

Prefacio



Imagen tomada el 28 de Septiembre de 2018 en la Facultat de Geografia i Història de la Universidad de Barcelona (Aula Magna) en el acto académico de homenaje al Profesor José Remesal Rodríguez por su jubilación. *Lectio Magistralis*.

Suum cuique. Es justo loar la trayectoria académica de una persona que ha trabajado tanto. Andaluz de nacimiento, catalán de adopción y europeo por vocación, su vida personal y sus investigaciones discurren juntas: Sevilla, Madrid, Barcelona, Heidelberg y Roma le han visto trabajar, investigar, en definitiva, vivir *Ex Baetica Romam*. Este volumen recoge las contribuciones que colegas y discípulos han querido dedicar al profesor Remesal con motivo de su jubilación como Catedrático de Historia Antigua de la Universitat de Barcelona. El contenido es, forzosamente, heterogéneo, dada la cantidad de participantes y la diversidad de campos de conocimiento que abarca, desde la Historia del Próximo Oriente a la Antigüedad Tardía, de la historia económica a la social, pasando por las instituciones y el derecho. Este hecho refleja la amplitud del magisterio del profesor Remesal, cuyos discípulos trabajan en ámbitos de investigación muy diferentes. Evidencia, igualmente, una constante de su actividad científica y de su personalidad: su curiosidad por explorar argumentos nuevos desde una perspectiva interdisciplinaria. Sea este volumen un merecido homenaje a toda una vida dedicada a la investigación y a la docencia universitaria. Todos los que hemos participado en él se lo ofrecemos con afecto.

LOS EDITORES

Barcelona, Noviembre de 2019

El comercio con las reliquias de los santos: el caso de las reliquias de Esteban en Occidente

CARLES BUENACASA PÉREZ

Universitat de Barcelona

En el año 415, Oriente se encuentra sumido en un áspero debate en torno a la cuestión pelagiana que enfrenta, por un lado, al obispo Juan de Jerusalén y, por el otro, al círculo de afines a Jerónimo –aliado en esta ocasión con Agustín y con el resto de la Iglesia africana, en donde las ideas de Pelagio ya habían sido juzgadas y condenadas¹–. Las acusaciones cruzadas entre ambos bandos condujeron a la convocatoria del concilio de *Diospolis* (Loud), en Palestina, presidido por el obispo Eulogio de Cesarea y reunido entre el 19 y el 26 de diciembre de 415². Es en este complejo contexto político-religioso que se produce el providencial hallazgo del cuerpo de Esteban en Cafargamala³, el 19 de diciembre, curiosamente, siete días antes de la festividad que conmemoraba su martirio⁴.

I. EL HALLAZGO DE LAS RELIQUIAS Y LA PREOCUPACIÓN DE JUAN POR MONOPOLIZARLAS

Según el relato tradicional de la *inuentio*, las reliquias del protomártir Esteban se descubrieron gracias a las revelaciones oníricas del presbítero Luciano de

1. Vilella 2000: 108, n. 169. En relación al pelagianismo, la bibliografía al respecto es ingente, por lo que remitimos a algunas obras de publicación reciente que resumen el estado de la cuestión: Salamito 2005; Evans 2010; Villegas 2010: 107-116.

2. Sobre el papel de Orosio en esta asamblea, *vide* Martínez Cavero 2002: 95-118; Egmond 2013: 631-647.

3. Cafargamala era un pequeño núcleo de población a unos pocos kilómetros al SO de Jerusalén que hoy en día es conocido como Beit Jimal (Israel). En 1930 se construyó un monasterio de monjes salesianos sobre las ruinas de una iglesia del siglo V que se creyó bajo la advocación de Esteban. Además, tradiciones orales locales identificaban una cueva vecina como el lugar en que el santo había sido enterrado, en su propio mausoleo, por Gamaliel.

4. Sobre las vicisitudes de su martirio y su sepultura: Pilch 2008: xiii-xv.

Cafargamala producidas entre el 3 y el 17 de diciembre. El día 18, el obispo Juan fue advertido por Luciano de sus visiones siendo al día siguiente (el día 19) cuando acaeció el descubrimiento de las sepulturas de Esteban, Nicodemo, Gamaliel y Abibas⁵. Cuando esta noticia tan trascendente llegó a los oídos del obispo hierosolimitano, éste ya se hallaba en *Diospolis*. No obstante, acompañado por otros dos obispos, regresó a su sede y visitó el lugar del hallazgo. A pesar de que Cafargamala se halla a tan sólo 20 km de Jerusalén, desde el primer momento, Juan no pareció dispuesto a permitir que las reliquias se quedaran *in situ*, pues era plenamente consciente de la relevancia que adquiriría la iglesia que acogiera aquellos restos sagrados⁶. Por consiguiente, reivindicó la adscripción de estas reliquias a Jerusalén y ordenó a Luciano que se encargara de custodiarlas –y, sobre todo, de evitar su dispersión– hasta que éstas pudieran ser trasladadas triunfalmente a aquella ciudad y depositadas en la iglesia de la Santa Sión⁷, hecho que se materializó el 26 de diciembre, justo tras la clausura del concilio de *Diospolis*.

El intento de Juan por acaparar la totalidad de las reliquias, tratando de evitar que éstas se diseminaran durante su ausencia forzada en *Diospolis*, muestra la importancia que este obispo había otorgado al descubrimiento, tan providencial para él mismo en un momento en que su ortodoxia acababa de ser puesta en tela de juicio por el grupo afín a Jerónimo, descontento por la actuación claramente partidista de aquél con respecto a Pelagio. Al ordenar a Luciano que impidiera la dispersión de las reliquias, Juan parece estar contemplando la oportunidad de reservarse –en beneficio exclusivo de su sede– la más que previsible capacidad mediadora de este mártir, considerado el protomártir de la historia del cristianismo.

Juan sabía perfectamente que, en aquellos tiempos, el monopolio sobre el cuerpo de un santo con una reprobada fama de intercesor celeste potenciaba extraordinariamente la fama de la ciudad que lo acogía y que, entre otros muchos beneficios, acostumbraba a ejercer una gran capacidad de atracción

5. La noticia del hallazgo de las reliquias de Esteban fue recogida, sobre todo, en: Lucianus presb. (et Auitus Brac.) *Ep. de inuent. corp. s. Stepb. mart.*; *Cons. Const.* a. 415; Genn. *De uir. ill.* 47. Sobre estas visiones y las circunstancias en que se produjo el hallazgo de las reliquias: Vilella 2000: 112, n. 216. *Vide*, igualmente: Hunt 1982: 214-218; Bradbury 1996: 17-19 y 22-23; Gauge 1998: 272-274.

6. Sobre todo, a través del peregrinaje: Bitton-Ashkelony 2005: 65-105; Elsner 2005: 411-434.

7. Lucianus presb. (et Auitus Brac.) *Ep. de inuent. corp. s. Stepb. mart.* 35.

para miles de fieles que afluían a aquel sepulcro procedentes de todos los rincones del Imperio para hacer ofrendas y donaciones propiciatorias⁸ – sobre todo, si el mártir demostraba ser capaz de interceder con éxito para obtener milagros y curaciones⁹–. De esta manera, evitando la difusión de las reliquias del protomártir Esteban, el obispo hierosolimitano no habría pensado hacer otra cosa sino imitar el proceder de la Iglesia romana con respecto a los cuerpos tan solicitados de Pedro y Pablo¹⁰. Además, Juan podía esgrimir un argumento legal perfectamente legítimo pues, desde los tiempos de Teodosio I y Máximo¹¹, existía una ley impidiendo tanto el traslado de los *corpora martyrum*¹² como el comercio con este tipo de restos¹³. Sin embargo, la legislación romana también permitía que los cuerpos

8. Canetti 2014: 337-351, una interesante reflexión sobre las implicaciones económicas del culto a las reliquias. Para muchos peregrinos, la atracción ejercida por los centros martiriales les impulsaba a considerar su visita como la más alta meta de sus vidas. De ahí que una buena parte de los que frecuentaban los *martyria* más conocidos hubieran hecho un largo viaje y que, a su llegada a destino, sintieran la intensa emotividad que transmiten las palabras de Prudencio en: Perist. 9.95.95-106. *Vide*: Heim 1985: 193-208; Castellanos 2000: 129-149 y 182-187.

9. Para Agustín, el santo era un *testis* que actuaba como *aduocatus* (Aug. *Serm.* 273; Id. *Serm.* 285) y como un instrumento del que se sirve la divinidad suprema de los cristianos (Aug. *Serm.* 275.3; Id. *Serm.* 277.1).

10. El peregrinaje a esta ciudad se intensificó gracias a la monumentalización arquitectónica del *iter* seguido por los peregrinos que afluían a la ciudad atraídos por sus *martyria* y que fue obra, principalmente, del obispo Dámaso: Pietri 1976: I, 529-546; Fiocchi Nicolai 1995: 763-775; Guidobaldi 1995, 53-65. Fueron las basílicas de Pedro y Pablo las que se consolidaron como las metas principales y quedaron íntimamente asociadas al nombre de Roma: Quoduult. *Liber de promiss. (dimid.)* 5.7.

11. *CTb.* 9.17.7 (386) [= *CI.* 1.2.3]; en *CI.* 3.44.14 (386) se añadió *sine Augusti adfatibus*, es decir, “excepto con el permiso imperial”. Aunque la *constitutio* mencione al emperador Graciano, este emperador ya había fallecido el 25 de agosto del 383 –*PLRE* I, 401, *Fl. Gratianus* 2–, por lo que en realidad se trata de Máximo, emperador que en aquel momento se hallaba en buenas relaciones con sus otros dos colegas, Valentiniano II y Teodosio I, el hombre fuerte del momento (Vera 1975: 267-301).

12. Con todo, esta legislación fue incumplida de manera sistemática a todo lo largo de la Antigüedad Tardía: Castellanos 2003: 141-146.

13. La extensión tan notable del culto a las reliquias originó, como era de esperar, un comercio alrededor de su posesión que acabó siendo objeto de medidas restrictivas en la legislación imperial: *CTb.* 9.17.4 (357 [356]) [= *CI.* 9.19.4] (ley de Constancio II que prohíbe la violación de las sepulturas y lo sanciona con grandes penas). Igualmente, se ha considerado que Juliano, en el año 363, también habría legislado en contra de los violadores de tumbas, esto es,-

inhumados a título provisional pudieran ser trasladados posteriormente a su tumba definitiva¹⁴.

La *inuentio* del cuerpo de Esteban beneficiaba a la Iglesia de Jerusalén y a su comunidad de maneras muy diversas. En el plano ideológico, el hallazgo ponía a Jerusalén bajo la protección celeste de un mártir muy prestigioso, pues se trataba del primero en la historia cristiana. Además, en el plano político, Jerusalén pasaba a tener un mártir lo suficientemente relevante como para poder reivindicar –con argumentos de mayor peso y relevancia– el patriarcado y ponerse así en plano de igualdad con sus poderosas antagonistas Antioquía y Alejandría¹⁵. No es casualidad, pues, que sea en ese mismo 415 cuando se descubren también las reliquias de Zacarías¹⁶ o que, en los años inmediatamente precedentes, hayan tenido lugar las *inventiones* de otros protagonistas del período veterotestamentario, caso de Samuel, Miqueas o Habacuc¹⁷. Y tampoco debe olvidarse que había sido en esta ciudad donde aparecieron las reliquias de la Vera Cruz en tiempos de Constantino I ni que, en aquel preciso momento, Jerusalén contara ya con el impresionante conjunto arquitectónico integrado por las basílicas del *Martyrium* y del Santo Sepulcro (*Anastasis*)¹⁸ –que proclamaban al mundo entero cómo Jerusalén había sido elegida como escenario de la muerte y resurrección del Hijo–. En definitiva, con todos estos milagrosos hallazgos y la monumentalización arquitectónica que a ellos iba aparejada, Jerusalén se hallaba dotada de un

de los buscadores de reliquias: Iul. *Ep.* 136a; Id. *Ep.* 136b. Acerca de las cuestiones que giran en torno al comercio de las reliquias: Hunt 1981: 171-180.

14. *Dig.* 11.7.39; 47.12.3; *Cl.* 3.44.10 (287).

15. Las ambiciones patriarcales de Jerusalén se vieron materializadas en el concilio de Calcedonia (451) y fueron el resultado de las negociaciones de Juvenal, el segundo sucesor de Juan.

16. Sozom. *Hist. eccl.* 9.16-17. Las reliquias de Esteban y las de Zacarías fueron, precisamente, las escogidas por Melania la Joven para consagrar el oratorio por ella construido en su monasterio de Palestina. A ellas se añadieron restos de los cuarenta mártires de Sebaste, entre otros: Geront. *Vita Mel.* 48.

17. Hunt 1982: 211-212.

18. Del testimonio de algunos fragmentos del *Itinerarium Burdigalense* se colige que la inacabada basílica sobre lugar del sepulcro –la *Anastasis*– (*Itin. Burdig.* 594.1-3) era independiente con respecto del edificio erigido sobre el lugar de la crucifixión en el Gólgota –el *Martyrium*– (*Itin. Burdig.* 593.4). Por ello, aunque discutido, el primer testimonio que permite intuir la unificación de ambos núcleos en un mismo complejo arquitectónico no es anterior a la segunda mitad del s. IV: Cyrill. Hierosol. *Cat.* 14.6.

buen número de patronos celestes que debían servir al fin de respaldar y legitimar tanto a sus obispos como a sus aspiraciones al patriarcado.

Ahora bien, no sólo Juan se hizo sus ilusiones al producirse el descubrimiento de los restos de Esteban. Nada más conocer este hecho, la *Augusta* Pulqueria también consideró providencial el hallazgo y convenció a su hermano Teodosio II para que hiciera una rica donación a la iglesia hierosolimitana, al tiempo que se agenciaba con parte de las reliquias para dotar una capilla en honor del santo en Constantinopla que acogió dichos despojos en el 421¹⁹. En nuestra opinión, la corte imperial también habría interpretado el hallazgo del cuerpo del protomártir como un signo de favor divino en la contienda que en aquel momento mantenían los romanos de Oriente con el emperador persa Bahram V²⁰. Según otra versión, las reliquias de este santo llegaron a Constantinopla en el año 439, cuando la emperatriz Eudocia regresó de su peregrinaje a Tierra Santa, y fueron depositadas en la iglesia de San Lorenzo²¹.

2. EL NEGOCIO SECRETO DE LUCIANO Y LA LUCRATIVA VENTA DE LAS RELIQUIAS

Al mismo tiempo, el descubrimiento del cuerpo de Esteban pronto dio pie a un negocio secreto –llevado a espaldas del obispo– y del cual sabemos que, por lo menos, se benefició Luciano, el presbítero responsable del hallazgo y primer custodio de las reliquias, de las que, según sabemos, sustrajo una parte.

De todos es conocido que el primero en obtener una parte de las reliquias de Esteban fue un bracarense de nombre Avito y residente en Jerusalén, quien consiguió de Luciano, rápida y secretamente, restos del protomártir –concretamente, polvo de carne y de nervios y huesos enteros pigmentados y perfumados–²². La manera fraudulenta como se obtuvieron las reliquias impedía que éstas fueran acompañadas de la preceptiva carta del obispo Juan

19. Theoph. *Chronogr.* a.m. 5920. En concreto, los ricos presentes enviados a Juan consistieron en una cuantiosa donación para los pobres de Jerusalén y en una cruz de oro cuajada de piedras preciosas para la iglesia del Gólgota.

20. Por su parte, en opinión de Kenneth G. Holum, Pulqueria interpretó la *inuentio* como la sanción divina a su decisión de sacrificar su virginidad y la de sus hermanas (Holum 1982: 108-111).

21. Marcell. (comes) *Chron.* a. 439. *Vide* Pilch 2008: xvi-xvii, para quien el relato de Eudocia presenta mayor verosimilitud. Sobre la actividad evergética de Eudocia en Tierra Santa y su financiación de iglesias dedicadas a Esteban, *vide* Shalev-Hurvitz 2015: 160-161.

22. Auit. Brac. *Ep. ad Palch. episc. Brac. de reliq. s. Steph.* 6-8. Sobre las reliquias que Avito recibió de manos de Luciano: Vilella 2000: 113-115, esp. 114, n. 232.

que las autentificara²³, por lo que Avito y Luciano se vieron en la tesitura de redactar por ellos mismos una *authentificatio* –en formato epistolar– que acompañara aquellos restos sacros hasta el destino que Avito había concebido para ellos: su lejana patria natal, la *Gallaecia*, asolada por las incursiones de los suevos²⁴. Orosio, presbítero bracarense llegado a Jerusalén como observador de Agustín²⁵, debía llevar consigo estos fragmentos sagrados a su regreso hasta Braga²⁶ y debía entregarlas al obispo local para que Esteban, actuando como *aduocatus et patronus* de los bracarenses, “restituyera la libertad” a sus conciudadanos y les concediera la paz²⁷. El hecho de que las reliquias de Esteban en posesión de Avito no fueran acompañadas de la carta autenticadora de Juan constituye un serio indicio de que habían sido sustraídas a espaldas del obispo, pues éste no habría tenido más remedio que adjuntar la preceptiva *authentificatio* de las reliquias si se hubieran entregado por orden suya, como sí hizo en el caso del fragmento de la Vera Cruz que de él obtuvo Melania Mayor²⁸.

23. Las fuentes refieren numerosos casos de reliquias que no habían sido autentificadas oficialmente: Opt. *C. Parm.* 1.16.1. Los concilios occidentales pusieron gran interés en este asunto, tratando de sacar de la circulación aquellas reliquias sobre las cuales existieran dudas y determinando una serie de procedimientos para comprobar su autenticidad: *Conc. Carthag.* (401) c. 15; *Conc. Carthag.* (525) c. H; *Conc. Caesar.* II (592) c. 2; cf. *Aug. Serm.* 293B.5. En este sentido, resulta muy significativo el caso relatado por Sulpicio Severo según el cual Martín de Tours se percató en sueños de la falsedad de unas reliquias veneradas en un monasterio de su diócesis y procedió a destruirlas: *Vita Mart.* 9. Y lo mismo podría haber sucedido en *Africa* donde se documenta un gran número de *martyria* ilegales, principalmente, donatistas: *Conc. Carthag.* (sept. 401) *apud Reg. eccl. Carthag.* VI c. 83; Ferrand. *Breu. can.* c. 171. En el Norte de África Occidental, el culto a los mártires era especialmente relevante en los debates entre católicos y donatistas (Shaw 2011: 598-612).

24. Díaz Martínez 2011: 35-84.

25. Sobre Orosio, remitimos al estudio biográfico de José Vilella (2000: 94-121).

26. Gauge 1998: 273-274. Las dos principales escalas en el viaje de regreso tuvieron lugar en Cartago y en Hipona. En ambos lugares, Orosio entregó al metropolitano Aurelio de Cartago y a Agustín los escritos que Jerónimo les enviaba e informó de lo acaecido en el sínodo de *Diospolis*: *Aurel. Carthag. et alii Ep.* 175*. *apud Aug. Ep.*; *Aug. Serm.* 348A.

27. *Auit. Brac. Ep. ad Pulch. episc. Brac. de reliq. s. Stepb.* 6. Fue Ambrosio de Milán el primero en designar como *patronus* al mártir protector de una ciudad: *Ambr. Expos. euang. Luc.* 33.4. En otras de sus obras, los mártires son calificados como *defensores, propugnatores, praesidia* y *auxilia*: *Ambr. Ep.* 77.10-11.

28. *Paul. Nol. Ep.* 31.3-6.

Finalmente, y tras una estancia de más de un año en Hipona (primavera del 416-otoño del 417)²⁹, las reliquias de Esteban acabaron teniendo otro destino: Mahón (Menorca). Resulta difícil explicar porqué escogió Orosio este destino y, sobre todo, porqué se decidió a dar por cumplida su promesa entregando las reliquias al obispo Severo, quien dio buena cuenta de todo ello en una carta³⁰. El relato de este último sugiere que Orosio fue persuadido por inspiración del mártir mismo: *ipso sine dubio martyre inspirante*³¹. Cabría pensar que, quizás, Severo de Menorca vio la oportunidad de dar un más adecuado destino a las reliquias instrumentalizándolas para lograr la conversión de la comunidad judía insular y acabó convenciendo a Orosio de la oportunidad de colaborar en tan magno proyecto³². De esta forma, la Iglesia se abrió paso hacia las riquezas de una comunidad tan herméticamente cerrada a los *gentiles* como lo era la judía³³. Por su parte, para los miembros de este pueblo, la conversión al catolicismo supuso la mejor vía para integrarse en sus comunidades, dejar de verse ultrajados en sus derechos y ser apoyados en sus intereses económicos y su proyección social.

29. El motivo más lógico para esta demora sería la redacción de las *Historiae aduersus paganos*, finalizada en el otoño del 417, pues no menciona el asentamiento de los godos en Aquitania. No son de esta opinión Fabrizio Fabbrini y Casimiro Torres, para quienes Orosio habría realizado una estancia mucho más breve en Hipona y habría zarpado rumbo a Hispania y, ante la imposibilidad de llegar a Braga, se habría dirigido a Menorca para depositar allí las reliquias y habría vuelto a Hipona para cumplir con la redacción de la mencionada obra: Fabbrini 1979: 61-63; Torres 1985: 38. En el mismo sentido, Gauge 1998: 277-279 y 281, para quien Orosio se habría dirigido directamente desde Jerusalén hasta Menorca sin pasar por África.

30. Se trata de la *Epistula de conuersione Iudaeorum apud Minorcam insulam meritis sancti Stephani facta*, redactada a principios del 418: Bradbury 1996: 24-25.

31. Sev. Minor. *Ep. de conuers. Iud.* 4.2.

32. En opinión de Martínez Caveró y Beltrán, la renuncia de Orosio a la posesión de las reliquias sólo puede explicarse si se le despojó de ellas, quizás, mediante el recurso a la violencia: Martínez Caveró, Beltrán 2006: 599. Sin embargo, del hecho de que Severo de Menorca no mencione explícitamente el nombre de Orosio también podría deducirse, a mi parecer, su voluntad de quedar en el anonimato y eludir así la vergüenza de no poder haber cumplido con la promesa realizada a Avito.

33. En el caso de Menorca, por ejemplo, la fortuna de los hebreos debía ser significativa, pues no sólo se dedicaban al comercio, sino que también los había que eran grandes *possessores*: Amengual 1991: 139-144; González Salinero 1998: 437-450. Para una detallada descripción de las características de la comunidad hebrea de Menorca y de los acontecimientos que siguieron a la llegada de las reliquias de Esteban a Mahón: Amengual 2008, 117-171.

3. EL CULTO DE ESTEBAN EN ÁFRICA Y SUS BENEFICIOS EN EL PLANO MATERIAL

En los años inmediatamente posteriores a la *inuentio* de Esteban, se produjo una más que notable dispersión de sus reliquias por todo el Mediterráneo, aunque no todas fueron corporales. Al decir de Agustín, la reliquia con que se dotó al *martyrium* de Ancona –que también tenía fama de muy milagroso– consistió en una de las piedras que habían golpeado el codo del santo durante su lapidación³⁴. Sin embargo, es en África en donde se constata con mayor abundancia de testimonios la diversidad de beneficios que la posesión de las reliquias de un mártir podía reportar a una comunidad. En esta parte del Imperio, la devoción al protomártir estuvo tan extendida y tuvo tanta vitalidad que incluso se mantuvo durante la época de predominio arriano auspiciada por el reino vándalo³⁵ y perduró hasta finales de la dominación bizantina³⁶.

Gracias a Agustín se sabe que, inmediatamente después de la *inuentio* del cuerpo de Esteban, reliquias de este santo llegaron a África por medios diversos³⁷. Sin embargo, debe hacerse notar que Orosio no tuvo nada que ver en ello, pues éste no dejó en suelo africano porción alguna de las reliquias³⁸. Las reliquias de *Vzali* eran de una naturaleza diversa a las de Orosio, pues consistían en partículas de huesos contenidos en una *ampulla* de vidrio salpicada de sangre en su interior³⁹. De hecho, Orosio no parece haber comentado siquiera al obispo hiponense su preciada posesión, con lo cual parece mostrar una gran desconfianza hacia su anfitrión. A mi parecer,

34. Aug. *Serm.* 322; Id. *Serm.* 323.2.

35. Victor Vitens. *Hist. persec.* 3.5.14.49. Sobre los milagros de Esteban en Occidente: Martín 1957-1958: 419-433.

36. Duval 1982: II, 625.

37. Aug. *Serm.* 318.1; Id. *Serm.* 317.1. Cf., igualmente: Genn. *De uir.* ill. 40; Marcell. (comes) *Chron.* a. 416.

38. Vilella 2000: 117, n. 274.

39. Compárese *De mirac. s. Steph.* I.1 con Auit. Brac. *Ep. ad Pulch. episc. Brac. de reliq. s. Steph.* 8. Cf. Aug. *Serm.* 318.1. Por otra parte, resultaría sorprendente que, en caso de que Orosio hubiera entregado una parte de las reliquias en África, no lo hubiera hecho en Hipona y sí en *Vzali*. Si Orosio no dejó porción alguna de las reliquias que portaba en África fue porque albergaba la esperanza de cumplir su cometido de llegar a Braga y, si finalmente las dejó en Menorca, fue porque vio frustrado este objetivo (Vilella 2000: 118, n. 274). Al depositarlos en Mahón, por lo menos, Orosio podría argumentar a quienes le criticaran que los restos de Esteban, a pesar de no hallarse en Braga, por lo menos se habían depositado en *Hispania*.

sus recelos podrían explicarse por tres motivos, fundamentalmente. En primer lugar, por conocer Orosio la postura tan crítica de Agustín hacia las reliquias en aquellos momentos (pues su pensamiento sobre este tema irá evolucionando con los años). En segundo lugar, porque se hallaba obligado por su promesa a Avito de llevar las reliquias hasta la *Gallaecia* ocupada por los suevos, mientras que en África no existía ninguna ocupación militar que requiriera de la protección del santo. Por último, no debe olvidarse tampoco que las reliquias no habían sido autenticadas por Juan de Jerusalén, un hecho que desvelaría, a ojos de Agustín, la manera fraudulenta con que habían sido obtenidas y podría ser causa de discusión entre ambos.

Vzali fue, pues, la primera ciudad africana en disponer de estas reliquias⁴⁰, seguramente, en el 417 o a inicios del 418, pues su llegada a la ciudad es recordada por la carta de Severo de Menorca, fechada el 2 de febrero del 418. Según registra el opúsculo *De miraculis sancti Stephani*⁴¹, en un primer momento, las reliquias fueron instaladas provisionalmente en la iglesia extra-urbana dedicada a Félix y Genadio⁴² para, a continuación, entrar triunfalmente en *Vzali* y ser depositadas sobre la *cathedra* de la iglesia episcopal. Posteriormente, fueron depositadas en un *martyrium* específicamente construido para ellas⁴³, siendo colocadas en el interior del pilar del altar⁴⁴. Así pues, sólo podían ser observadas a través de una apertura practicada en el mismo (*fenestella confessionis*)⁴⁵.

Nada más llegar a *Vzali*, comenzó a asentarse en África la fama taumátúrgica de Esteban como patrón “cívico”, un aspecto que resultó determinante para potenciar su culto en toda la región circundante⁴⁶. Así,

40. Aug. *De ciu. Dei* 22.8.

41. Obra de un autor anónimo redactada en torno al 425 por encargo del obispo Evodio de *Vzali* para difundir la fama de sus reliquias en el terreno de los milagros (Meyers 2006: 11-25 y 81-87).

42. Se indica que esta iglesia se hallaba *in suburbio ciuitatis* (*De mirac. s. Steph.* 1.2) y que en ella también tuvieron lugar diversos milagros (*De mirac. s. Steph.* 1.2; 1.4).

43. Sobre la *memoria* de Esteban: *De mirac. s. Steph.* 1.11-12; 2.2.2; 2.2.4-6; 2.2.9; 2.3; 2.4.1-2; 2.5.2. A notar que, en el libro segundo, no se habla de la *memoria*, sino de: *sacratarum reliquiarum locus* (*De mirac. s. Steph.* 2.2.2), *de limina gloriosissimi martyris* (*De mirac. s. Steph.* 2.2.2) y *de beati martyris limina* (*De mirac. s. Steph.* 2.5.2).

44. *De mirac. s. Steph.* 2.2.6.

45. *De mirac. s. Steph.* 1.12: *per fenestellam memoriae ad interiore loca sanctorum reliquiarum* [...].

46. Riggs 2010: 105-110.

ya en los primeros días, tuvo lugar la curación de la panadera Hilaria⁴⁷ de su ceguera, al haberse puesto ésta sobre los ojos el paño que cubría las reliquias⁴⁸. A éste siguieron pronto muchos otros milagros⁴⁹. De ahí que en honor de Esteban pronto se elevaran capillas en muchos otros lugares del norte de África. Algunas de ellas las tenemos atestiguadas por las fuentes, como es el caso de las de *Hippo Regius*⁵⁰, *Calama*, *Aquae Tibilitanae*, *Simitthu*, o las que se emplazaron en diversas propiedades privadas⁵¹ y en un monasterio femenino de *Carthago*⁵². Otras, las conocemos gracias a la arqueología, pues una serie de inscripciones revelan la veneración de Esteban en centros de *Byzacena* (Kairouan), en el O de la Proconsular (en torno a *Bulla Regia* y *Dougga*), en la *Numidia* central (Telergma) y en la *Mauretania Sitifensis* (en torno a Sétif)⁵³. A partir de todo ello, podemos intuir cómo el culto al protomártir se implantó, en primer lugar, en tres lugares del litoral norteafricano, a saber *Vzali*, *Carthago e Hippo Regius* y que, desde allí, y siguiendo las rutas de penetración hacia el interior, las reliquias de Esteban llegaron al resto de lugares donde se le veneraba.

47. PCBE I: 556, *Hilaria*.

48. *De mirac. s. Steph.* 1.3. El relato de esta curación parece un poco forzado, pues resulta bastante sospechoso que unas reliquias tan importantes como éstas no estuvieran vigiladas y que una invidente pudiera entrar en la iglesia y hallarlas sin ayuda de nadie.

49. Aug. *Serm.* 319.8: *libellum beneficiorum Dei per ipsum, quem lecturi hodie fuimus, in diem dominicum differamus*; Aug. *Serm.* 320-322; Id. *Serm.* 323.3; Id. *Serm.* 324.

50. En *Hippo Regius* también habría otra memoria dedicada al santo Teógenes: Aug. *Serm.* 273.7. Teógenes podría ser el obispo de esta ciudad que figura como signatario de las *Sententiae episcoporum* número LXXXVII de *haereticis baptizandis* (*Sent.* 14) y que quizás cabría considerar como uno de los mártires de la persecución de Valeriano.

51. Todos los emplazamientos mencionados se hallan indicados en: Aug. *De ciu. Dei* 22.8. Sobre el uso dado a las reliquias de Esteban en las diversas comunidades norteafricanas, especialmente en *Vzali*: Gauge 1998: 281-285.

52. Quoduult. *Liber de promiss. (dimid.)* 6.9. Según Liliane Ennabli, cabría situar la llegada de las reliquias de Esteban a *Carthago* entre 415/420 y 434 (Ennabli 1997: 38), sin embargo, esta cronología aún podría restringirse más si consideramos el silencio de Agustín sobre la existencia de reliquias de este santo en la metrópolis cartaginesa cuando relata los milagros obtenidos por mediación de éstas en el capítulo octavo del libro vigésimo segundo del *De ciuitate Dei* –redactado en el año 426.

53. Duval 1982: II, 628-632. Según esta investigadora, el culto de Esteban en *Bulla Regia* dataría del siglo V, mientras que las inscripciones de Telergma y Sétif podrían ser algo más tardías (finales s. V-VII).

En lo que se refiere a *Hippo Regius*, las reliquias llegaron a las manos de Agustín durante el invierno del 424-425⁵⁴. Para entonces, la veneración del protomártir estaba ya tan sólidamente establecida que la fe popular se había volcado en él. En el año 426, una serie de milagros en la capilla de Esteban dieron renombre a Hipona⁵⁵, un hecho que también sucedió en el resto de las *memoriae* norteafricanas a él dedicadas, siendo éste el principal atractivo para la ingente cantidad de peregrinos que convergían hacia África⁵⁶. En este sentido, resulta bastante revelador el testimonio aportado por Agustín sobre los diez hermanos que, afectados por una enfermedad provocada por la maldición de su madre, se repartieron por todo el Imperio a la búsqueda de un santuario en el que se produjera el milagro de su curación, entre ellos, la iglesia de Esteban en Hipona⁵⁷.

La excepcional propaganda que a Esteban reportaron sus milagrosas curaciones también tuvo repercusiones en el terreno económico en el seno de cada una de las comunidades cristianas. Y es que, en la intercesión de los santos que se solicitaba en estos centros martiriales, la creencia en el poder taumatúrgico de los restos del mártir acostumbraba a ser la principal preocupación de quienes buscaban su ayuda⁵⁸. Así, cuando una persona se sentía enferma o víctima de una posesión diabólica, pedía que fuera trasladada junto a la tumba del mártir del que esperaba conseguir alguna mejoría. Y, lógicamente, la relevancia pública de la curación obtenida sería proporcional a la gravedad de la enfermedad y de la posición social del personaje a sanar; a mayor peligro, mayor notoriedad pública y, también, mayor agradecimiento⁵⁹.

54. Aug. *De ciu. Dei* 22.8; Id. *Serm.* 317.1. La construcción de la capilla que las acogió, pagada por Eraclio, se hizo en el verano del año 425, estaba decorada con una composición poética inscrita en honor del santo y tenía el relicario protegido por un cancel: Aug. *Serm.* 318; Id. *Serm.* 319.8; Id. *Serm.* 356.7; Id. *De ciu. Dei* 22.8.22; Perler 1955: 299-343.

55. Aug. *Serm.* 320-324; Id. *De ciu. Dei* 22.8.22. No obstante, debe hacerse notar que, al menos durante una parte de su vida, Agustín se mostró reacio al culto de los mártires: Vooght 1939: 5-16; Boeft 1989: 115-124; Bavel 1995: 351-361.

56. Aug. *Serm.* 316.1. Cf. Victor Vitens. *Hist. persec.* 2.4.11, que relata una curación *pietate diuina*.

57. Aug. *Serm.* 322; Id. *Serm.* 324.

58. Sobre la actividad taumatúrgica desarrollada en estos centros martiriales: Rousselle 1990.

59. Recuérdese aquí el caso, por ejemplo, del obispo Pablo de Mérida quien, antes de acceder al episcopado, había ejercido como médico. Habiendo sido requerido por una relevante familia lusitana para sanar a uno de sus miembros y habiendo cumplido dicho objetivo, Pablo fue-

Si bien los testimonios al respecto son escasos, no puede dudarse de que las reliquias de Esteban también se usaron para canalizar hacia la Iglesia cristiana local las riquezas de los fieles locales y de los peregrinos que acudían, a veces desde muy lejos, buscando la tan ansiada curación. En algunos de los milagros que relata el *De miraculis sancti Stephani* se indica cómo los fieles, una vez curados, acudían a la iglesia del mártir para dar las gracias y notificar la sanación⁶⁰, de lo cual cabría inferir que, entre otros motivos para la visita, estaría el de dar a los clérigos una compensación económica en agradecimiento por la curación y, en muchos casos, en cumplimiento del voto formulado previamente. Nótese, por ejemplo, que, en el caso de la anteriormente mencionada Hilaria, el *De miraculis sancti Stephani* narra cómo, al día siguiente de la curación, esta mujer acudió a la iglesia para dar las gracias, esto es –aunque la fuente no lo mencione–, para compensar económicamente la curación⁶¹.

Por otra parte, en el caso africano, como en Mahón, las reliquias de Esteban también fueron instrumentalizadas para conseguir la conversión de miembros de otras confesiones religiosas⁶². En este caso, se trata de Poncio⁶³, senador cartaginés, padre de Megecia⁶⁴, sanada de su parálisis facial por el santo⁶⁵ gracias a la piedad de su madre, Vitula⁶⁶, la cual se desplazó desde *Carthago* hasta *Vzali*, seguramente, para hacer el voto⁶⁷. La curación de Megecia no sólo conllevará la conversión de su padre, sino también la de su marido y la de una de las criadas de la casa⁶⁸. Es éste el relato más largo y

premiado con una donación tan sustanciosa que convirtió a Mérida en una las sedes más ricas de *Hispania*: *Vit. patr. Emeret.* 4.2.

60. *De mirac. s. Steph.* 1.3-4; 1.12; 2.2.9.

61. *De mirac. s. Steph.* 1.3: *altera die mane ad ecclesiam sola, nullo alio comitante, sed proprio lumine deducente, perrexit, laudes Dei et amici Dei non abscondit.*

62. En el *De miraculis sancti Stephani* se alude a la carta del obispo Severo de Menorca, de lo cual, a nuestro entender, cabe colegir que, al poner de manifiesto cómo los judíos de la isla se habían convertido, se está indicando a los africanos la vía para conseguir conversiones similares en *Africa*. Con todo, Agustín se refiere en unos términos muy generales a las conversiones de los judíos al cristianismo y no especifica cuál fue la realidad africana a este tenor: *Aug. Serm.* 313B.

63. *PCBE I*: 886-887, *Pontius* 2. Sobre la dignidad de este personaje: *De mirac. s. Steph.* 2.2.4.

64. *PCBE I*: 743-744, *Megetia*.

65. *De mirac. s. Steph.* 2.2.1.

66. *PCBE I*: 1225-1226, *Vitula*.

67. *De mirac. s. Steph.* 2.2.2.

68. *De mirac. s. Steph.* 2.2.4; 2.2.7-8; *PCBE I*: 42-43, *Aduentius*.

completo del *De miraculis sancti Stephani*⁶⁹, y ello se debe, a nuestro parecer, no sólo a la magnitud de la curación, sino también a la notoriedad pública de los conversos, los cuales, seguramente, debieron realizar una donación a la iglesia proporcional a su categoría social y riqueza. Igualmente, Optato y Agustín nos explican otros casos de conversiones de paganos al catolicismo, aunque no se hace mención expresa del papel jugado por las reliquias en dichas conversiones⁷⁰.

4. CONCLUSIONES

El caso de Esteban, pues, nos parece un ejemplo modélico del rol asumido por el culto a las reliquias en la Antigüedad Tardía. Este tipo de veneración se extendió contando con el consentimiento de la jerarquía, casi sin oposición, pues contribuyó a afirmar el poder de los obispos y benefició de múltiples maneras a toda la comunidad⁷¹. Las voces discordantes fueron escasas, siendo la más conocida la del sacerdote hispano Vigilancio⁷². Por eso, en el s. V, prácticamente no existía ninguna iglesia que se preciara que no se consagrara sin sus reliquias⁷³, y de ahí que se dedicara mucha atención a la elección de la advocación bajo la que se ponía al santuario⁷⁴, pues de ello

69. *De mirac. s. Steph.* 2.2.

70. *Cf.*, por ejemplo, Opt. *C. Parm.* 3.11.6-7; Aug. *Serm.* 362.23.

71. Sobre la capitalización episcopal del culto a las reliquias: Castellanos 1996: 5-21.

72. Jerónimo rebate las ideas de Vigilancio en: Hieron. *C. Vigil.* 3; Id. *Ep.* 109.3. *Vide:* Massie 1980: 81-108; Castellanos, Del Pozo 1995-1996: 405-420; Brown 2012: 280-288.

73. Sin embargo, no era tarea fácil. Por ello, Paulino de Nola hace mención explícita del gran número de reliquias que había reunido para sus basílicas de *Nola* y *Fundis*: Paul. *Nol. Carm.* 27.403-439; Id. *Ep.* 32.10.17. Igualmente, no era extraño que se realizaran viajes a la búsqueda de reliquias, como el de Gaudencio, obispo de Brescia (Gaudent. *Tract.* 17), o el de Silvia, quien prometió a sus amistades volver de su peregrinaje con reliquias de los mártires orientales que encontrara durante su periplo (Paul. *Nol. Ep.* 31.1). Y es que la mayoría de las reliquias procedían de Oriente, como evidencia el catálogo de ellas que realiza Victricio de Rouen, el *De laude sanctorum*, pues Occidente era deficitario en ellas y la opción preferida fue la de “importar” reliquias de los lugares en los que las persecuciones habían resultado especialmente intensas, es decir, Oriente (Delehaye 1913: 55-57). Por otro lado, cuanto más lejana fuera la procedencia de la reliquia más difícil sería su autenticación y, por lo tanto, más fácil falsificarla.

74. Interesante resulta, en este sentido, el estudio de caso de la Tarraconensis Oriental (Sales 2012).

dependía, en buena medida, la suerte ulterior del edificio y, por extensión, también la de la comunidad⁷⁵.

Desde el primer momento, la llegada de estas reliquias tenía consecuencias muy beneficiosas desde el punto de vista social y, sobre todo, económico, para las comunidades que desde ese momento quedaban amparadas por este mediador celeste⁷⁶. Cuanto más milagroso resultara el santo patrono, mayor abundancia de bienes, que llegaban por medios muy diversos: peregrinaje⁷⁷, donaciones, dinero por el cumplimiento de un voto, herencias, etc.⁷⁸. Además, la comunidad veía ennoblecerse su tejido urbano mediante la construcción de nuevas basílicas⁷⁹, veía cómo su ciudad ganaba relevancia a nivel provincial e internacional e, incluso, podía constatar asimismo cómo los milagros del santo aceleraban el ritmo de conversiones entre los fieles de otras confesiones religiosas (principalmente, paganos, judíos y herejes).

75. Por ejemplo, el pequeño cementerio de Nola se convirtió en un solicitado lugar de sepultura tras la propaganda que Paulino, mediante trece *carmina*, realizó de las *uirtutes* del mártir Félix. Acerca del complejo religioso que Paulino construyó en Nola: Paul. Nol. *Carm.* 18; 27-28; 31.1; 32; Testini 1986: 214-217.

76. Una buena síntesis de los cambios que la ciudad tardoantigua sufrió como consecuencia de la aparición de los cultos martiriales puede hallarse en Díaz Martínez 2000: 151-166 y 188-193; Pietri 1982: 79-118, esp. 81-94.

77. *Vide* Hahn 1990: 85-96. Sin duda, los comerciantes de la comunidad debían enriquecerse mucho con los productos que el peregrino necesitaba para invocar la ayuda del santo, como, por ejemplo, el incienso, que tan imprescindible parece ser en este tipo de devoción: Quoduult. *Liber de promiss. (gloria sanct.)* 13.18.

78. Como en su día escribiera Nicole Herrmann-Mascard (1975: 271): “Quelle que soit l'époque, la satisfaction des besoins essentiels d'une population a toujours eu des conséquences économiques importantes”. En el epistolario de Jerónimo se documentan numerosos casos en que personajes privados dedican su fortuna a obras pías, a pesar de que Jerónimo lo considera a todas luces desaconsejable (Hieron. Ep. 58.7.1; 108.16.3). *Vide*, igualmente: Consolino 1989: 969-991; Catellani 1992: 47-72.

79. La *Formula Wisigothica* 9 recoge el modelo de una oblación realizada por el monarca a un mártir consistente en la construcción y dotación de una iglesia y un monasterio. *Cf.*, por ejemplo, *Année Épigraphique* 1967, 646; 1969-1970, 731; ILCV, 1100; 1829; 1842; 2071. Sin embargo, no sólo se veneraba el emplazamiento de la tumba del santo, sino que también se sacralizó cualquier otro lugar que pudiera ser puesto en relación con él. Con respecto a la tipología que estos santuarios podían presentar: Castillo 1997: 39-54; Ermini Pani 2000: 107-117, esp. 109. Sobre la tipología arquitectónica que presentan estos edificios: Février 1986: 1-9.

Y no debemos desdeñar tampoco el papel salvífico que los teólogos cristianos atribuyeron a las donaciones destinadas *piis causis* que se hacían en vida del donante, o las contenidas en las cláusulas testamentarias⁸⁰, pues, desde los tiempos de Constantino, la Iglesia estaba facultada para ser instituida como heredera de un testamento⁸¹. Y es que la Iglesia no sólo monopolizó su papel como intermediaria en la consecución de la vida eterna, sino que, incluso, los mecanismos por los que se accedía al *regnum caelorum* pasaban por cumplir ciertos deberes para con ella, algunos de los cuales presentaban un manifiesto carácter económico. Así pues, el evergetismo cristiano no era desinteresado. Los nuevos evergetas actuaban *pro remedio animae*, por lo que, no podían dejar de la lado a la Iglesia. Era ella y sólo ella quien podía garantizar la felicidad eterna, y es por este motivo que la Iglesia acabó imponiendo un verdadero “trust sagrado” en el campo de lo religioso.

De todo ello se beneficiaba, en última instancia, la institución eclesiástica. Además de la prestigiosa propaganda político-religiosa que le reportaba el hecho de capitalizar la capacidad mediadora de los mártires, la Iglesia consiguió presentar ante los fieles, como logros suyos, los beneficios derivados de los prodigios de los mártires. De esta manera, incitando este tipo de devoción, la jerarquía episcopal consolidó su rol social a través de ejercer un triple control –a nivel político, económico y social– que le resultó imprescindible para mantener y consolidar su poder durante los siglos venideros.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiquitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, nº 2013SGR362 (dirección web: <http://www.ub.es/grat/grato1.htm>) y del *Institut de Recerques en Cultura Medieval (IRCV)* (dirección web: <http://www.ircvm.ub.edu>), y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación HAR2013-42584-P, subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad. ORCID ID 0000-0002-3146-5113.

80. Estas donaciones eran fuente constante de preocupaciones para los administradores del patrimonio eclesiástico. Por ejemplo, Agustín decía que los legados testamentarios causaban menos problemas que las donaciones *inter vivos*, frente a las cuales sería mucho más prudente renunciar antes que exigir la ejecución de las mismas (Possid. *Vita Aug.* 23.2 y 24.8).

81. *CTb.* 16.2.4 (321).

BIBLIOGRAFIA

- AMENGUAL I BATLE 1991-1992: AMENGUAL I BATLE, J. *Els orígens del cristianisme a les Balears*, vol. I, Palma de Mallorca 1991.
- 2008: AMENGUAL I BATLE, J. *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Severus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada 2008.
- BAVEL 1995: VAN BAVEL, T. J. «The cult of the martyrs in st. Augustine: theology versus popular religion?». En: LAMBERIGTS, M., VAN DEUN, P. (eds.), *Martyrium in multidisciplinary perspectives*, Leuven 1995, 351-361.
- BITTON-ASHKELONY 2005: BITTON-ASHKELONY, B. *Encountering the sacred: the debate on christian pilgrimage in late antiquity*, Berkeley 2005.
- BOEFT 1989: DEN BOEFT, J. «“Martyres sunt, sed homines fuerunt”. Augustine on martyrdom». En: BASTIAENSEN, A. A. R., HILHORST, A., KNEEPKENS, C.H. (eds.), «*Fructus centesimus*». *Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge – Dordrecht 1989, 115-124.
- BRADBURY 1996: BRADBURY, S. (ed.), *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the jews*, Oxford 1996.
- BROWN 2012: BROWN, P. *Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of christianity in the west (350-550 AD)*, Princeton – Oxford 2012.
- CANETTI 2014: CANETTI, L. «Christian gift and gift exchange from late antiquity to the early middle ages». En: *Gift giving and the ‘embedded’ economy in the ancient world*, Heidelberg 2014, 337-351.
- CASTELLANOS 1996: CASTELLANOS, S. «Las reliquias de los santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en *Hispania* (ss. V-VII)». *Polis* 8, 1996, 5-21.
- 2000: CASTELLANOS, S. «Los lugares sagrados urbanos en las transformaciones del Occidente tardoantiguo». *Iberia* 3, 2000, 129-149 y 182-187.
- 2003: CASTELLANOS, S. «“¿Nemo martyrem distrahat?”. Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C.». En: GARCÍA MORENO, L. A., GIL, E., RASCÓN, S., VALLEJO, M. (eds.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro internacional “Hispania en la Antigüedad Tardía”*, Alcalá de Henares 2003, 141-146.
- CASTELLANOS, DEL POZO 1995-1996: CASTELLANOS, S., DEL POZO, T. «Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo». *SHHA* 13-14, 1995-1996, 405-420.
- CASTILLO 1997: CASTILLO MALDONADO, P. «Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica». *Florilib* 8, 1997, 39-54.
- CATELLANI 1992: CATELLANI, C. «Il buon uso delle ricchezze nell’epistolario di san Gerolamo». *CrSt* 13, 1992, 47-72.

- CONSOLINO 1989: CONSOLINO, F. E. «Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità». *StudStor* 30, 1989, 969-991.
- DELEHAYE 1913: DELEHAYE, H. *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1913.
- DÍAZ MARTÍNEZ 2011: *El reino suevo (411-585)*, Madrid 2011.
- 2000: DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. «El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua». *Iberia* 3, 2000, 151-166 y 188-193.
- DUVAL 1982: DUVAL, Y. «*Loca sanctorum Africae*». *Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle, vol. II*, París 1982.
- EGMOND 2013: VAN EGMOND, P. J. «Pelagius and the Origenist controversy in Palestine». *Studia Patristica*, LXX, Leuven 2013, p. 631-647.
- ELSNER 2005: ELSNER, J. «Piety and passion: contest and consensus in the audiences for early christian pilgrimage». En: ELSNER, J., RUTHERFORD, I. (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and early christian antiquity: seeing the gods*, Oxford 2005, 411-434.
- ENNABLI 1997: ENNABLI, L. *Carthage: une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle*, París 1997.
- ERMINI PANI 2000: ERMINI PANI, L. «Il cristianesimo nell'antichità e nell'altomedioevo occidentale». En: VAUCHEZ, A. (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000, 107-117.
- EVANS 2010: EVANS, R. F. *Pelagius: inquiries and reappraisals*, Eugene 2010.
- FABBRINI 1979: FABBRINI, F. *Paolo Orosio, uno storico*. Roma 1979.
- FÉVRIER 1986: FÉVRIER, P.-A. «Baptistères, martyrs et reliques». En: FELD, O., PESCHLOW, U. (eds.), *Studien zur spätantiken und byzantinische Kunst, F. W. Deichmann gewidmet*, vol. II, Bonn 1986, 1-9.
- FIOCCHI NICOLAI 1995: FIOCCHI NICOLAI, V. «“Itinera ad sanctos”. Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano». En: *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, vol. II, Münster 1995, 763-775.
- GAUGE 1998: GAUGE, V. «Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne». *AnTard* 6, 1998, 265-286.
- GONZÁLEZ SALINERO 1998: GONZÁLEZ SALINERO, R. «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*». *Gerión* 16, 1998, 437-450.
- GUIDOBALDI 1995: GUIDOBALDI, F. «Transformations urbaines, sociales et religieuses à Rome au IV^e siècle». En: *Aspects of the fourth century A.D. Proceedings of the Symposium “Power and possession: state, society and church in the fourth century A.D.”*, Leiden 1995, 53-65.
- HAHN 1990: HAHN, C. «“Loca sancta” souvenirs: sealing the pilgrim's experience». En: OUSTERHOUT, R. (ed.), *The blessing of pilgrimage*, Chicago 1990, 85-96.
- HEIM 1985: HEIM, F. «L'expérience mystique des pèlerins en Terre Sainte aux alentours de 400». *Ktèma* 10, 1985, 193-208.

- HERRMANN-MASCARD 1975: HERRMANN-MASCARD, N. *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.
- HOLUM 1982: HOLUM, K. G. *Theodosian empresses: women and imperial dominion in late antiquity*. Berkeley 1982.
- HUNT 1981: HUNT, E. D. «The traffic in relics: some late Roman evidence». En: HACKEL, S. (ed.), *The Byzantine saint*, Londres 1981, 171-180.
- 1982: HUNT, E. D. *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire (AD 312-460)*, Oxford 1982.
- ILCV: DIEHL 1925-1931: DIEHL, E. *Inscriptiones Latinae Christianae ueteres*, Berlín 1925-1931, 4 vols.
- MARTIN 1957-1958: MARTIN, J. «Die Reuelatio s. Stephani und Verwandtes». *Hf* 77, 1957-1958, 419-433.
- MARTÍNEZ CAVERO 2002: MARTÍNEZ CAVERO, P. *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia 2002.
- MARTÍNEZ CAVERO, BELTRÁN 2006: MARTÍNEZ CAVERO, P., BELTRÁN CORBALÁN, D. «La desaparición de Orosio en Menorca». En: CONDE GUERRI, E., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., EGEA VIVANCOS, A. (eds.), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco «in maturitate aetatis ad prudentiam»* (Antigüedad y Cristianismo, 23), Murcia 2006, 591-600.
- MASSIE 1980: MASSIE, M. «Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondaments et la signification du conflit». *BLE* 81, 1980, 81-108.
- MEYERS 2006: MEYERS, J. (éd.), *Les miracles de saint Étienne: recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*. Turnhout 2006.
- PIETRI 1976: PIETRI, C. «Roma christiana». *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, vol. I, Roma 1976.
- 1982: PIETRI, C., PIETRI, L. «Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité». En: CHÉLINI, J., BRANTHOMME, H. (eds.), *Les chemins de Dieu: histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982, 79-118.
- PCBE I: MANDOUZE 1982: MANDOUZE, A. (ed.), *Prosopographie chrétienne du Bas Empire, I: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982.
- PERLER 1955: PERLER, O. «L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin». *REAug* 1, 1955, 299-343.
- PILCH 2008: PILCH, J. J. *Stephen, Paul and the hellenist Israelites*, Collegeville 2008.
- PLRE I: JONES, MARTINDALE, MORRIS 1971: JONES, A. H., MARTINDALE, J. R., MORRIS, J. (eds.), *The Prosopography of the Later Roman Empire, I: A.D. 260-395*, Cambridge 1971.
- RIGGS 2010: RIGGS, D. L. «Apologetic performance and saint Stephen as civic patron in late Roman Africa». En: *Studia Patristica*, XLIV, Leuven 2010, 105-110.
- ROUSSELLE 1990: ROUSSELLE, A. *Croire et guérir: la foi en Gaule dans l'antiquité tardive*, Paris 1990.

- SALAMITO 2005: SALAMITO, J.-M. *Les virtuoses et la multitude: aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005.
- SALES 2012: SALES CARBONELL, J. *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la antigüedad tardía: topografía, arqueología e historia*, Barcelona 2012.
- SHALEV-HURVITZ 2015: SHALEV-HURVITZ, V. *Holy sites encircled: the early Byzantine concentric churches of Jerusalem*, Oxford 2015.
- SHAW 2011: SHAW, B. D. *Sacred violence: African christians and sectarian hatred in the age of Augustine*, Cambridge 2011.
- TESTINI 1986: TESTINI, P. «Paolino e le costruzioni di Cimitile (Nola): basiliche o tombe privilegiate?». En: DUVAL, Y., PICARD, J.-CH. (eds.), *L'inhumation privilégiée du IV au VIII siècle en Occident*, París 1986, 213-219.
- TORRES 1985: TORRES RODRÍGUEZ, C. *Paulo Orosio: su vida y sus obras*. La Coruña, 1985.
- VERA 1975: VERA, D. «I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384». *Athenaeum* 54, 1975, 267-301.
- VILELLA 2000: VILELLA, J. «Biografía crítica de Orosio». *JbAC* 43, 2000, 94-121.
- VILLEGAS 2010: VILLEGAS, R. «El rescripto antipelagiano de Honorio (*Collectio Quesnelliana* 14): nota sobre las relaciones Iglesia-Estado bajo la dinastía teodosiana». En: SUÁREZ, E., PÉREZ, E. (ed.), «*Lex sacra*»: religión y derecho a lo largo de la Historia. *Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Valladolid 2010, 107-116.
- VOOGHT 1939: DE VOOGHT, J. «Les miracles dans la vie de saint Augustin». *RecTh* 11, 1939, 5-16.

