.²⁸ En ese sentido el dorado, al menos en la tradición oriental, está uni-

21. Gnoli, Marchei y Pettinau, 1992, pp. 131-302.

22. Sobre las técnicas no destructivas utilizadas en los análisis actuales véase Brinkmann y Koch-Brinkmann, 2010, pp. 114-135.

23. Una revisión en castellano sobre los diferentes estudios acerca de la policromía en la escultura en Brinkmann, 2009, pp. 21-32; Primavesi, 2009, pp. 37-48.

24. Una síntesis acerca de diferentes capas usadas en la policromía de las estatuas grecorromanas en Brinkmann y Koch-Brinkmann, 2010, pp. 117-123.

25. Brinkmann y Primavesi, 2003; Brinkmann y Bendala, 2009; Brinkmann, Primavesi y Hollein, 2010; Liverani, 2008, pp. 65-85; Liverani, 2014, pp. 9-32.

26. Abbe, 2015, p. 177.

27. El oro como carne de Ra y de otros dioses en Frankfort, 1976, pp. 70, 157, 171. En el relato egipcio titulado *El Naufrago*, se narra el encuentro del protagonista con una divinidad de oro y lapislázuli (Morris, 2010, pp. 208-209). Uno de los títulos del faraón era el de Horus dorado, que asociaba al faraón con el sol.

28. Purificación y oro guardaban una relación muy estrecha en el mundo religioso antiguo, incluido el griego. Un ejemplo se puede observar en las tablillas órficas escritas en oro y que están encabezadas

do a las figuras religiosas y también se ha relacionado con Melkart, como puede observarse en la estatuilla del “sacerdote” hallada en el santuario de Hércules de Cádiz.²⁹

El dorado o el plateado hechos con panes de oro o de plata se utilizaban en las esculturas de mármol para el cabello o las prendas de vestir, siendo su uso bastante común en el adorno de las esculturas. Para superponer el pan de oro, primero se preparaba una capa de pigmentación y, después, se procedía a la aplicación de capas superpuestas realizadas en rojo o amarillo que permitían una superficie sobre la que distribuir el pan de oro y poder alisarlo o pulirlo. El dorado de las estatuas de mármol para recrear el impacto visual de una estatua de oro parece haber sido una práctica bastante extendida ya desde la Antigüedad.³⁰ La copia romana del Diadumenos de Policleteo de Delos estaba forrada de oro.³¹

La estatua de Hércules debía estar pintada y su barba se doró por medio de panes de oro. Se había magnificado este componente capilar debido a que la barba en los grandes dioses estaba en clara conexión con el poder que poseían y llegaba a ser un símbolo del mismo. Al dorar la barba de Hércules, se resaltó esta zona sobre el resto del cuerpo y, al mismo tiempo, purificó la esencia de la estatua. El dorado se solía aplicar sobre estatuas de bronce, pero en este caso Agustín decía en el sermón que se trataba de una estatua de piedra, por lo que la operación se llevó a cabo sobre piedra.

3. CONFLICTO ENTRE PAGANOS Y CRISTIANOS EN EL NORTE DE ÁFRICA EN TIEMPOS DE AGUSTÍN

Constantino había saqueado los templos paganos³² y su hijo Constancio II amplió la política procrisiana y proscribió en el año 341 los sacrificios.³³ Posteriormente se

por el texto: “Puro yo vengo de lo puro (Ἐρχομαι ἐκ κοθαρῶν› κοθαρά)”, en Edmonds III, 2011b, p. 16 (A1 [OF 488]), p. 18 (A2 [OF 489]), p. 19 (A3 [OF 490]), p. 21 (A5 [OF 491]).

29. Museo Arqueológico Nacional (MAN), nº inv. 31920.

30. Bourgeois y Jockey, 2005, pp. 257-259; Abbe, 2010, pp. 280-284; Abbe, 2015, p. 179.

31. Abbe, 2011, pp. 18-24; Abbe, 2015, p. 179.

32. Lib., *Orat.* 30, 6. *Pro templis*: Παίδων τοίνυν ἡμῶν ὄντων καθαιρεῖ μὲν τὸν περιωβρίσαντα τὴν Ῥώμην ὁ Γαλατῶν ἐπ’ αὐτὸν ἀγαγὼν στρατόπεδον, οἱ θεοὶς ἐπῆλθον πρότερον εὐξά μένοι, κρατήσας δὲ καὶ ἀνδρὸς | ἐπ’ ἐκείνῳ ταῖς πόλεσιν ἀνθεῖν παρεσχηκότος ἠγησάμενος αὐτῷ λυσιτελεῖν ἕτερόν τινα νομίζειν θεὸν εἰς μὲν τὴν τῆς πόλεως περὶ ἣν ἐσπούδασε ποιήσιν | τοῖς ἱεροῖς ἐχρήσατο χρήμασι, τῆς κατὰ νόμους δὲ θεραπείας ἐκίνησεν οὐδὲ ἔν, ἀλλ’ ἦν μὲν ἐν τοῖς ἱεροῖς πενία, παρῆν δὲ ὄραν ἅπαντα τᾶλλα πληρούμενα.

33. *CTh* X 10, 2: *Imp. Constantius a. ad Madalianum agentem vicem praefectorum praetorio. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. Accepta Marcellino et Probino cons. (341 d.C.).*

cerraron los templos y en el año 356 se prohibió adorar las imágenes de los antiguos dioses.³⁴ Juliano intentó revertir la situación anterior y propició el funcionamiento de los viejos *aedes* e incluso favoreció las inmoluciones en los mismos, pero con su muerte continuó la tendencia a imponer restricciones a las prácticas paganas.³⁵ En el año 391 fue desmantelado el *Serapeum* de Alejandría por las tropas imperiales siguiendo órdenes de Teodosio.³⁶ La destrucción se ha relacionado con una serie de leyes emitidas por la corte en las que se ilegalizaban las actividades de los paganos y colocaba a sus practicantes piadosos fuera de la ley.³⁷ Un edicto emitido en Milán el 24 de febrero del año 391³⁸ prohibió a los paganos los sacrificios, el culto a imágenes y su presencia en templos. El responsable de la normativa era claramente Teodosio

34. *CTh XVI 10.6: Idem a. et Iulianus caes. Poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit. Dat. XI kal. mart. Mediolano Constantio a. VIII et Iuliano caes. cons. (356 d.C. febr. 19).*

35. Libanio en su discurso sobre los templos, ya mencionado, escrito entre el 385 y 390 y dirigido a Teodosio, abogaba por la protección de los templos y las estatuas paganas poniéndolas al abrigo de las bandas de cristianos que asolaban un templo tras otro: *Or. XXX 8: οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὔτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθιοντες, πόνον δὲ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων | τοῖς δι' ἁσμάτων αὐτοῖς παραπέμποσι τὸ ποτόν, συγκρύπτοντες δὲ ταῦτα ὡχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη ἔνοντος, ὦ βασιλεῦ, καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θέουσιν ἐφ' ἱερὰ ξύλα ροντες καὶ | λίθους καὶ σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων χεῖρας καὶ πόδας.*

36. Una historia del *Serapeum* desde su fundación hasta su desmantelamiento en el 391 en Sabottka, 2008. La ocupación por el obispo Teófilo del templo abandonado de Dioniso para transformarlo en una iglesia provocó una serie de disturbios anticristianos que concluyeron con la ocupación del *Serapeum* por parte de los paganos. Al prolongarse la situación, las tropas del gobernador tomaron el templo y como consecuencia el emperador Teodosio I ordenó el desmantelamiento de los templos implicados, entre ellos el *Serapeum* (sobre las repercusiones de este acontecimiento y su significado *vide* Watts, 2015, pp. 1-4, 213-215). Un análisis del papel de los obispos en la destrucción de los templos y del jugado por Teófilo en Fowden, 1978, pp. 69-70. Pero, según el análisis realizado por Dijkstra (2011, p. 389) sobre las transformaciones del paisaje sagrado en la Antigüedad tardía en Egipto, la violencia contra los templos y su conversión en iglesias cristianas fueron hechos excepcionales en un proceso complejo de cambios.

37. Como pone de manifiesto Ando, los legisladores cristianos quisieron suprimir las creencias paganas al situar sus prácticas al margen de la ley (Ando, 1996, p. 175). Bagnall (1993, pp. 261-268) menciona que los templos egipcios habían entrado en decadencia con anterioridad a la época de Constantino. Constantino y sus sucesores destinaron amplios recursos a la actividad constructora religiosa cristiana, en cambio los templos paganos se vieron privados de sus tesoros y recursos y eso contribuyó a su decadencia en todo el Imperio.

38. *CTh XVI 10, 10: Idem aaa. ad Albinum praefectum praetorio. Nemo se hostiis polluat, nemo inson-tem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo,*

y era un edicto enviado al prefecto del pretorio que afectaba a todo el Imperio. Un precepto similar fue dirigido el 16 de junio del 391 al prefecto y al *comes* de Egipto, Romano.³⁹ Una de las razones de la promulgación de estas leyes fue la petición cristiana a los emperadores en contra de la religión tradicional.⁴⁰

La normativa se endureció todavía más con la proscripción el 8 de noviembre del año 392⁴¹ del culto privado en el interior de las casas, tal y como se desprende de la prohibición de venerar a los lares con fuego, a los genios personales con vino o a sus penates con olores fragantes; y añadía que no se les quemará velas, ni tampoco se les

correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. Dat. VI kal. mart. Mediolano Tatiano et Symmacho cons. (391 d.C. febr. 24).

39. Autores como Ehrman (2018, p. 246) sostienen que el alcance de las leyes era limitado y que no existía un aparato estatal que garantizase su aplicación y que debieron tener muy poco efecto, si bien mostraban cuál era la voluntad del emperador. En los casos en los que el edicto se dirigía a un gobernador determinado debía tener un mayor alcance, ya que, en esas ocasiones, obedecería a una consulta del dirigente local que quería directrices al respecto y tenía interés en su cumplimiento.

40. Shaw, 2011, p. 224. Entre los escritores cristianos había diferentes puntos de vista con respecto a los paganos. Firmico Materno que escribía durante la época de Constante y Constancio II solicitaba al emperador que reprimiese y castigase al paganismo ya que el Antiguo Testamento prohibía la idolatría (*De errore profanum religionum* 29), mientras que Gregorio Nacianceno era más partidario de la persuasión que de la coacción (*De Vita* 1293-1302. Cf. Ehrman, 2018, pp. 254-257). Como ya puso de manifiesto Cyril Mango (1963, pp. 64-71), en el seno de los escritores cristianos existía dos corrientes de opinión acerca de lo que representaba la imagen de un dios pagano. Por una parte, estaban los que tenían una visión intelectual del tema. Para ellos las estatuas no eran más que obras de arte realizadas por los hombres a partir de material terrenal y las imágenes eran sordas, ciegas e insensibles que no habían realizado ningún milagro y no había razón alguna para rendirles culto (Euseb., *Vit. Const.* I 3; III 54, 2; *Epistle to Diognetus* 2; Clem. Al., *Protr.* IV 46-48; IV 58.1; X 103, 1; Aristides, *Apologia* III 1-2; VIII 1-5; XIII 1-2; Cyprian, *Ad Demetrianum* II 16; Athanasius, *Contra Gentes* 21 y 29; Origen, *C. Cels.* V 33). Y por otra parte, estaban los que creían que las estatuas paganas estaban animadas y habitadas por demonios (Athenagoras, *Leg.* XXIII 26-27; Aug., *Civ. Dei* IV 19) y por tanto eran impuras y podían hacer caer al espectador en la inmoralidad sexual, y en otras abominaciones (Athenagoras, *Leg.* 27; Gr. Nyss., *Cant. Hom.* 5 (PG XLIV 861); *Sapientia Salomonis* XIII 5; XIV 24-25; Paul., *Col.* 3, 5). Una de las consecuencias de esta corriente de pensamiento era que las estatuas debían ser "limpiadas", amputadas o trasladadas a otro lugar para acabar o disminuir su poder (Burkhardt, 2016, pp. 144-146).

41. *CTh* XVI 10, 12: *Pr. Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius aaa. ad Rufinum praefectum praetorio. Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat (392 nov. 8). Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudiciariae, subiacebunt; illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri dispendio multabuntur, officiis quoque eorum damno parili subiugandis. Dat. VI id. nov. Constantinopoli Arcadio a. II et Rufino cons. (392 nov. 8).*

pondrá incienso delante, ni se les colgarán coronas de flores. Además, la ley, que tenía alcance global al haber sido enviada al prefecto del pretorio Rufino, mencionaba que aquellos decuriones o jueces que no velaran por el cumplimiento de la ley podían ser multados con hasta treinta libras de oro. Un nuevo edicto fechado el 17 de agosto del 395 quería reforzar las disposiciones precedentes e incidía en el cumplimiento de las leyes anteriores y recalca el papel que debían jugar los gobernadores en el cumplimiento de la ley, señal de que estos habían sido benévolo o poco activos en la aplicación de la misma.⁴² Las medidas se completaron (6 diciembre del 396) aboliendo los privilegios de las personas relacionadas con el culto de los dioses paganos⁴³ y, según Agustín,⁴⁴ los *comes* Gaudencio y Iuventio enviados por Honorio destruyeron los templos paganos de Cartago, el 19 de marzo del año 399.⁴⁵

42. Reiteran de nuevo la ley en los años 407/408 (*CTh* XVI 10, 19) y en el 409 (*CTh* XVI 5, 46). Estas sanciones indican lo dividida que estaba la sociedad y cómo a la hora de realizar la distribución de los puestos de responsabilidad se tenía más en cuenta su adecuación al cargo que su creencia religiosa personal. En los casos en que el destino fuera ocupado por un pagano le resultaría difícil perseguir a sus correligionarios (Fowden, 1978 pp. 55-56).

43. *CTh*. XVI 10, 14: *Idem aa. Caesario praefecto praetorio. Privilegia si qua concessa sunt antiquo iure sacerdotibus ministris praefectis hierofantis sacrorum sive quolibet alio nomine nuncupantur, penitus aboleantur nec gratulentur se privilegio esse munitos, quorum professio per legem cognoscitur esse damnata. Dat. VII id. dec. Constantinopoli Arcadio III et Honorio III aa. cons. (396 dec. 7).*

44. *Civ. Dei* XVIII 54: *Porro sequenti anno, consule Mallio Theodoro, quando iam secundum illud oraculum daemonum aut figmentum hominum nulla esse debuit religio christiana, quid per alias terrarum partes forsitan factum sit, non fuit necesse perquirere; interim, quod scimus, in civitate notissima et eminentissima Carthagine Africae Gaudentius et Iovius comites imperatoris Honorii quarto decimo kalendas aprilis falsorum deorum templa everterunt et simulacra fregerunt.*

45. La información sobre la destrucción no es real, ya que se sabe que el templo de la *Dea Caelestis* de Cartago fue demolido hasta los cimientos en el 420 y convertido en un cementerio, tal y como lo narra Quodvultdeus en su obra *De promissionibus et praedictionibus Dei* (III 38 [44]), en la que recoge que el templo se hallaba cerrado y quiso ser convertido en templo por los cristianos lo que provocó la reacción de los paganos. La protesta debió tener efecto ya que no se usó hasta su demolición (*Vide* Lepelley, 1979-1981, I, pp. 42-44; II, 354-357; Lee, 2000, p. 138; Shaw, 2011, p. 234). Es probable que la labor de estos dos enviados imperiales fuese administrativa y se limitasen a cerrar lugares de culto tradicionales. La información que nos proporcionan las fuentes cristianas suele ser, en muchos casos, parcial, inexacta y contradictoria, como se constata en el templo de Heliópolis de Baalbek. Al contrastar las fuentes con los datos arqueológicos, se observa una visión distorsionada que proporciona más información sobre cómo se vio la destrucción de los templos a lo largo del tiempo que sobre lo ocurrido (Emmel, Gotter y Hahn, 2008, pp. 1-2). La reutilización de los antiguos templos paganos en iglesias cristianas se pudo producir en dos fases: la primera se produjo en los años finales del siglo IV y comienzos del V; una segunda fase, a finales del V o incluso con posterioridad. Pero en general este proceso es muy raro que se produzca con anterioridad al siglo V. Esta tardía utilización pudo estar motivada por la prevención de los cristianos a la hora de reutilizar los viejos edificios, ya que veían los templos paganos como la morada de un poder demoníaco. Este fenómeno se observa en Roma y en la zona del Levante y es probable que igual sucediese

Los efectos de tales medidas provocaron destrucciones por parte de grupos cristianos en edificios públicos o en templos que habían sido confiscados,⁴⁶ por lo que se emitió una ley en el año 399 en la que se legislaba que los adornos de los edificios públicos debían ser conservados⁴⁷ y ese mismo año, en el mes de junio o julio, se promulgó un decreto⁴⁸ en el que se recogía que los templos de las provincias debían ser derribados sin disturbios ni tumultos y se justificaba afirmando que cuando eso ocurriese se destruiría la base material de toda superstición.⁴⁹ Para Shaw⁵⁰ el comentario de que debían ser derribadas sin disturbios ni tumultos era el fruto de los excesos que la medida había provocado entre los cristianos más fanáticos, azuzados en buena medida por sus obispos, que eran quienes interpretaban las leyes imperiales.⁵¹ Una vez creado el ambiente necesario por los obispos, las acciones y movimientos de estos grupos se volvían en ocasiones incontrolables, presionando a su vez a los obispos para

en otras provincias imperiales (Sears, 2011, p. 255; sobre la transformación de la ciudad pagana en cristiana en el norte de África *vide* Leone, 2013).

46. Aunque el total abandono de los templos antes de las leyes teodosianas era relativamente raro, algunos templos sufrieron un abandono debido a diferentes factores. En unos casos, por las consecuencias de desastres naturales; en otros, de movimientos poblacionales, y en otras, de la pérdida de popularidad o relevancia de un culto particular. Una vez que esto ocurría las autoridades solían permitir la utilización de los materiales del templo para nuevos usos, como recuerda la ley de Teodosio del 397 o bien autorizar el empleo de la fábrica del templo para otras actividades diferentes a las religiosas (Sears, 2011, pp. 238-242).

47. *CTh.* XVI 10, 15: *Idem aa. Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum. Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae huiusmodi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si illicitis eversiones aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimus. Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur. Dat. IIII kal. feb. Ravennae Theodoro v. c. cons. (399 ian. 29).*

48. *CTh.* XVI 10, 16: *Idem aa. ad Eutychianum praefectum praetorio. Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur. Dat. VI id. iul.; proposita Damasco Theodoro v. c. cons. (399 iul. 10).*

49. Un análisis de la evolución de la idea cristiana durante el siglo IV de que la destrucción de los templos y las estatuas paganas iba suponer el fin de la religión tradicional en Ando, 2001, pp. 24-26.

50. Shaw, 2011, p. 226.

51. Según Lavan (2011a, XXXVII) donde más templos paganos se destruyeron fue en la zona del Levante (*vide* Bayliss, 2004; Talloen y Vercauteren, 2011, pp. 347-387). De los cuarenta y tres casos contabilizados por las fuentes grecolatinas en todo el Imperio, veintiuno de ellos lo fueron en esa área geográfica. En Egipto se registran siete templos derribados, incluido el *Serapeum*. Cuatro en África, todos ellos en Cirene. Lavan destaca que los templos paganos en Occidente no fueron destruidos y se preservaron. En Hispania los templos se conservaron intactos, aunque desprovistos de sus funciones paganas, hasta épocas muy tardías. Solo hay un caso de un templo convertido en iglesia cristiana y es muy tardío (Arce, 2006, pp. 115-124; 2011, pp. 195-208).

que diesen el visto bueno a las actividades más violentas y colocando a los mismos en una difícil situación.⁵² Es probable que grupos de cristianos inspirados en la actuación de los altos empleados públicos intentasen hacer lo mismo por su cuenta y destruyesen en la ciudad de Sufes, al sur de Cartago, la estatua de Hércules.⁵³ Como resultado, estallaron disturbios callejeros religiosos en cuyo transcurso fueron asesinados unos sesenta cristianos. El suceso debió tener lugar el 30 de agosto del año 399 (día en el que se conmemora la muerte de los cristianos) y de ellos se hizo eco Agustín en una carta que dirigió a la ciudad de Sufes:

“Si reclamáis a Hércules como vuestro, os lo devolveremos. Aún quedan metales y no faltan piedras, aún hay diferentes clases de mármol y abundan los artistas. Vuestro dios es esculpido, torneado y decorado con esmero. Le añadiremos el carmín, expresando el rubor con que vuestros ritos pueden parecer sagrados. Si llamáis vuestro a Hércules, recogeremos dinero entre todos y os compraremos el dios en casa de vuestro artista. Pero devolvednos las almas que vuestra mano atropelló. Os devolvemos vuestro Hércules; devolved, en cambio, esas numerosas almas”⁵⁴

Con el fin de calmar el ambiente en el Sermón 62⁵⁵ pronunciado ese mismo año – aunque se desconoce el mes es posible que tuviese lugar después de los hechos de Sufes –, Agustín abogaba por no destruir los ídolos de los templos y de las capillas, ya que la ley no lo permitía y añadía que “cuando se nos haya dado (autorización), no dejaremos de hacerlo”.⁵⁶ Del sermón se infiere que habían destruido

52. Las diócesis del Norte de África tenían una larga trayectoria de conflictos internos y externos entre la iglesia caecilianista (por su antiguo obispo Cecilio) o católica, como se comenzaba a hacerse llamar, con el grupo de los circuncelliones vinculado a la secta donatista que utilizaban la violencia (*Vide* Frend, 1951; Shaw, 2011). Según Peter Brown, para Agustín los circuncelliones “eran unos locos peligrosos, una especie de monjes terroristas que se entregaban al asesinato”, aunque como recuerda este autor debemos ser siempre conscientes de la tergiversación agustiniana de las pruebas (Brown, 2016, p. 658).

53. Shaw, 2011, pp. 249-251; Rebillard, 2012, pp. 86-87.

54. *Ep. 50: Si Herculem vestrum dixeritis, porro reddemus; adsunt metalla, saxa nee desunt; accedunt et marmorum genera, suppeditat artificum copia. Ceterum deus vester cum diligentia sculpsitur, tornatur et ornatur; addimus et rubricam, quae pingat ruborem, quo possint vota vestra sacra sonare. Nam si vestrum Herculem dixeritis, conlatis singulis nummis ab artifice vestro vobis emimus deum. Reddite igitur animas, quas truculenta vestra manus contorsit, et, sicuti a nobis vester Hercules redhibetur, sic etiam a vobis tantorum animae reddantur* (Traducción de Cilleruelo, 1953).

55. Sobre las fechas de los sermones de Agustín véase Verbraken, 1976.

56. Aug., *Serm. LXII 17: ubi data est, non praetermittimus* (PL. 38, 414). Agustín no escribía sus sermones, sino que partía de un esquema basado en un texto bíblico que explicaba a sus oyentes hasta que estos captaban el mensaje que quería transmitir. Se sabe que en las iglesias en que predicaba Agustín había estenógrafos que recogían sus sermones (Van Oort, 2008, p. 364).

aquellos santuarios e ídolos que se encontraban en terrenos que pertenecían a propietarios cristianos (Aug., *Serm.* LXII 17-18).⁵⁷

Y, por último, hay dos decretos fechados el 20 de agosto del 399 y dirigidos a Apolodoro, procónsul de África. El primero de ellos⁵⁸ permitía las fiestas y los banquetes públicos, pero sin los sacrificios ni los rituales tradicionales. Al abolir estas actividades religiosas paganas que iban unidas a estas festividades y celebraciones públicas, habían creado incertidumbre en los responsables de las mismas. El edicto ponía claridad a la hora de llevarlos a cabo. El segundo precepto⁵⁹ recordaba que no se permitía a los particulares la destrucción de los templos que debían permanecer intactos y, en una segunda parte, señalaba que los ídolos tenían que ser derribados bajo control oficial. Esta fue la primera ley de la zona occidental del Imperio en la que se tomaron medidas oficiales relacionadas con el desmantelamiento de los templos y la retirada de las estatuas.⁶⁰ Las estatuas de culto quedaban reducidas a obras de arte y llevadas para su exhibición a baños y lugares públicos.⁶¹ Es probable que estos edictos fueran aprobados por la presión de los cristianos, que querían tener cobertura oficial para las destrucciones de templos y capillas paganas que sus bandas estaban llevando

57. Aug., *Serm.* LXII 18: *Et tamen non facimus: quia non dedit in potestatem Deus. Quando dat Deus in potestatem? Quando christianus erit cuius res est. Modo factum voluit cuius res est* (PL. 38, 414).

58. *CTh.* XVI 10, 17: *Idem aa. Apollodoro proconsuli Africae. Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoverti. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus. Dat. XIII kal. sept. Patavi Theodoro v. c. cons. (399 aug. 20).*

59. *CTh.* XVI 10, 18: *Idem aa. Apollodoro proconsuli Africae. Aedes illicitis rebus vacuas nostrarum beneficio sanctionum ne quis conetur evertere. Decernimus enim, ut aedificiorum quidem sit integer status, si quis vero in sacrificio fuerit deprehensus, in eum legibus vindicetur, depositis sub officio idolis disceptatione habita, quibus etiam nunc patuerit cultum vanae superstitionis impendi. Dat. XIII kal. sept. Patavi Theodoro v. c. cons. (399 aug. 20).*

60. Fowden, 1978, p. 55; Shaw, 2011, p. 226.

61. Lepelley, 1994, pp. 5-15. Algunas estatuas eran más fáciles de acomodar que otras y en Asia Menor suele ser habitual que algunas esculturas masculinas tengan los genitales cortados. Además, aquella deidad que había sido la más venerada en la ciudad era percibida ahora como una amenaza por los cristianos y sus representaciones solían ser destruidas, como la Artemis de Éfeso o la Afrodita de Afrodísias (Jacobs, 2010, p. 278-286). Un ejemplo de la transformación de algunos templos y edificios en museos se observa en el templo de Apolo de Bulla Regia, el teatro de Dougga o los baños occidentales de Cesarea en los que se preservó las estatuas y las obras de arte tanto del templo como de otros edificios (Sears, 2011, p. 244). Igualmente, se inició el proceso de exponer algunas estatuas de dioses paganos o héroes en edificios públicos y calles, sobre todo aquellas imágenes que tenían conexiones con las actividades públicas o políticas. Según Lavan (2011b, pp. 439-477), los cristianos intentaron cambiar esta costumbre, pero hasta mediados del siglo VI su influjo fue relativo.

a cabo en las distintas provincias del Imperio.⁶² Estas leyes dejaban en manos de las autoridades el desmantelamiento de los *aedes* y las estatuas paganas y prohibían las actuaciones vandálicas de los grupos cristianos.

Es interesante la afirmación de Sears⁶³ de que sí se destruyeron templos en las revueltas judías que tuvieron lugar en el Norte de África con anterioridad al siglo IV y, en cambio, las acciones que llevaban a cabo los cristianos no iban dirigidas tanto contra los edificios, sino contra las imágenes de los dioses, tal y como lo atestiguan la destrucción de la estatua del templo de Zeus de Cirene, la historia de Santa Salsa de Tipasa⁶⁴ que fue martirizada por destruir la figura de Draco, la destrucción de la representación de Hércules de Sufes o el ataque a la estatua de Hércules aquí analizada. Como dice Michel d'Annville,⁶⁵ la imagen del ídolo como emblema de la religión pagana se convirtió gradualmente en el objetivo preferido de los ataques cristianos. A medida que el cristianismo se fue convirtiendo en la religión preponderante, la destrucción o el traslado de los mismos de los lugares públicos se volvió una práctica habitual.

4. CONTEXTO EN EL QUE AGUSTÍN PREDICÓ EL SERMÓN 24

Las leyes del año 395 fueron malentendidas o malinterpretadas por los grupos de fanáticos cristianos que buscaban erradicar las prácticas paganas, los espacios y las estatuas de culto, ya que veían en ellos los lugares del mal, los templos en los que moraban los demonios. Para Agustín (*Ep.* 47), en cada estatua que representaba a una divinidad pagana⁶⁶ y estaba consagrada en un templo residía un demonio⁶⁷ y su

62. Un análisis en Trombley, 2008, pp. 143-164; Kristensen, 2015.

63. Sears, 2011, pp. 246-246.

64. *Passio Sanctae Salsae* (ed. Piredda, 2002).

65. Michel d'Annville, 2015, p. 343.

66. Un análisis de la percepción que tenía Agustín sobre los ídolos ha sido realizado por Ando (2001, pp. 24-53) y Rebillard (2009, pp. 267-298). Como recoge Ando, Agustín era de la opinión de que los ídolos eran productos humanos y no tenían nada de divinos. Los paganos argumentaban que ellos adoraban al numen que la imagen representaba, a lo que Agustín replicaba que cualquier cosa significada por un ídolo era también una cosa creada y no más digna de adoración que el ídolo mismo. Para Agustín, el antropomorfismo de los ídolos sedujo a la multitud porque los ídolos que se asemejaban a cuerpos vivos parecían capaces de albergar un numen invisible y al buscar en la roca (estatua) un numen invisible se creó una oportunidad para que los demonios (tomasen posesión de la misma y) dieran a los engañados paganos precisamente lo que querían (Ando, 2001, pp. 28-30).

67. Agustín recomendaba a los cristianos el abstenerse de los alimentos que se ofrecían después de un sacrificio, incluso teniendo hambre, ya que el aire o el agua podían estar contaminados por los ídolos (Caseau, 2011, p. 485).

erradicación, por mandato del Dios cristiano, era una obligación para los creyentes y creía que era necesario profanar los templos y las estatuas con el fin de que los demonios que los habitaban abandonasen los lugares donde moraban (Aug., *Serm.* LXII 17).⁶⁸ Era muy posible que la corte imperial tuviese el mismo punto de vista sobre la actitud que se debía tomar en este campo, pero las destrucciones causadas por las turbas cristianas habían provocado serios estragos en los antiguos templos, ahora edificios públicos, y en las estatuas, que la autoridad imperial quería conservar, una vez desacralizadas, como obras de arte. Entre ambas tendencias se movían los obispos, por una parte, atizando el ardor de las masas para erradicar definitivamente los cultos paganos y, por la otra, haciéndose partícipe de las leyes que querían calmar la violencia de las partidas cristianas que pretendían borrar todo vestigio pagano.⁶⁹

En el otro bando se encontraban los paganos que habían visto prohibido el culto tradicional y perseguida su práctica. Es posible que las élites africanas paganas se encontrasen imbuidas en una crisis interna en la que se estuviese produciendo un trasvase de personas desde el ámbito pagano al cristiano, ya que era común la existencia de relaciones personales y cordiales entre las élites paganas y las cristianas.⁷⁰ Este proceso se produjo en Roma, pero también en Cartago, como se puede comprobar en el Sermón 279 de Agustín en el que pide respaldo para la integración de Faustino, un conocido banquero (*argentarius*) pagano y cuya trayectoria profesional provocó un serio descontento en la comunidad cristiana, que veía su conversión como oportunista e hipócrita. Sin embargo, Agustín pidió el apoyo para el nuevo miembro, al que presentó como un nuevo creyente que había visto la luz.

68. En un tratado talmúdico de época romana se recoge cómo desacralizar las estatuas de culto paganas (*Avodah Zarah*, 4. Mishnah 5: “How does one annul it? If he cut off the top of its earlobe, the tip of its nose, the tip of its finger. If he disfigured it even though nothing is missing, he annulled it. If he spat in its face, urinated before it, dragged it, threw excrement on it, this is not annulled. If he sold or mortgaged it, Rebbi says it is annulled, but the Sages say it is not annulled” [Guggenheimer, 2011, p. 418]). Es probable que los cristianos tuviesen un enfoque similar sobre el tema.

69. Tras los sucesos de Sufes y las turbas de cristianos realizando violentas limpiezas de los santuarios paganos de las grandes haciendas, Agustín (y el resto de los obispos) se encontraba en estos momentos en el centro de una tormenta que, en palabras de Brown (2000, p. 227), él mismo había contribuido a provocar.

70. Agustín cultivaba las relaciones con parte de la aristocracia pagana. Su trato cordial con cultivados aristócratas se puede ver a través de sus epístolas. Agustín sabía que la Iglesia necesitaba entre sus miembros de individuos con dinero. El asunto de Piniano es bastante elocuente (Curran, 2000, p. 316; *vide* el análisis que hace Brown sobre la fallida donación de Piniano [2016, pp. 647-653]).

5. LA ESTATUA DE HÉRCULES EN LOS CONFLICTOS ENTRE CRISTIANOS Y PAGANOS

El simbolismo de la estatua de Hércules se debió potenciar tanto para paganos como cristianos después de los sucesos de Sufes y por ello unos mostrarían su interés en restaurar la figura antes de la fiesta de las Antorchas (25 de junio) y otros recordarían que una imagen de Hércules había estado detrás de la muerte de los mártires de Sufes.

Para los paganos cartagineses, Hércules era un dios que tenía una doble trayectoria. Por una parte, entroncaba directamente con Cartago y, por otra parte, la divinidad guardaba una estrecha relación con la ciudad de Roma, como lo prueba el Ara Máxima de Hércules Invicto o el templo de Hércules Víctor.⁷¹ Conviene recordar que es calificado en el *Sermón* 24 de Agustín como un dios romano y, además, se había convertido, junto con Júpiter, en uno de los emblemas paganos de la protección de la religión tradicional. Por otra parte, Hércules era el dios del comercio y debía tener un gran arraigo en una ciudad como Cartago, uno de los principales puertos del Mediterráneo. En ese sentido, el sacrilegio cometido contra su estatua sería un atentado simbólico, al afectar a un dios especialmente representativo del panteón pagano, y buscaba vengarse de los promotores del dorado, las elites paganas de Cartago.⁷² Pero no fue la única estatua destruida en Cartago. En esa misma ciudad se halló un depósito oculto de imágenes de dioses tradicionales esperando sin duda el retorno de la vieja religión. Algunas habían sido dañadas intencionadamente y entre ellas destacaban una figura con la dedicatoria a *Iovi Hammoni Barbaro Sylvano* y representaciones de viejas deidades púnicas como Demeter Tanit o Saturno.⁷³

En el año 401, se vivió un clima de conflicto entre los paganos y los cristianos,⁷⁴ exacerbados ambos bandos por las leyes imperiales que propiciaban el cierre y el desmantelamiento de los templos paganos y la prohibición del culto público y pri-

71. Casquero, 2013, pp. 65-105.

72. Magalhães de Oliveira, 2006, p. 255. Las elites paganas serían las promotoras del dorado de la barba. Una parte importante de la población debía continuar siendo pagana, tal y como lo demuestra que en el año 408 en Calama la multitud de un festival pagano pasó danzando delante de las puertas de la iglesia cristiana local. El asunto terminó en el enfrentamiento entre ambos bandos y hubo una víctima cristiana. Agustín se escandalizó al referirse al suceso, ya que el acto festivo era ilegal (*Ep.* 91). Aunque debido a que las nuevas autoridades eran cristianas y los paganos tenían la legislación en contra, estos habían aprendido a permanecer tranquilos en la mayor parte de los casos (MacMullen, 1997, pp. 84-85).

73. Gauckler, 1899, pp. 156-165; Sears, 2011, pp. 245-247. Sobre la intolerancia religiosa cristiana en contra de la estatuaria pagana *vide* Caseau, 2011, pp. 479-502.

74. Momigliano, 1989a; Ando, 1996, pp. 171-207.

vado a los dioses tradicionales.⁷⁵ En ese contexto, se produjo un hecho que encendió el ánimo de los cristianos y provocó su reacción. Según cabe deducir del Sermón 24 de Agustín, pronunciado el 16 de junio en Cartago,⁷⁶ se había llevado a cabo el dorado de la barba de la estatua de Hércules, posiblemente, con el beneplácito del procónsul para África. Esto ocurrió algún día antes del 14 de junio, cercano por lo tanto al 24 de junio, día en el que se celebraba la fiesta de las Antorchas en Cartago, que era una fuente de preocupación para las autoridades eclesiásticas. Con el fin de evitar que los cristianos participasen en las ceremonias paganas, habían comenzado a festejar ese mismo día la festividad de Juan Bautista⁷⁷ y era, por lo tanto, un momento problemático.⁷⁸

Es probable que el asunto de la estatua de Hércules se hubiese potenciado por el papel protagonista del procónsul, al permitir que se pintase la estatua de Hércules y se dorase su barba. No hay datos de quién era el procónsul en el año 401, pero es posible que fuese Helpidio,⁷⁹ un amigo de Símaco.⁸⁰ En una epístola de Símaco, fechada en el año 402, hay una mención en la que este le agradece a Helpidio el envío de trigo a Roma, en una época de crisis alimentaria, por lo que se ha supuesto que la remesa del cereal pudo ser realizada desde Cartago y que Helpidio pudo desempeñar el cargo de

75. Es posible que hasta esos momentos la convivencia hubiese sido tolerante y poco conflictiva. Agustín denuncia en sus sermones la participación de los cristianos, incluso como sacerdotes del culto imperial, en celebraciones como los juegos de Cartago en las que las provincias africanas expresaban su lealtad al emperador y los juegos estaban presididos por el Genio de Cartago (p. 706). Brown afirma que la relación entre los notables civiles y el grupo de los obispos era intensa como lo prueban las epístolas entre Firmo y Agustín (Brown, 2016, p. 712; Divjak, 1987, *Cartas Nuevas*, 1ª y 2ª. 2 y 12-13, pp. 54-58, 62, y 88-92). Como analiza Rebillard (2015, pp. 293-317) al mismo tiempo que se era cristiano o pagano se era cliente o patrono, ciudadano, etc., y la convivencia era estrecha y se asistía a las mismas fiestas, ceremonias, convites. Agustín en sus sermones y epístolas intenta remarcar que lo primordial era pertenecer a la comunidad cristiana y advertía del peligro de adorar a los dioses paganos en el transcurso de esos actos, pero los cristianos tenían una actividad religiosa y otra secular que no siempre compaginaban.

76. Agustín viajaba a Cartago donde asistía a sínodos y predicó muchas veces (Perler, 1969, p. 13 [401, 16 juin]); Van Oort, 2008, p. 364.

77. Shaw, 2011, p. 221.

78. Lo mismo sucedía con el día de Cartago en el que se celebraba una fiesta pública por el Genio de la ciudad que atraía a muchos cristianos y sobre la que ya había advertido Agustín en un sermón predicado el año 399 (Aug., *Serm. LXII 7: Eant tiunc, qui ista contemnunt, et recumbant in idolio: nonne erunt prementes, non tangentese? et cum recubuerint in idolio, veniant et impleant ecclesiam; non salutem accepturi, sed pressuram facturi*; Aug., *Serm. LXII 10: Non est, inquit, Deus; quia genium est Carthaginis... Convicit omnium colentium mentes, non vincat recumbentes*. Un análisis en Kamimura, 2017, pp. 435-436. Idéntica era la situación en ciudades como Antioquía en la que los cristianos acudían a las festividades griegas, tal y como se recoge en la obra de Juan Crisóstomo (Kalleres, 2015, pp. 51-52).

79. *PLRE II*, Helpidivs 1, 535-536.

80. Propuesto por Magalhães de Oliveira, 2006, pp. 251-253; Shaw, 2011, p. 230.

proconsul Africae en ese momento. Se conoce parte de la trayectoria de Helpidio gracias a su correspondencia con Símaco, del que era uno de sus mejores amigos. Por la misma se sabe que era pagano y había sido amigo de Nicómaco Flaviano y, como Símaco, pudo haber simpatizado, que no apoyado, con la rebelión de Eugenio. Si se trataba del mismo individuo, podría haber recibido las peticiones de los paganos, en relación con la estatua, con una cierta simpatía y sin que se percatase del potencial conflicto que ello podía causar, sobre todo si llevaba poco tiempo en el puesto, ya que se sabe que Apolodoro había ostentado el mismo cargo, ya que le fue dirigido un edicto fechado el 20 de agosto del 399 (*CTh* XVI 11, 1).

Los cristianos consideraron el dorado de la escultura una provocación y unos desconocidos arrancaron o, como dice Agustín eufemísticamente, «afeitaron» la barba a la estatua de Hércules.⁸¹ En medio de un clima de crispación cristiana propiciado, además, por la legislatura imperial que apoyaba el cierre y desmantelamiento de los templos, la multitud que asistió al sermón de Agustín pidió el fin de los templos paganos en Cartago, invocando poder hacer la misma acción que se había realizado en Roma, es decir, expulsar a los dioses paganos de Cartago.⁸² Quizás el clímax venía propiciado por el Salmo 83 (*MT*) (*VG* 82), que fue cantado por los fieles a lo largo de la ceremonia y hacía una llamada a la resistencia frente a los enemigos y a la aniquilación de los mismos⁸³, los salmos eran de gran importancia y se les daba una posición

81. Magalhães de Oliveira, 2006, pp. 245-262 (reproducido Magalhães de Oliveira, 2012, cap. 8); Shaw, 2011, pp. 229-232; Rebillard, 2012, pp. 88-89; De Bruyn, 2016, pp. 391-415; Rebillard, 2016, pp. 417-432.

82. Un estudio sobre el papel jugado por Constantino en el origen de la política coercitiva cristiana contra herejes y paganos, así como un análisis de la misma en Agustín en Drake, 1996, pp. 3-22. Agustín defiende el uso de la coerción para imponer sus posturas (*Ep.* 185, 6, 21: *Multis enim profuit [quod experimentis probavimus et probamus] prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri, aut quod iam verbis didicerant, opere sectari*). Sobre la coerción religiosa en Agustín véase: Brown, 1963, pp. 283-305; 1964, pp. 107-116; Ando, 1996, p. 177. Como ha puesto de manifiesto O'Donnell (2015, p. 144), el autoritarismo que puso en marcha Diocleciano fue una respuesta al caos del siglo III y ese fue el camino que siguieron Constantino y sus sucesores.

83. *Sal* 82 (*MT*) (83 *VG*). [1] *canticum psalmi Asaph* / [2] *Deus quis similis erit tibi erit taceas ne taceas neque conpescaris Deus* / [3] *quoniam ecce inimici tui sonaverunt et qui oderunt te extulerunt caput* / [4] *super populum tuum malignaverunt consilium et cogitaverunt adversus sanctos tuos* / [5] *dixerunt venite et disperdamus eos de gente et non memoretur nomen Israhel ultra* / [6] *quoniam cogitaverunt unianimiter simul adversum te testamentum disposuerunt / ...* / [14] *Deus meus pone illos ut rotam sicut stipulam ante faciem venti* / [15] *sicut ignis qui conburit silvam sicut flamma conburens montes* / [16] *ita persequeris illos in tempestate tua et in ira tua turbabis eos* / [17] *imple facies illorum ignominia et quaerent nomen tuum Domine* / [18] *erubescant et conturbentur in saeculum saeculi et confundantur et pereant* / [19] *et cognoscant quia nomen tibi Dominus tu solus Altissimus in omni terra*. El texto masorético enumera este salmo con el n° 82, por el contrario, en la Septuaginta corresponde al 83 (Ο ΘΕΟΣ, τίς ὁμοιωθήσεται σοι; μὴ σιγήσῃς μηδὲ καταπραΰνης, ὁ Θεός). El salmo que comentó Agustín comenzaba con ἡ *Deus quis similis*

central. Eran cantados como una respuesta a la Escritura y fueron considerados como canciones de Dios.⁸⁴ Además, existía el precedente de la destrucción de la estatua de Hércules en Sufes dos años. En su sermón, Agustín trató de controlar a sus oyentes entre los que se encontraban fanáticos que acusaban de tibios a los obispos, incluido al propio Agustín, y abogaban por más dinamismo en la acción.⁸⁵

Ese mismo día, los obispos se reunieron en un Concilio en Cartago analizando el tema y concluyeron sus deliberaciones pidiendo medidas más amplias en relación al cierre de los templos paganos. No se sabe si con ello querían aplacar a la multitud, haciendo que las peticiones de las facciones más intolerantes de los cristianos fueran asumidas por todo este colectivo. Otras posibles opciones es que se limitasen a canalizar las pasiones de las multitudes cristianas en esta dirección o simplemente quisieran salvaguardar su posición ante la autoridad abogando por una petición oficial.⁸⁶ En este caso, se lavaban las manos ante excesos que podían cometer las bandas de cristianos fanatizadas que se situaban al margen de la ley al atacar los templos que habían convertido en edificios públicos. Además, un edicto del 20 de agosto del

erit tibi!! y formaba parte de una *Vetus latina* que utilizaba Agustín (tenía sus reservas sobre la Vulgata). Estas eran traducciones de la Septuaginta al latín. Aunque Jerónimo tradujo la *Vulgata* desde el hebreo, en el caso de los Salmos apenas realizó modificaciones, por lo que también utilizó el mismo verso. Este se repite abundantemente en el sermón: *¡Deus quis similis erit tibi!!*, pero no se tiene en cuenta en la traducción inglesa del salmo que recoge Shaw (2011, p. 231) quien utiliza “Lord, do not keep silent or hold your peace!”. Este verso se corresponde con el latino *Deus, ne quiescas, ne taceas* y es el versículo canónico de las traducciones latinas actuales basadas en fuentes hebreas y griegas. Aparece en su versión en castellano en la edición de Nacar y Colunga, 1946 (“No permanezcas silencioso, ¡oh Dios! no enmudezcas, no te aquietes”), mientras que el utilizado por Agustín *¡Deus quis similis erit tibi!!* se encuentra en las traducciones de la Vulgata (*Sal.* 83 (MT) (VG 82): “[1] Cantico Salmo de Asaph / [2] ¡Oh Dios! ¿Quién hay semejante a ti? No estés así en silencio; no te contengas, Dios mío”. (trad. Torres, 1825).

84. Van Oort, 2008, p. 370.

85. Para Markus (1990, pp. 116-117) los obispos no iban a la zaga de la multitud, en cuanto a celo antipagano. Ellos trataban de no perder el control sobre la misma, ya que la situación era explosiva y podían en cualquier momento producirse disturbios, por lo que la finalidad del sermón de Agustín era la de marcar la ruta a los fieles. El salmo escogido era una petición a Yahvé de exterminio de los enemigos del pueblo judío. Aunque se quiera ver una llamada a la calma en el Sermón 24, el salmo elegido para el canto de los fieles y la base del discurso de Agustín no era el más propicio para conseguirlo, *Deus, ¿quis similis tibi? Ne sileas, nec mitescas, Deus*. Agustín interpreta el pasaje como una petición de que sean destruidos los errores y no los humanos, *Hoc susceperam, quomodo non mitescat, non evertendo homines, sed errores*, después afirma que Dios se irrita para ocasionar la muerte y añade *Si non irascitur, unde Herculi barba rasa est?*. La finalidad de esta retórica era reconducir las iniciativas que pudieran realizar los cristianos contra los paganos y encabezarlas en el momento propicio.

86. Shaw, 2011, p. 232.

399⁸⁷ recordaba que los obispos debían resolver asuntos religiosos, pero en los casos que pertenecían a la justicia ordinaria eran los gobernadores (*cognitoriis ordinari*) los encargados de la misma, por lo que en caso de asaltar edificios que estaban bajo su amparo, la justicia podía hacer caer su peso sobre los infractores.

6. ANÁLISIS DEL ENFOQUE DE AGUSTÍN SOBRE EL TEMA

Agustín enfocó el asunto del dorado de la barba de Hércules como una provocación por parte de los paganos con el apoyo del nuevo *proconsul Africae*, que lo permitió. El obispo de Hipona exoneró de responsabilidad al magistrado, incurriendo en una falta de coherencia interna, al recurrir al *deus ex machine*, y presentó al juez como un instrumento de la mano de Dios.⁸⁸ Además, adoptó un tono burlesco al mencionar el “afeitado” de la barba, obviando que los paganos habían sido ofendidos por un cristiano. Argumentó que el que realizó el corte fue Dios, por medio de sus fieles, y propuso que por tanto “aceptasen el acto de buena (gana) y con la ayuda de Dios esperasen, más felizmente, las demás cosas”.⁸⁹ Asimismo, Agustín se regocijó de que Hércules hubiese “perdido” la barba.⁹⁰ Y en su sermón afirmó que era mayor afrenta para Hércules perder la barba que la cabeza, ya que sostenía que el poder de Hércules se basaba en su barba.⁹¹ Esto era una deformación del simbolismo de la barba, ya que las imágenes de Hércules transmitían el concepto de fortaleza la tuviesen o no.

Al narrar la profanación de la estatua, Agustín escribió que se le «afeitó» la barba a la estatua. Ello implica que si tenía barba se la quitaron, es decir que se la debieron romper con la ayuda de un cincel o de un martillo. Se podía pensar que le habían raspado el dorado, pero su afeitado implica privarle de la misma, por lo que se debió producir una rotura de la estatua. Es, por lo tanto, la barba dorada y purificada el elemento singular de la estatua y, por ello, el lugar al que se dirige la afrenta del pro-

87. *Cth* XVI 11, 1: *Impp. Arcadius et Honorius aa. Apollodoro proconsuli Africae. Quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare; ceteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri. Dat. XIII. kal. sept. Patavio, Theodoro v. c. cos.*

88. Magalhães de Oliveira, 2006, p. 253.

89. Aug., *Serm.* 24, 7: *Itaque, fratres, hoc libenti animo accipite; et in Domini adiutorio cetera prosperius iam sperate* (trad. de Fuertes Lanero y Campelo, 1981). Agustín, según Van Oort (2006, p. 366), solía comenzar y terminar sus sermones abruptamente. Los finalizaba cuando entendía que la audiencia había captado su mensaje.

90. El tono de burla de Agustín al manifestar que Hércules hubiese preferido perder la cabeza que ser afeitado ya fue puesto de manifiesto por MacMullen, 1997, pp. 51-52.

91. Aug., *Serm.* 24, 6: *Fratres, puto ignominiosius fuisse Herculi barbara radi, quam caput praecidi*. Algunos autores hicieron responsable al procónsul del corte de la barba de Hércules (Gaddis, 2005, p. 116, nota 51).

fanador. Se le “afeita” la barba dorada a Hércules. Es decir, se le priva, desde el punto de vista cristiano (o agustiniano) de aquel elemento que se ha querido destacar. El vello facial estaba asociado a la figura de un dios poderoso, pero no era el elemento que definía su función como deidad. En el caso de Hércules era su fuerza y esta no provenía de su barba. El tipo de ruptura de la barba parece entrar en lo que se conoce como *memoria damnata*, que es una destrucción parcial de un objeto, pero dejando intacto el resto con el fin de recordar la naturaleza de la ofensa.⁹²

Por otra parte, Agustín mencionó en sus obras la barba de los personajes bíblicos como el rey David y la identificó con fortaleza espiritual (*Enar. in psalm.* 33, 11; *Serm.* 2, 4). En el mismo sentido, identificó la barba de Aarón (*Enar. in psalm.* 133). Para el obispo de Hipona, la barba significaba también coraje y fuerza (*Enar. in psalm.* 34, 3) y afirma en *Enar. in psalm.* 132, 7: *Barba significat fortes; barba significat iuvenes, strenuos, impigros, alacres. Ideo quando tales describimus: Barbatus homo est, dicimus.*⁹³ Por lo tanto, para Agustín la presencia formal de barba se identificaba con una serie de cualidades que son independientes de quien pueda ser su portador: cristiano o pagano. Hay acaso una influencia en Agustín del Sansón bíblico (*Jc* 13-16) y su punto de vista parecía estar mediatizado de manera consciente, dado que el público oyente era cristiano, por la influencia del Antiguo Testamento. Es discutible este enfoque de Agustín, pero el escrito es un sermón y los oyentes eran cristianos, familiarizados con la tradición bíblica. Por lo tanto, Agustín manipuló el simbolismo de la barba hercúlea con el relato de Sansón, el héroe bíblico cuya fuerza residía en su cabello al radicar la fuerza de Hércules en su barba.⁹⁴ ¿Es esta una imagen tradicional dentro del mundo cultural de comienzos del siglo V o, más bien, la afirmación de Agustín estaba tamizada por su nuevo pensamiento cristiano? Es decir, se trataría de la *interpretatio christiana* de la figura de Hércules influida por Sansón. Probablemente, hay una parte de verdad en ello. Los dioses más poderosos eran los barbados y Hércules era uno de ellos. Había una tradición religiosa pagana que equiparaba barba con poder y la barba estaba asociada a los símbolos de poder, pero sin que fuese la raíz del poder. El dominio de Zeus estaba basado en el control de su haz de rayos, el de Poseidón en su tridente, etc., pero no por sus barbas, que no eran la fuente de su autoridad. En el caso de Hércules, su fuerza no residía en su vello facial, sino que era intrínseca a toda su persona, por ser hijo de Júpiter, y no a una parte del mismo, como lo demostraba que tenía igual fuerza

92. Para Pollini esta forma didáctica de la *damnatio memoriae* era diferente de la *abolitio memoriae*, que implicaba la desaparición total del objeto para no dejar rastro de su existencia (Pollini, 2008, p. 179).

93. Zanker, 1995, p. 290; Oldstone-Moore, 2015, p. 77.

94. La influencia de Melkart en Sansón: Margalith, 1985, pp. 224-229; 1986a, pp. 225-234; 1986b, pp. 397-405; 1987, pp. 63-70.

con o sin ella, tal y como lo manifiestan las esculturas de Hércules niño ahogando a la serpiente enviada por Hera a su cuna.⁹⁵ Había otros elementos asociados a Hércules, como la clava, el *leonté* o su arco, pero tampoco en ellos residía su fortaleza, sino que eran los útiles con los que instrumentalizaba su fuerza.

La tradición romana consideraba que tocar, recortar o afrentar la barba de una persona era un ataque a la honorabilidad del personaje barbado y, por lo tanto, se podía considerar como una humillación. Se observa que hay una trasposición de la conducta humana al plano divino. Lo que en el mundo grecorromano era ofensivo desde el punto de vista social se transforma en una afrenta al dios, con lo que desde la percepción cristiana se consigue una inversión del propósito inicial de los paganos. Si el dorado de la barba era visto como una purificación, ahora el afeitado sería visto como un ultraje, una mancha y, por lo tanto, un acto sacrílego. La ofensa desde la perspectiva tradicional pagana podía suponer la reacción del dios afrentado contra la comunidad en la que había ocurrido el suceso y provocar la ruptura de la *pax deorum* con desastrosas consecuencias para la *Romanitas*. Los paganos relacionarían el abandono de la religión tradicional con el saqueo de Roma por los visigodos o con la toma de Cartago por los vándalos. Independientemente del debate religioso entre los intelectuales paganos, a cuya cabeza se encontraba Símaco, y los cristianos, Agustín, Orosio y Prudencio entre otros, había un conflicto entre dos comunidades separadas por la religión. El nuevo culto aspiraba a transformar la *Romanitas* en una *Christianitas*⁹⁶ y, como menciona Momigliano, es imposible negar que la prosperidad de la Iglesia fue a la vez consecuencia y causa de la decadencia del Estado,⁹⁷ ya que era mucho más dinámica.

7. CONCLUSIONES

La actitud de Agustín estaba lejos de ser conciliadora, no pedía cuenta de los actos realizados por los cristianos, sino que los justificaba, incluido el afeitado de la barba de Hércules. La alocución de Agustín partía de una premisa cristiana y el análisis de la situación se realizó desde esta perspectiva al denunciar a los paganos como los res-

95. LIMC IV, 1, pp. 1598-1664.

96. Aug., *Enar. in Ps.* 149, 13: *Modo illi duplum redditur; et Pagani exstinguuntur et idola fraguntur. Quomodo, inquires, Pagan occiduntur? Quomodo, nisi cum Christiani iunt? Quaero paganum, no invenio; christianus est: ergo mortuus est paganus.* Mandouze apoyándose en esta frase parafrasea a Agustín y dice que *La Ciudad de Dios* viene a significar *Mortuus est Romanus*, y que para los paganos debió ser una obra sacrílega, un escándalo, (Mandouze, 1958, p. 220). El texto de Agustín es bastante claro, aspiraba a una única sociedad basada en el cristianismo a través de la conversión de los paganos, incluso si a esta debía llegarse por la coerción.

97. Momigliano, 1989b, p. 25.

ponsables de la alteración del orden público. Al mismo tiempo, exoneró al *proconsul Africae*, magistrado romano, al presentarlo como un instrumento de la voluntad divina, y a los cristianos iconoclastas como los ejecutores de la voluntad divina. El texto del sermón es espléndido y un alarde de retórica, ya que consiguió aplacar los ánimos de los cristianos sin enfrentarse al poder oficial y postergó las acciones que estos demandaban, con las que él estaba de acuerdo, para un tiempo posterior. De esa manera, se puso al frente de las peticiones de acción de sus fieles, pero les exhortó a que dejaran que él y el resto de los obispos marcaran las pautas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbe, M.B. (2010). Recent Research on the Painting and Gilding of Roman Marble Statuary at Aphrodisias. En Brinkmann, Primavesi y Hollein, 2010, pp. 277-289.
- Abbe, M.B. (2011). A Roman Replica of the 'South Slope Head': Polychromy and Identification. *Source: Notes in the History of Art*, 30.3, pp. 18-24.
- Abbe, M.B. (2015). Polychromy. En *The Oxford Handbook of Roman Sculpture* (pp. 173-188). Oxford: OUP.
- Ando, C. (1996). Pagan apologetics and Christian intolerance in the ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies*, 4.2, pp. 171-207.
- Ando, C. (2001). Sings, idols and the incarnation in Augustinian Metaphysics. *Representations*, 73, pp. 24-53.
- Arce, J. (2006). *Fana, templa, delubra destrui praecipimus*: el final de los templos de la Hispania romana. *Archivo español de arqueología*, 79, pp. 115-124.
- Bagnall, R.S. (1993). *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Bayliss, R. (2004). *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Barceló, P. (2004). Los dioses de Aníbal. En Matilla, Egea y González, 2004, pp. 69-75.
- Barceló, P. (2013). Sobre la utilización de la religión en la II Guerra Púnica. *Arys*, 11, pp. 163-172.
- Bloch, H. (1989). El Renacimiento del paganismo en Occidente a finales del siglo IV". En Momigliano, 1989a, pp. 207-232.
- Bonnet, C. (1988). *Melqart: cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. Lovaina: Peeters.
- Bonnet, C. y Jourdain-Annequin, C. (eds.) (1992). *Héraklès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*. Bruselas y Roma: Brepols.
- Borghini, G. (ed.) (1992). *Marmi antichi*. Roma: De Luca Editori.
- Bourgeois, B. y Jockey, Ph. (2005). La dorure des marbres grecs: Nouvelle enquête sur la sculpture hellénistique de Délos. *Journal des Savants*, 2, pp. 253-316.
- Brinkmann, V. (2009). La investigación sobre la policromía de la escultura en la Antigüedad. Introducción a la exposición. En Brinkmann y Bendala, 2009, pp. 21-32.
- Brinkmann, V. y Bendala, M. (eds.) (2009). *El color de los dioses*. Madrid: Comunidad de Madrid.
- Brinkmann, V. y Koch-Brinkmann, U. (2010). On the Reconstruction of Antique Polychromy Techniques. En Brinkmann, Primavesi y Hollein, 2010, pp. 114-135.
- Brinkmann, V. y Primavesi, O. (2003). *Die Polychromie der archaischen und frühklassischen Skulptur*. Munich: Biering und Brinkman.
- Brinkmann, V., Primavesi, O., y Hollein, M. (eds.) (2010). Circumlitio. *The polychromy of antique and medieval sculptur*. Munich: Hirmer.

- Brown, P. (1963). Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa. *History*, 48, pp. 283-305.
- Brown, P. (1964). St. Augustine's Attitude to Religious Coercion. *JRS*, 54, pp. 107-116.
- Brown, P. (2000). *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, P. (2016). *Por el ojo de una aguja*. Barcelona: Acontilado (ed. ingl. *Through the Eye of a Needle*, Princeton, 2012).
- Burkhardt, N. (2016). The Reuse of Ancient Sculpture in the Urban Spaces of Late Antique Athens. En Kristensen y Stirling, 2016, pp. 118-149.
- Cadotte, A. (2003). Le rôle de l'épithète deus dans l'épigraphie nord-africaine. *Dionysius*, 21, pp. 161-182.
- Cadotte, A. (2006). *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden: Brill.
- Cameron, A. (2011). *The Last Pagan of Rome*. Oxford: OUP.
- Caseau, B. (2001). *Polemeïn lithois*. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive. En Kaplan, 2001, pp. 61-123.
- Caseau, B. (2011). Religious intolerance and pagan statuary. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 479-502.
- Casquero, M. (2013). El exótico culto a Hércules en el Ara Máxima. *Revista de Estudios Latinos*, 2.1, pp. 65-105.
- Cilleruelo, L. (1953). Obras de San Agustín, XI, Cartas (2º). Madrid: BAC.
- Corbier, P. (1974). Hercule africain, divinite indigene?. *DHA*, 1.1, pp. 95-104.
- Curran, J.R. (2000). *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century*. Oxford: Clarendon Press.
- De Bruyn, G. (2016). *Os habent et non loquentur*. La mutilation des statues divines en Afrique dans Tardive. En Michel d'Annoville y Rivière, 2016, pp. 391-415.
- Dijkstra, J.H.F. (2011). The Fate of the Temples in Late Antique Egypt. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 389-436.
- Divjak, J. (ed.) (1987). *Saint Agustin. Lettres 1*-29**. Paris: Brepols.
- Drake, H.A. (1996). Lambs into lions: explaining early Christian intolerance. *Past & present*, 153, pp. 3-36.
- Edmonds III, R.G. (ed.) (2011a). *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*. Cambridge: CUP.
- Edmonds III, R.G. (2011b). The "Orphic" gold tablets Texts and translations, with critical apparatus and tables. En Edmonds III, 2011a, pp. 15-50.
- Ehrman, B. (2018). *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Eliav, Y.Z., Friedland, E.A. y Herbert, S. (eds) (2008). *The sculptural environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology and Power*. Leuven: Brill.
- Ellis, S. (1991). Power, architecture and décor: how the Late Roman aristocrat appeared to his guests. En Gazda y Haeckl, 1991, pp. 117-134.

- Emmel, S., Gotter, U. y Hahn, J. (2008). From Temple to Church”: Analyzing a Late Antique Phenomenon of Transformation. En Hahn, Emmel y Gotter, 2008, pp. 1-22.
- Fornés, M.A., Puig, M. (2005). La gestualidad de la barba y el mentón en la Antigüedad romana. *Revista de Estudios Latinos*, 5, pp. 175-192.
- Fowden, G. (1978). Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire AD 320-435. *The Journal of Theological Studies*, 29, pp. 53-78.
- Frankfort, H. (1976). *Reyes y dioses*. Madrid: Revista de Occidente.
- Frend, W.H.C. (1951). *The Donatist Church*. Oxford: OUP.
- Fuertes Lanero, M. y Campelo, M.M. (eds.) (1981). *Obras de San Agustín en edición bilingüe, VIII, Sermones (1º)*. Madrid: BAC.
- Gaddis, M. (2005). *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Gaukler M.P. (1899). Découvertes à Carthage. *CRAI*, pp. 156-165.
- Gazda, E.K. y Haeckl, A.E. (eds.) (1991). *Roman Art in the Private Sphere*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gnoli, R., Marchei, M.C. y Pettinau, A. (1992). Marmora romana. En Borghini, 1992, pp. 131-302.
- Guggenheimer, H.W. (2011). *The Jerusalem Talmud. Fourth Order: Neziqin. Tractates Ševi'it and 'Avodah Zarah*. Berlín: De Gruyter.
- Hahn, J., Emmel, S. y Gotter, U. (eds.) (2008). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill.
- Harvey, S.A. y Hunter, D. (eds.) (2008). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: OUP.
- Headlan, W.G. (1901). τὸν ἄνδρα' Manhood and the Shaving of the Beard. *The Classical Review*, 15, pp. 393-396.
- Jacobs, I. (2010). From production to destruction? Pagan and mythological statuary in Asia Minor. *American Journal of Archaeology*, 114.2, pp. 267-303.
- Jongste, P. (1992). *The Twelve Labours of Hercules on Roman Sarcophagi*. Roma: Erma di Bretschneider.
- Jourdain-Annequin, C. (1989). *Héraclès aux portes du soir: mythe et histoire*. Besançon: Presses Univ. Franche-Comté.
- Kalleres, D.S. (2015). *City of demons: violence ritual and Christian power in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Kamimura, N. (2017). Augustine's *Sermones ad Populum* and the Relationship between Identities and Spirituality in North African Christianity. En Partoens, Dupont y Boodts, 2017, pp. 429-460.
- Kaplan, M. (ed.) (2001). *Le sacré et son inscription dans l'espace*. París: Publications de la Sorbonne.
- Kaufman, D.B. (1932). Roman barbers. *The Classical Weekly*, 25, pp. 145-148.
- Kristensen, T.M. (2015). *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*. Estocolmo: Aarhus University Press.

- Kristensen, T.M. y Stirling, L.M. (eds.) (2016). *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture: Late Antique Response and Reception*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lavan, L. (2011a). The End of the Temples: Towards a New Narrative?. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. xv-lxv.
- Lavan, L. (2011b). Political talismans? Residual 'pagan' statues in Late Antique Public Space. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 437-477.
- Lavan, L.A. y Mulryan, M. (eds.) (2011). *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden: Brill.
- Lee, A.D. (2000). *Pagans and Christians in late antiquity: a sourcebook*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Leone, A. (2013). *The end of the pagan city: religion, economy, and urbanism in late antique North Africa*. Oxford: OUP.
- Lepelley, C. (1979-1981). *Les Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. París: Études Augustiniennes.
- Le Glay, M. (1992). Héraklès–Hercule en Afrique du Nord. En Bonnet y Jourdain-Annequin, 1992, pp. 293-330.
- Lepelley, C. (1994). Le musée des statues divines: La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne. *CArch*, 42, pp. 5-15.
- Liverani, P. (2003). New Evidence on the Polychromy of Roman Sculpture". En Brinkmann y Primavesi, 2003, pp. 290-302.
- Liverani, P. (2008). La policromia delle statue antiche. En Noguera Celdrán y Conde, 2008, pp. 65-85.
- Liverani, P. (2014). Per una storia del colore. La scultura policroma romana, un bilancio e qualche prospettiva., En Liverani y Santamaria, 2014, pp. 9-32.
- Liverani, P. y Santamaria, U. (eds.) (2014). *Diversamente bianco. La policromia della scultura romana*. Roma: Edizioni Quasar.
- Lloyd, A.B. (ed.) (2010). *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Wiley Blackwell.
- McCartney, E. (1938). On Grasping the Beard in Making Entreaties. *CJ*, 33, pp. 211-221.
- MacMullen, R. (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press.
- Magalhães de Oliveira, J.C. (2006). *Ut maiores pagani non sint!*: pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du Ve siècle (saint Augustin, *Sermones* 24, 279 et Morin1). *Antiquité tardive*, 14, pp. 245-262.
- Magalhães de Oliveira, J.C. (2012). *Potestas populi. Participation populaire et action collective dans villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.C.)*. Turnhout: Brepols.
- Mandouze, A. (1958). Saint Augustin et la religion romaine. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1, pp. 187-223.
- Mango, C. (1963). Antique Statuary and the Byzantine Beholder. *DOP*, 17, pp. 55-75.
- Margalith, O. (1985). Samson's Foxes. *Vetus Testamentum*, 35, pp. 224-229.
- Margalith, O. (1986a). Samson's riddle and Samson's magic locks. *Vetus Testamentum*, 36, pp. 225-234.

- Margalith, O. (1986b). More Samson Legends. *Vetus Testamentum*, 36, pp. 397-405.
- Margalith, O. (1987). The Legends of Samson/Heracles. *Vetus Testamentum*, 37, pp. 63-70.
- Markus, R.A. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: CUP.
- Matilla, G., Egea, A. y González, A. (eds.) (2004). *II Congreso Internacional del Mundo púnico*. Murcia: Univ. de Murcia.
- Michel d'Annoville, C. (2015). Rome and Imagery in Late Antiquity: Perception and Use of Statues. En Salzman, SÁghy y Testa, 2015, pp. 343-357.
- Michel d'Annoville, C. y Rivière, Y. (eds.) (2016). *Faire parler et faire taire les statues: de l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*. Roma: École française de Rome.
- Momigliano, A. (ed.) (1989a). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza.
- Momigliano, A. (1989b). El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano. En Momigliano, 1989a, pp. 15-30.
- Morris, E.F. (2010). The Pharaoh and Pharaonic Office. En Lloyd, 2010, pp. 201-217.
- Nacar, E. y Colunga, A. (1944). *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC.
- Nicolson, F.W. (1891). Greek and Roman barbers. *Harvard Studies in Classical Philology*, 2, pp. 41-56.
- Noguera Celdrán, J.M. y Conde, M.E. (eds.) (2008). *Escultura Romana en Hispania V*. Murcia: Tabularium.
- O'Donnell, J. (1979). The Demise of Paganism. *Traditio*, 35, pp. 43-88.
- O'Donnell, J. (2015). *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*. Nueva York: HarperCollins.
- Oldstone-Moore, Ch. (2015). *Of Beards and Men. The Revealing History of Facial Hair*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Partoens, G., Dupont, A. y Boodts, S. (eds.) (2017). *Praedicatio Patrum. Studies on Preaching in late Antique North Africa*. Turnhout: Brepols.
- Partoens, G., Dupont, A. y Lamberigts, M. (eds.) (2009). *Ministerium sermonis: a philological, historical and theological studies on Augustine's "Sermones ad populum"*. Turnhout: Brepols.
- Perler, O. (1969). Les voyages de saint Augustin. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1, pp. 5-42.
- Piredda, A.M. (ed.) (2002). *Passio Sancta Salsae: testo critico con introduzione e traduzione italiana*. Sassari: Edizioni Gallizzi.
- Pollini, J. (2008). Gods and Emperors in the East: Images of Power and the Power of Intolerance? En Eliav, Friedland y Herbert, 2008, pp. 165-198.
- Primavesi, O. (2009). Los escritores y filósofos de la Antigüedad y el colorido de la escultura. En Brinkmann y Bendala, 2009, pp. 37-48.
- Rebillard, É. (2009). Augustin et le culte des statues. En Partoens, Dupont y Lamberigts, 2009, pp. 267-298.
- Rebillard, É. (2012). *Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Nueva York: Cornell University Press

- Rebillard, É. (2015). Late Antique Limits of Christianness. North Africa in the Age of Augustine. En Rebillard y Rupke, 2015, pp. 293-317.
- Rebillard, É. (2016). "Peuple chrétien" et destruction des statues païennes: le dossier africain à la lumière des textes d'Augustin. En Michel d'Annoville y Rivière, 2016, pp. 417-432.
- Rebillard, E. y Rupke, J. (eds.) (2015). *Group identity and religious individuality in late antiquity*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Sabottka, M. (2008). *Das Serapeum in Alexandria*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- Salzman, M.R. (2008). Pagans and Christians. En Harvey y Hunter, 2008, pp. 186-202.
- Salzman, M.R., Sághy, M. y Testa, R.L. (eds.) (2015). *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge: CUP.
- Sears, G. (2011). The Fate of the Temples in North Africa. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 229-259.
- Shaw, B.D. (2011). *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine*. Cambridge: CUP.
- Simon, M. (1955). *Hercules et le Christianisme*. París: Les Belles Lettres.
- Stewart, A. (1990). *Greek Sculpture*. New Haven: Yale University Press.
- Talloon, P. y Vercauteren, L. (2011). The fate of temples in Late Antique Anatolia. En Lavan y Mulryan, 2011, pp. 347-387.
- Tonner, J. (2015). Barbers, barbershops and searching for Roman popular culture. *Papers of the British School at Rome*, 83, pp. 91-109.
- Torres, F. (1825). *La Sagrada biblia nuevamente traducida de la Vulgata al español*. Madrid: Imprenta de Don León Anarita.
- Trombley, F.R. (2008). *The destruction of pagan statuary and Christianization (fourth-sixth century C. E.)*. En Eliav, Friedland y Herbert, 2008, pp. 143-164.
- Van Oort, J. (2008). Augustine, his sermons, and their significance. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 65.1, pp. 363-372.
- Verbraken, P.-P. (1976). *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin. Instrumenta Patristica XII*. Steenbergen: Brepols.
- Watts, E.J. (2015). *The Final Pagan Generation*. San Diego: UCP.
- Zanker, P. (1995). *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley y Los Angeles: UCP.