

## LA IDENTIDAD CIVIL: CRISIS Y SUPERACIÓN CARTAGO Y UZALIS EJEMPLOS EN EL IMPERIO TARDORROMANO

MARÍA EUGENIA PARETI DE CANESSA\*

### I- PLANTEO DE LA CUESTIÓN

La regionalización de los estudios históricos, a través de la microhistoria, confirma día a día que las mutaciones religiosas, socioeconómicas y políticas que tuvieron lugar en la Antigüedad Tardía deben considerarse sobre el trasfondo de una sociedad rica y sorprendentemente flexible que había alcanzado el equilibrio y conseguido una estructura notablemente diferente a la del período clásico. Lo decisivo de estas nuevas formas es que adquirieron perfiles específicos al tiempo que se vieron sometidas a una dinámica y evolución propias. Esto es válido fundamentalmente para las aristocracias que surgieron después de la crisis del siglo III, y también como consecuencia de la fiscalidad establecida por Dioclesiano. Sin embargo no significó la desaparición de las ciudades y menos aún, la eliminación de las élites tradicionales sino que estas últimas modificaron su estructura. Esto supuso una profunda transformación. Transformación que abordada sólo desde la perspectiva social no deja de sobrecoger por el alcance que tuvo ya que en estos "felices años del Imperio" se sembraron los gérmenes de su posterior disolución<sup>1</sup>.

No obstante, en este mundo en transformación, la reestructuración, enfocada desde su dimensión social, *dislocó*, antes que al Imperio de Occidente, al ciudadano y específicamente al ciudadano cristiano. Esta dislocación, que es preciso aplicarla a la mentalidad y a los sentimientos del ciudadano común, le provocó un estado de inseguridad que se tradujo en una crisis en su identidad civil, debida a la pérdida de sus referentes tradicionales. Esta crisis no se encuentra explícita, sino que se la percibe por la presencia de una búsqueda por parte de los ciudadanos cristianos de una nueva oferta, de una nueva propuesta que les devolviera el sentimiento de arraigo y pertenencia.

---

\* Universidad Nacional de Cuyo.

<sup>1</sup> BROWN P. *El mundo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Taurus, 1989, p. 43.

cia a su *civitas*.

La problemática planteada, si bien puede generalizarse para gran parte del s. IV en el Occidente romano, se analiza puntualmente en el norte de África en las ciudades de Cartago y Uzalis durante el último tercio del s. IV y los primeros decenios del s. V, antes de la invasión vándala.

A partir de la vía abierta por Chastagnol es un hecho comprobado y aceptado por los especialistas la continuidad de la vida urbana en el norte de África durante este período y así lo atestiguan las inscripciones epigráficas y restos arqueológicos -incluidos los marinos- recientemente descubiertos. Sobre estos aspectos hemos hablado en trabajos anteriores demostrando la vitalidad y pujanza de la vida municipal en Cartago y su antigua *pértica*<sup>2</sup>. Entonces... ¿Porqué la crisis de identidad civil?

## II- CAUSAS DE LA PROBLEMÁTICA

Para poder determinar las causas de la cuestión planteada es preciso analizar algunos aspectos de la sociedad tardoimperial como lo son su nueva estructura, los cambios de fines del s. IV y las relaciones sociales.

### 1- UNA NUEVA ESTRUCTURA SOCIAL

La nueva estructura de la sociedad tardorromana tiene sus raíces en la crisis del siglo III, cuando el Imperio estuvo a punto de perder su unidad, pero fue salvado gracias a una revolución militar. Los soldados y oficiales de las provincias danubianas que la llevaron a cabo, tan salvajes a los ojos de los aristócratas mediterráneos, se transformaron en los héroes del renacimiento imperial y arrebataron a la aristocracia tradicional no sólo el control militar del Imperio, sino también el político. Surgió así una aristocracia de las armas constituida por familias de cuyas filas salieron los emperadores del s. IV. Estas familias se hallaban unidas entre sí por la profesión militar y por alianzas matrimoniales entre ellas; también llegaron a unirse con príncipes germánicos y hasta con la aristocracia de servicio, pero jamás con la tradicional aristocracia senatorial.

---

<sup>2</sup> PARETI DE CANESSA, M. E. "Política imperial y autonomía municipal en el Occidente romano a través del *curator rei publicae*. Un testimonio del s. IV en el África del Norte". REVISTA HISTORIA UNIVERSAL N° 7. Fac. Fil. y Letras, UNCuyo, Mendoza, 1993; id. "Continuidad de la vida urbana en el Occidente tardorromano, El Odeón de Cartago en testimonio del s. IV". XIII Simposio de Estudios Clásicos. La Plata, 1994.

Estos emperadores para subvenir a sus necesidades reforzaron la burocracia a partir de las reformas de Diocleciano Pero es recién con la creación del Senado de Constantinopla, que Constantino otorgó el clarísimo con extremada liberalidad, cuando se formó la aristocracia de servicio. Dotada de numerosos privilegios, dueña del aparato burocrático, sus miembros llegaron a insertarse en la clase gobernante y a amasar grandes fortunas en poco tiempo. Esta nueva clase superior constituía un elemento nuevo, extraído de capas muy alejadas de las tradicionales aristocracias de nacimiento. Sin embargo no hay que exagerar la oposición entre ellas. La tendencia de aquélla era aproximarse a esta última por la asimilación de la cultura clásica que se convirtió en el elemento integrador. Pronto y debido a sus posesiones fundiarias sus miembros se convirtieron en nobles locales al igual que la aristocracia senatorial.

Es preciso destacar que en esta época el Occidente romano estuvo signado por un hecho incuestionable: la sociedad y cultura se hallaban dominadas por la aristocracia senatorial que continuaba aumentando sus enormes haciendas y la riqueza de estos terratenientes llegó a ser -como promedio- cinco veces mayor que la de los senadores del s. I. Asimismo es preciso resaltar que los grandes senadores del s. IV también provenían, en gran medida, de las transformaciones sufridas por el viejo *ordo* durante la crisis del s. III y aunque orgullosos de su linaje, pocas familias poseían un brillante pasado anterior a la crisis. Durante la misma fueron numerosos los ricos provinciales que accedieron al Senado de Roma, que en el siglo siguiente, vaciado de poder político, se convirtió poco menos que en un registro de notables provinciales. No obstante sus diversos orígenes provinciales, estos senadores conservaron la conciencia de "clase", unidos por las tradiciones y costumbres del viejo *ordo*. La cacería y los viajes de inspección y recreo por sus vastos dominios eran actividades fundamentales y dividían su tiempo entre la ciudad y sus lujosas *villae* en el campo.

Si bien este *recessus* tenía su razón de ser en las reformas de Galieno y Diocleciano, lo cierto es que a lo largo del s. IV, ante la imposibilidad de conseguir puestos de poder en provincias, mediante la influencia en la corte, hizo que las apetencias de poder y dominación de la aristocracia senatorial de Occidente, forzosamente, se contrajesen a horizontes locales convirtiéndose en una aristocracia de ámbito local, con una marcada tendencia a residir en los núcleos urbanos más importantes<sup>3</sup>.

## 2- CAMBIOS DEL FINAL DEL S. IV.

---

<sup>3</sup> Cf. BROWN, P. Ob. cit., pp. 32-53 ; GARCÍA MORENO, L. *La Antigüedad clásica*. T. II\*\*. Pamplona: EUNSA, 1984, pp. 239-240 ; 440-444.

Dentro de este contexto general se impone precisar los cambios producidos en los últimos decenios del s. IV por considerar que los mismos dan a estos decenios una fisonomía propia, distinta del resto del siglo. Uno de ellos fue la rápida difusión del Cristianismo que, como fenómeno social, podría explicarse como consecuencia de la rápida conversión al Cristianismo de los grupos dirigentes del Imperio en Occidente, con la nueva dinastía Valentiniana- Teodosiana.

Esto se habría producido cuando miembros de las aristocracias senatoriales provinciales de segunda fila, comenzaron a ver en el episcopado una nueva vía por donde seguir desarrollando sus relaciones de poder y dominio socioeconómico sobre sus comunidades locales y provinciales<sup>4</sup>. La entrada de tales aristocracias en la jerarquía episcopal pareció la única salida digna y auténticamente salvaguardadora de su posición de predominio a nivel de su comunidad y de su propia identidad cultural, máxime si se considera que el patrimonio eclesiástico en Occidente no había dejado de crecer desde los tiempos de Constantino.

Estos nobles locales, propietarios de las nuevas *villae* (que la arqueología va poniendo al descubierto) contaba ya con amplias redes de dependencia y solidaridades verticales en sus comunidades. No obstante en estos últimos decenios del s. IV éstas se ampliaron notablemente al punto que consiguieron la conversión masiva de sus comunidades, a la nueva fe de sus “señores tradicionales” y posteriormente defendieron contra todo poder extraño la ortodoxia de sus líderes de siempre, convertidos ahora en sus pastores espirituales<sup>5</sup>.

Este carácter señorial de los comienzos del Cristianismo explicaría la proliferación de los episcopados y la labilidad de las sedes de los mismos. En efecto cada miembro prominente de la nobleza local pretendería constituir un obispado sobre la base de la iglesia construida en la localidad-villorio desde la que ejercía un predominio social y económico sobre la comarca. En otras ocasiones la erección de basílicas y una mayor profundidad de la cristianización del territorio diocesano dio lugar a la constitución de nuevas sedes episcopales, lo que no dejó de traer nuevos conflictos entre la jerarquía episcopal de la región. En otros casos, las nuevas diócesis sirvieron para

---

<sup>4</sup> Cf. VAN DAM, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley: 1985 pp. 115 ss.; GARCÍA MORENO, L.; en CANDAU, J.M. ET ALII, *La Conversión de Roma. Elites e Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo*, Cristianismo y Paganismo. Madrid: Ed. Clásicas, p. 231.

<sup>5</sup> GARCÍA MORENO, L., “Iglesia y cristianización en Portugal en la Antigüedad”. En: *Actas del Congreso Internacional de Historia Missionaçao Portuguesa e Encontro de Culturas*, Vol. I Braga, 1993, p.p.238 ; VAN DAM, R. Ob. cit., p. 177 ss.

fortalecer los deseos de poder y liderazgo de una poderosa familia local contra el predominio de otra asentada en un núcleo urbano más o menos vecino y que desde la jurisdicción episcopal pretendía extender su poder a toda la región convirtiendo a la ciudad-sede en núcleo privilegiado y ordenador más amplio, superando así los límites de los antiguos territorios municipales romanos<sup>6</sup>.

Sumado a estas nuevas situaciones hay que poner de relieve de manera muy especial lo demostrado por J. Durliat. Este brillante investigador ha señalado para el África de fin del s. IV y comienzos del s. V, como elemento de cambio, la restricción de las tradicionales oligarquías municipales al minoritario grupo de los *principales* en el seno de la Curia y la creciente importancia de las finanzas eclesiásticas<sup>7</sup>. Estas últimas habrían sido consideradas también como municipales, pues sus propiedades funcionaban como públicas. Lo cual explicaría la superior vigilancia imperial y las entregas por el poder central de beneficios sobre la propiedad eclesiástica a otras personas. De tal forma que la normal evolución -posterior al período aquí tratado- habría sido primero la consideración del obispo como *principalis*, sin duda el más importante, y después ya en tiempos de Justiniano, su instauración como poder civil supremo en la ciudad<sup>8</sup>.

### 3- LAS RELACIONES SOCIALES

Dentro de esta nueva estructura de la sociedad tardo imperial consideramos que lo decisivo fue que las relaciones sociales también se modificaran estructuralmente. Surgieron extensas e intensas redes de relaciones entre las aristocracias basadas en la *amicitia* y la *unanimitas* y dieron lugar a complejos sistemas de patronazgos, de alianzas y de dones que ligaban al laico con las élites clericales. Si bien esto es de una importancia fundamental, no lo es menos aceptar la jerarquización de los curiales y no su desaparición porque lleva a prestar una especial atención a las élites políticas y a los agrupamientos dirigentes no tanto en sus relaciones horizontales cuanto en su dialéctica entre sí y con respecto a las masas agrupadas verticalmente por aquéllas.

---

<sup>6</sup> Cf. GARCÍA MORENO, L. Ob. cit., pp. 231-237.

<sup>7</sup> DURLIAT, J. "Les finances municipales africaines de Constantin aux Aghlabides". BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE DU C.T.H.S. (=Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord, Iie Colloque International). Fasc 19 B. Paris, 1985, p.p. 377-386.

<sup>8</sup> Cf. GARCÍA MORENO, L. "Dos capítulos sobre administración y fiscalidad del Reino de Toledo". En: *De la Antigüedad al Medioevo (s. III-VIII)*. Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, 1993, p.p. 306-307.

Este verticalismo -propugnado por P. Brown hace más de un cuarto de siglo y seguido en la actualidad por L. García Moreno- creó lazos de dependencia que se extendían más allá de los límites de la *civitas*, pero a su vez no siempre englobaban a todos los ciudadanos bajo la protección de un mismo señor<sup>9</sup>. Esta superación del espacio urbano en la situación clientelar por una parte y por otra, el abandono de sectores de ciudadanos de una misma *civitas* fue -creemos- el factor determinante que provocó en el ciudadano cristiano el sentimiento de la pérdida de su identidad civil.

En efecto, este verticalismo fragmentó a la sociedad. En el plano civil y profano el ciudadano no encontraba protección ni seguridad. Para él su horizonte, su único horizonte y la única estructura imaginable, era la *civitas*; su realidad, la que lo circundaba, inmediata, visible, palpable. La protección del patrono y su evergetismo unida al culto de las divinidades y héroes de la *civitas* habían logrado que el ciudadano adquiriese una identidad, si bien colectiva, no por ello menos eficaz a la hora de darle seguridad y arraigo como *cives* de "su" ciudad.

Desde el siglo III la permanente necesidad de una presencia protectora había sido cubierta en gran parte por el obispo. Frecuentemente éste se había encargado de ser el *defensor civitatis* del lugar, sobre todo como patrón de los pobres y protector de influyentes mujeres. Así el obispo alcanzó preeminencia en la urbe del s. IV y surgió como un nuevo tipo de figura pública dominante dentro de las comunidades cristianas que habían crecido, a la vez que la urbe antigua, mediante sus ceremonias públicas creando una nueva noción de espacio público<sup>10</sup>.

Por otra parte durante el siglo IV, hasta sus finales, los emperadores, de Diocleciano a Teodosio, habían tomado conciencia de la necesidad de la presencia imperial. A través del lenguaje de autoridad propio de la época, habían hecho posible la omnipresencia imperial. Los oradores oficiales, con la difusión de la imagen de los distintos emperadores a través de sus discursos y del ceremonial imperial, habían logrado que la "divina presencia" llegase a todos los rincones del Imperio. Es cierto que a fines del s. IV también estaban los *patroni*. Eran los potentes que no faltaban al mantenimiento de sus propios "clientes", pero el resto de los ciudadanos quedaba abandonado a merced de los agentes del fisco, representantes en no pocos casos de la opresión y de la corrupción, o de la *praepotentia* de aquellos u otros *patroni*, representantes también, en

---

<sup>9</sup> DEDIEU, S.P.- MONTOKIAS, Z. *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde iberique à la fin de l'Ancien Régime*. Bajo la dirección de Castellano, S.L. y Dedieu, I.P. París: CNRS EDI-TIONS, 1998, p.p. 10-11.

<sup>10</sup> BROWN, P. *Historia de la vida privada*, T. 1. Buenos Aires: Taurus, 1990, p. 274.

no pocos casos, del terror.

Pero a comienzos del s. V la situación había cambiado: ni el lejano emperador cubría el debido cuidado del *populus*, al menos desde el punto de vista del ciudadano en estado de necesidad -ni siquiera con el intento del *defensor plebis*-, ni era ya esa sacral presencia que brindaba al ciudadano seguridad y beneficios. El obispo tampoco era ya su patrono espiritual (o solo extraordinariamente) porque le faltaba una posición definida en la jerarquía profana, al menos como *defensor plebis* y también le faltaba una posición definida en la jerarquía de la *Civitas Dei*, porque el obispo era un hombre y como tal vivía y pecaba<sup>11</sup>. Es decir que el obispo había dejado de ser el patrono espiritual, pero paradójicamente su figura y su función fueron ganando en importancia y prestigio. Desde fines del siglo IV y comienzos del s. V -además del proceso ya explicado- se produjeron dos hechos que contribuyeron a acentuar su prestigio y poder. Por una parte el surgimiento de dos generaciones de grandes e influyentes figuras de obispos como Ambrosio en Milán, Agustín en Hipona, el Papa León en Roma, Crisóstomo en Constantinopla, Teófilo en Alejandría. Por otra parte, tras las invasiones y la crisis que alcanzó a las ciudades mediterráneas, el obispo cristiano aparece provisto de su propia definición "no cívica" de la comunidad, libre para actuar como único representante viable de la vida urbana de las costas del Mediterráneo<sup>12</sup>. De este modo y a partir de esta época, el episcopado se fue convirtiendo, en Occidente, en el principal poder político -además de religioso- de las ciudades.

En síntesis, el ciudadano, privado de los cultos paganos y privado también de solidaridad profana y civil por una parte y por otra, "dislocado" por el verticalismo social y la pérdida de sus últimos referentes se enfrentó a una situación de crisis. Esta crisis de identidad golpeó tanto al ciudadano ordinario como a las ciudades y a la nobleza municipal, provocándoles una profunda inseguridad en lo que concierne a la identidad civil y profana. Esta necesidad mental de identidad es lo que llevó al ciudadano cristiano, y también a no pocas ciudades, a la búsqueda de una oferta nueva, una propuesta firme, inquebrantable, en suma lo que se estaba requiriendo era un santo.

### III- BÚSQUEDA: EL CULTO A LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS

Para examinar el proceso que llevó a encontrar ese nuevo referente es preciso

---

<sup>11</sup> Cf. GÜNTHER, L.M. "Identità civile e patronato spirituale: cittadini nell' Africa tardoimperiale". En: *L' Africa Romana*, X (1993), Sassari, 1994, p.773.

<sup>12</sup> BROWN, P. *Historia de la vida...*, p. 274.

detenerse, aunque brevemente, en la importancia que tuvo en las ciudades tardoimperiales el culto a las reliquias, sobre todo a las de los santos mártires. Como se comprenderá tan vasto fenómeno es imposible abordarlo en toda su amplitud cronológica, geográfica y casuística. Su complejidad se acrecienta al considerar los distintos contextos socio-políticos en los que esta práctica se dio. En efecto, la acción salutífera de las reliquias, a través de su culto, se presentó contra bárbaros y herejes para defender la ortodoxia y también en comunidades paganas rurales para extender la fe<sup>13</sup>.

El fin del s. IV vio la formación de una nueva élite cristiana de obispos y de nobles peregrinos que se sintieron comprometidos cada vez más con el nuevo imperio cristiano. Se encontraron en una posición excepcionalmente fuerte para impulsar, animar el descubrimiento y efectuar el traslado de las reliquias. Su enorme prestigio social y sus viajes hicieron posible que se apropiasen de fragmentos de objetos sagrados y de imprimirles el sello de autenticidad. El culto a los santos hizo totalmente inteligible la posición social de estas figuras, miembros de una clase que debía su cohesión a los lazos tenaces de la amistad y encontraron ventajas en el intercambio de préstamos visibles de su *unanimitas*<sup>14</sup>. Para completar la caracterización de esta nobleza occidental de los *Theodosiana tempora* habría que añadir al desarrollo del culto a los mártires, "la aparición de movimientos ascéticos, a veces extremistas, unidos frecuentemente con una retirada del 'mundo', con una enloquecida actividad caritativa y la peregrinación a los Santos Lugares. Se dio también una simbiosis cada vez mayor entre las jerarquías eclesiásticas y laicas y la subsiguiente voluntad de acabar con los reductos rurales del paganismo"<sup>15</sup>.

Este inusitado desarrollo del culto a las reliquias llevó a que en las grandes *villae* de estos nobles teodosianos, recién convertidos al cristianismo, se edificasen pequeñas basílicas y sobre todo *martyria* que sirvieron para un doble fin: enterramiento de sus dueños y lugar de celebración de determinados cultos, que a su vez sirvieron para crear nuevos lazos de dependencia a nivel ideológico entre el gran propietario, patrono y

---

<sup>13</sup> Sobre el tema existe abundantísima bibliografía. Cf. entre otros: BROWN, P. *Le culte de Saints. Son essor et la fontion dans la chrétienté latina*. Traduit per Aline Rousselle. Paris: Ed. du Cerf, 1984 ; y los comentarios a esta obra de J. FONTAINE, *Le culte de saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, AB, 100, 1982, pp. 17-41 y CH PIETRI, *Les origines du culte des martyrs* RAC, 60, 1984 pp. 293-319; Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, Roma, 1982, con bibliografía clasificada que incluye las grandes obras generales.

<sup>14</sup> Cf. BROWN, P. *Le culte de Saints...* pp. 122 ss.

<sup>15</sup> GARCÍA MORENO, L. *Iglesia y cristianización...*, pp. 243; *España y el Imperio en época teodosiana*, pp. 57 ss.

fundador de la capilla y sus lugareños<sup>16</sup>. En relación con estos dos aspectos se poseen datos muy concretos: no sólo la prosopografía sino también los estudios recientes sobre los contextos sociales y políticos del traslado de las reliquias han revelado las relaciones y los motivos que tuvieron estos nobles<sup>17</sup>. Por otra parte la Arqueología muestra la progresiva aparición de tales estructuras arquitectónicas en las grandes *villae*.

Estas prácticas dieron lugar a un conflicto puesto que estas formas de piedad familiar conducían a una “privatización” de la práctica religiosa. Surgió así una tensión entre lo privado y lo colectivo y estuvo causada fundamentalmente por el choque entre dos grupos con igual pretensión. Por un lado esta nueva élite de ricos laicos cristianos -hombres y mujeres- y por otro, una élite episcopal, también nueva, surgida frecuentemente de la misma clase, ambas querían ser cada una, exclusivamente, los *patroni* de las comunidades cristianas establecidas y convertidas ya en oficiales. El conflicto fue sobre todo, un conflicto entre sistemas rivales de patronazgo. Se dio otro tipo de iniciativa tomadas por ciertos obispos para patrocinar el culto a los santos, pero también es evidente que se trató de situaciones diferentes, como por ejemplo lo actuado por San Ambrosio en Milán<sup>18</sup>.

Hasta acá hemos expuesto las causas que provocaron la crisis de identidad y señalado el camino seguido para superarla. Ahora es preciso destacar que el culto a los santos y la poderosa acción de éstos a través de sus restos -completos o parciales- u objetos que hubiesen estado en contacto con ellos, estaba en función de las necesidades individuales y colectivas de las comunidades o individuos y dieron lugar a un amplio y valioso espectro de situaciones y actitudes<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Id., L., *Iglesia y cristianización...*, pp. 244.

<sup>17</sup> HUNT, E.D. “Saint, Silvia of Aquitaine : The role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West”. *JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES*, Nº 23, 1972, p.p. 357- 373; *The traffic of relics: Some late Roman evidence; Holy Pilgrimage in the later Roman Empire*, A.D. 312-460, Oxford, 1983; HOLM, K.G. ET VIKAN, G. “The trier Ivony, Adventus Ceremonial and the relics of Saint Stephen”, *DUMBARTON OAKS PAPERS*, 33, 1979, pp. 113-133.

<sup>18</sup> Cf. BROWN, P., *Le culte...* pp. 46-53.

<sup>19</sup> Así, por ejemplo, Y Duval expresa: “Je crois aussi que les cadeaux de reliques , qui existent à partir des découvertes ambrossiennes et à partir de l’invention du corps de Saint Étienne, ne doivent pas entrer dans une démarche de type politique, dans une analyse de type politique. C’est un commerce d’argent et, entre privilégiés, c’est le cadeaux par excellence”. A lo que J. Vilella responde: “Respecto de las reliquias existe un comercio relevante, pero éstas no solamente se expanden mediante este comercio, sin duda muy importante: existen también envíos de reliquias *avec toute l’intention*”, políticos”. En VILELLA, J. *Advocati et patroni. Los santos y la*

Nos proponemos explicar y ejemplificar algunas de ellas desde el punto de vista colectivo e individual y cómo finalmente el ciudadano cristiano y las comunidades encontraron un nuevo patrono.

#### IV- ENCUENTRO DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DE UN NUEVO PATRONO

##### 1- FUENTES

Para ello nos hemos basado en dos fuentes que relatan los milagros realizados por San Esteban en el África del Norte a través de sus reliquias. Una es el L XXII, Cap. 8 de la *Civitas Dei* de San Agustín, donde menciona los milagros obrados por San Esteban en Cartago. La otra es un tratado que consta de dos libros y cuenta los que el santo realizó en Uzalis.

Este pequeño tratado, obra de un anónimo, fue atribuido a Evodius, obispo de Uzalis<sup>20</sup> por los primeros editores de Lovaina. Evodius era originario de Thagaste, pero accedió a este obispado de poca importancia entre el 395 y el 401. Desde esta fecha intercambió cartas con San Agustín (se conservan 8 que parecen datar entre el 414 y el 415). Parece cierto que por pedido de San Agustín, Evodius le habría hecho escribir a un clérigo anónimo la serie de milagros realizados en Uzalis por las reliquias del mártir San Esteban.

El texto ha sido objeto de ediciones antiguas en Lovaina (1564 y 1576) y en Colonia (1618) antes de figurar en la gran edición benedictina de las Obras de San Agustín, T. VII (en el apéndice de la *Ciudad de Dios*). Figura en la Patrología Latina, 41, 833-854. El mismo texto está reproducido en las Obras completas de San Agustín en una traducción francesa de Charpentier en los *Ouvres Complètes de Saint Augustin traduites en français et annoté per M. M. Peronne, Vincent, Ecalle, Charpentier*, 30 vol., 1869-1878; los Miracles de S. Etienne se encuentran en el T. XXV, aparecido en 1870, p. 165 - 192.

En la actualidad un grupo de investigadores del África Antigua, integrado por

---

*coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI)*. Barcelona: Actas de III Reunión d'Arqueología Cristiana Hispánica, 1992, 501-507, pp. 507.

<sup>20</sup> Prosopographic chrétienne du bas - empire, I. *Prosopographic de l'Afrique chrétienne*, París, 1982. EVODIUS 1.

numerosos profesores de Lengua y Literatura Latinas están llevando a cabo un programa de trabajos de traducción. Entre ellos se destaca la autorizada labor realizada por los especialistas del Bajo Imperio: M. Chalón y P. Force quienes han traducido el tratado antes mencionado.

Este pequeño tratado inauguró un género nuevo que anunciaba una literatura llamada a un gran porvenir en la Edad Media. Es como una *Vida Cotidiana* en Uzalis a comienzos del s. V, en los últimos años en que todavía regía la autoridad romana, antes de la invasión vándala y los títulos de los capítulos pueden dar esa idea: Un hombre que bajo las ruinas de una mansión derrumbada es milagrosamente salvado (I,6). Liberación de prisioneros (I, 9 y 10). Retorno a su estado natural de un vino que se había malogrado (II,3). Liberación del tesorero pagador de Cartago (II,5) sin hablar del cortejo de curaciones de toda clase de males físicos.

En el T. 8\* de *L'Africa romana* J.M. Lassère publicó un trabajo sobre *Miracles et économique en Afrique au Ve.s. À propos d'un troupeau de cochons* presentado en el Congreso anual realizado en Sassari sobre el África romana, en 1990. El tema del Congreso de ese año fue "Economia e società nel Nord Africa ed in Sardegna in età imperiale: continuità et trasformazioni." Allí rescata uno de estos episodios que transcribe íntegro en texto bilingüe y que constituyó el comienzo de esta investigación.

## 2- LA IDENTIDAD A NIVEL COLECTIVO

En el Norte de África<sup>21</sup> era el obispo del lugar el que organizaba la campaña publicitaria por mediación del santo y su reliquia en favor de la comunidad cristiana. Dos eran los momentos claves en el culto a los santos: el recibimiento de las reliquias y la fiesta anual del santo y ambos servían para poner el acento sobre las necesidades urgentes de la vida pública de las comunidades cristianas a nivel colectivo y también, en ambos momentos, el obispo era la figura clave<sup>22</sup>.

La llegada de las reliquias anunciaban momentos de amnistía. Ellas hacían sensibles la salvación y el perdón. La comunidad creía que había sido juzgada digna por Dios para tener entre ellos la *praesentia* del Santo. La instalación de las reliquias iba

---

<sup>21</sup> BROWN, P., para el África: "Christianity and local culture in Roman north Africa". JOURNAL OF ROMAN STUDIES, 58, 1968 y reimpresso en *Religions and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres, Faxe, 1972 pp. 288 ss.

<sup>22</sup> Cf. Id, *Le culte...*, pp.117 ss.

acompañada no sólo de un sentimiento de protección y solidaridad, sino también de reparación moral ya que todos los aspectos negativos que el pecado había provocado en el sistema de relaciones sociales (envidias, rencores, venganzas, etc.) eran suspendidos durante los grandes momentos en que los personajes invisibles venían a tomar lugar en la comunidad. En los minúsculos fragmentos sagrados estaba concentrada la solidaridad del mundo cristiano entero y estaban misteriosamente ligadas a una inmensa unidad invisible que abrazaba a todos los lugares de culto del Mediterráneo. Estos fragmentos reunidos en un lugar representaban la unidad ideal de la Iglesia cristiana tal como había nacido el día de Pentecostés. La fiesta anual del Santo era un momento de consenso ideal a nivel más profundo: daba la seguridad que Dios aceptaba a la comunidad en su conjunto y su gracia abrazaba a todos los miembros dispares y reintegraba a los que en el pasado habían vivido afuera. La amnistía por la presencia del santo se convertía en un momento único, bendito, sobre todo por el efecto que esta ceremonia ejerció sobre la posición del obispo. En efecto, su elección había sido el resultado del *consensus* de la comunidad a su favor y ahora el *consensus* de la fiesta del santo era una renovación y una revalidación de aquella elección<sup>23</sup>.

El recibimiento de las reliquias como la fiesta anual del Santo fue conscientemente moldeada sobre el ceremonial del *adventus* del Emperador<sup>24</sup>. Un examen más diferenciado del ceremonial imperial ha mostrado claramente que no se desplegaba el espectáculo sólo para impresionar a los súbditos del Emperador, sino que estas ceremonias estaban sutilmente orquestadas para enrolar a las comunidades urbanas que asistían al *adventus* y también para registrar su participación. Los líderes que introducían las reliquias utilizaban la ocasión para ubicar nuevas categorías sociales en la comunidad ya que por lo general el líder era el obispo y éste era también patrono. Así el ceremonial de los santos comenzó a ser utilizado para diferenciar y también para extender la comunidad cristiana, empujando las fronteras de la comunidad y haciendo lugar a cada uno de los grupos que ella contenía<sup>25</sup>. De este modo fueron los obispos del lugar quienes pusieron especial empeño en adquirir restos óseos de mártires y erigieron relicarios para ubicarlos y con esto dieron a los santos “extranjeros” **domicilio y también derecho de ciudadanía**. Esto se halla documentado en las decoraciones de los relicarios, pero sobre todo por los diversos registros de los milagros. Hasta las

---

<sup>23</sup> Cf. *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Stenton Lecture, Reading, University of Reading Press, 1977, pp. 19-21.

<sup>24</sup> *El De Laude Sanctorum* de Vitricio de Rouen como así también documentos posteriores lo establecen claramente en BROWN, P. *Le culte...* pp. Cf. MAC CORMACK, S. “Change and continuity in late antiquity. The ceremony of adventus”, *HISTORIA*, 21, 1972, pp. 721-752.

<sup>25</sup> Cf. BROWN, P. *Le culte...* pp. 127-129.

pequeñas comunidades y aún las rurales, tenían sus **propios santos patronos conciudadanos**. San Agustín en su sede episcopal de *Hippo Regius* es un típico ejemplo. En el L.XXII, 8, de *Civitas Dei* relata los milagros obrados por el mártir San Esteban a través de sus reliquias. Por ejemplo cuenta algunos casos ocurridos en Calama como el que

Concedió allí el santo mártir la salud a dos enfermos que padecían gota, uno vecino de aquél pueblo y otro extranjero; aunque es cierto que el primero sanó del todo y el segundo supo por revelación lo que debía aplicarse cuando le doliese la pierna y, en efecto, usando esta medicina, luego cesaba el dolor.

¿Fue casual la restitución de la salud por parte del santo sólo a su conciudadano? o ¿La curación fue hecha sobre el derecho de ciudadanía?

El culto a las reliquias -como ya se ha dicho- ha develado las estructuras del patronazgo y las solidaridades que unían entre sí a las élites cristianas del Imperio romano de Occidente en su siglo final. Para ello volvemos a San Agustín quien se interesó vivamente por documentar todos los prodigios y en este caso particular, los que San Esteban realizó en Uzalis, “que está cerca de Utica, cuyo testimonio archivó allí mucho antes que tuviésemos noticia de él en este país, el obispo Evodius”. Allí convenció a una noble dama milagrosamente curada “de una peligrosa y larga enfermedad (en la que nada aprovecharon todos los remedios que usaron los médicos), a que diese su relación para que se recitase al pueblo [...]”. Una vez más la documentación servía no sólo para la recopilación de los prodigios en el archivo episcopal, sino también para una lectura pública, es decir ante los fieles, muy probablemente con ocasión de una prédica. Esta dama cartaginesa de nombre Petronia y mujer de un personaje relevante “habiendo salido de Cartago y llegando cerca del río Bragada, se detuvo allí en una heredad suya [...]”. Allí fue milagrosamente curada, antes de llegar a Uzalis, donde se hallaba el relicario de San Esteban<sup>26</sup>.

De este modo, la insigne dama no fue curada -como era habitual- por el contacto directo con el objeto sagrado o por un objeto bendecido gracias a su vecindad con el relicario. Petronia recuperó su salud por su profundísima fe. De este relato se desprenden aspectos importantes y que sin duda constituyeron los verdaderos motivos de San Agustín para consignar el hecho: por una parte la curación de Petronia significó la

---

<sup>26</sup> SAN AGUSTÍN. *Civitas Dei*, L. XXII, cap. 8. La ubicación de Uzalis está atestiguada sólo por esta cita de San Agustín “*Uzali etiam quae colonia Viicae vicina est, multa praeclara per eundem martyrem facta cognouimus*”.

superación de su superstición precedente y la glorificación de la ortodoxia, por otra parte, el ejemplo del poder de San Esteban, patrono espiritual de Uzalis, se propagó con efectos publicitarios porque la dama pertenecía a la clase dirigente de Cartago donde desde ese momento, se hacía célebre el victorioso santo, propugnador de la ortodoxia. Se ve una influencia recíproca entre los honorables y potentes de las *civitas*, en este caso Cartago, terratenientes en la llanura del Bragada con los curiales de Uzalis, lo que de algún modo probaría la interacción de las relaciones sociales entre estos aristócratas, calificados de patronos junto con el oficio de propaganda de la sede episcopal -Uzalis- para extender el patronato espiritual de un santo tan poderoso como San Esteban<sup>27</sup>.

La otra necesidad urgente de las comunidades cristianas, a nivel colectivo, es otra forma de búsqueda de la concordia, pero en relación con el poder político<sup>28</sup>. Los mártires significaban ante todo, el triunfo sobre el sufrimiento físico y sobre un poder injusto que la comunidad revivía a través de la lectura de la *passio* del mártir. La amnistía de Dios y la *praesentia* del santo significaban la victoria sobre el poder siempre amenazante de los malos. Es claro que la curación de los males del poder preocupaba tanto como la curación de los males del cuerpo.

De la obra que relata los milagros de San Esteban<sup>29</sup> tomamos un ejemplo que muestra el impacto del poder de San Esteban en un cuadro verdaderamente público: Florencio era conocido por la comunidad como contable municipal de Cartago y había sido acusado de malversación. Cuando fue arrastrado hasta el procónsul “la autoridad irritada se levanta con voz terrible”. Fue un momento difícil, “un escalofrío atravesó el corazón de todos los asistentes”. Florencio fue suspendido de la viga para el interrogatorio. Con ese sentido del humor tan frecuente entre los agentes de la ley hasta en los procedimientos más dolorosos, el oficial le da un codazo en el costado y le dice: “es el momento de rogar a San Esteban”. Florencio levanta los ojos hacia el procónsul y mira el banco sobre el cual estaban sentados los auxiliares y los amigos personales del procónsul; ellos eran a la vez consejeros jurídicos y *patroni* de la comunidad, agrupados alrededor del representante del emperador. En lugar del rostro poco agradable de uno de ellos “horrible y surcado por las arrugas de la edad”, él vio un hombre joven resplandeciente: Esteban se había convertido en el *patronus* y el *suffragator* de Florencio. Estaba al lado del procónsul y le hacía señas con su mano derecha de que no se

<sup>27</sup> Cf. GÜNTHER, L. M., *Identità civile...* pp. 769-777.

<sup>28</sup> Es lo que Brown, P. llama el “ejercicio del poder sin mancha”, es decir “blanquear el poder”. En: *Le culte...* pp. 131ss.

<sup>29</sup> ANÓNIMO. *De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri II*, 5 (= Migne 41, 851).

inquietase. El procónsul se calmó tanto hasta el punto que Florencio “ya no vio en él a un juez sino un padre”.

Lo más revelador de este relato es la manera donde la intervención del Santo en una situación donde la opinión local era *a priori* favorable al acusado, había “blanqueado” el ejercicio del poder logrando la satisfacción general. Florencio fue puesto en libertad: había actuado el sistema de patronazgo propio de esta época sustituyendo San Esteban al viejo mal dispuesto y el procónsul pudo retomar su “rol” ideal de padre de la ciudad. La experiencia desagradable de Florencio no representaba más que un caso aislado en una serie de purgas brutales. San Esteban aparentemente no había hecho gran cosa para evitar una ejecución sumaria de *Marcellinus*, amigo de San Agustín. La intervención del santo se contentaba con blanquear, en los casos dudosos, el funcionamiento ininterrumpido de un gobierno imperial fuerte<sup>30</sup>.

En síntesis, los efectos que producía el culto a los santos eran altamente benéficos: desde la paz interior de las conciencias y de los miembros de la comunidad entre sí hasta el encuentro y reconocimiento de la no menos importante práctica socio-política de aprovechar dichos momentos para acrecentar los lazos clientelares, extender las redes de *amicitia*, glorificar la ortodoxia y poner fin al aspecto supersticioso e irracional que a veces adoptaba. Todo ello sin olvidar la necesidad que la comunidad tenía de establecer la concordia con el poder político.

### 3- LA IDENTIDAD A NIVEL INDIVIDUAL

Por último y para ilustrar la búsqueda de identidad civil a nivel individual tomamos uno de los relatos contenidos en el L. I, cap. XIV del pequeño tratado ya mencionado sobre los milagros operados por San Esteban en Uzalis<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> BROWN, P. *Le culte...* pp. 132-134.

<sup>31</sup> *Ubi lanius nostrae ciuitatis nomine Rusticanus, filium suum cum alio homine suo porcos mercatum connumeratis solidis miserat fere ad ducenta millia passuum: cumque complures transacti essent dies, neque illi adhuc reversi fuissent, a quodam amico suo argui et increpari coepit, eo quod filium suum et hominem suum in tam longinquam regionem mittere volvisset, quos iam a latronibus occisos se dixit audisse. Quo audito, ille quasi miserabili luctu percussus domum flens lugensque regressus est. Lacrymus pro cibo tota pastus est die. Interea cum sic nox eum oppressum moeroris tenebris inuenisset, ecce per somnium uidet sibi apparere quemdam decorum iuuenem, cuiusdam honorati et primarii civitatis viri nomine Vzalenis uultum habitumque praeferentem, eumque hilari facie sibi dixisse: Quid ploras? Respondisse autem se, tu ipsius utar simplicibus uerbis, Domine meus, per bonitatem tuam ideo ploro, quia audiui quod*

Se trata de la aparición de San Esteban en sueños a un hombre desesperado a quien le habían dicho que su hijo había muerto a manos de bandidos. Este hombre, *Rusticanus*, ciudadano de Uzalis, había enviado a su hijo con un sirviente muy lejos, a 300 km (podría tratarse de la región de Constantino, Thebeste o Thelepte) para comprar cerdos. Como pasaban los días y no regresaba, creyó en efecto que su hijo había sido asesinado. Todo el día lo pasó llorando y gimiendo hasta que la noche lo encontró en lamentable estado. Agotado se quedó dormido y es cuando se le apareció un hermoso joven que tenía los rasgos y el aire - porte - de un notable de la ciudad de Uzalis y le preguntó jovialmente

-“Por qué lloras?”

-“Señor, con todo respeto, porque creo que mi hijo y mi servidor han sido asesinados”.

-“Ellos no han muerto”, lo consuela el joven y le precisa cuándo volverán y en qué condiciones han realizado la compra. Luego le pregunta “¿quién soy yo?”.

-“El Señor de Uzalis”, contestó el hombre.

-“Bien dices -replicó el joven- porque yo soy uzaliense, pero no el que tú crees sino Esteban”.

*Rusticanus* desde el momento en que recibió ayuda y fue confortado por el santo, lo tomó por un notable de la ciudad. El santo protector (o mejor su biógrafo) tenía por objeto hacer resaltar esta semejanza, es decir, identificar al santo con un patrono de la *civitas*. San Esteban se presentó como “conciudadano” de *Rusticanus* y también como un “patrono”, pero por el poder que demostró tener ejerciendo influencia en regiones tan alejadas era un patrono muy superior. De este modo, el santo por su “ciudadanía” en la *civitas* ofreció a *Rusticanus* una protección activa y poderosa, en otras palabras, el patronato espiritual. El individuo sintió que había recuperado la identidad. Así superó la crisis realizando *in mente* la transposición al patronato espiritual del patronato profano de la *civitas*.

---

*homomeus et filius meus occisi sunt. At ille consolans eum ait illi: Nosunt occisi. Tamen qui sum ego, ait? Ille respondit, Dominus meus Vzalsensis. Bene, ait ipse, dixisti, quia vzalsensis sum, sed non sum ipse quem putas: Ego enim sum Stephanus. Sane unde tristis es de filio tuo, scias quod iam huc habent redeuntes faciem. Nam dedisti illis solidos viginti quinque, insuper autem acceperunt creditam pecuniam prope uiginti millia folles, et adducunt secum porcos numero quadraginta quatuor omnes electos. Venient autem die Romanorum civitatis, hora prima. Haec itaque omnia sicut per somnium reuelata sunt ita postea re ipsa completa sunt. Namque et homines incolumes reuersi sunt, et porci tot numero adducti, et summa pecuniae creditae eadem inuenta, et dies horaque aduentus illorum praedicta sine ullo prorsus errore est consecuta. En: LASSÈRE, J.M., *Miracles et...* pp. 306-307.*

## V- CONCLUSIÓN

La transformación de las estructuras sociales en la Antigüedad tardía y especialmente hacia el final del s. IV y comienzos del s. V fue causa de que también las relaciones sociales se modificasen estructuralmente. Esto dio lugar a la formación de extensos y complejos sistemas de patronazgos y alianzas entre las aristocracias, las élites clericales y las dirigencias políticas que agruparon verticalmente a las masas mediante distintos, pero sólidos lazos de dependencia.

Este verticalismo fragmentó a la sociedad y generó una profunda inseguridad en lo que concernía a la identidad civil y profana del ciudadano cristiano por la pérdida de sus referentes tradicionales. Esta situación lo llevó a una búsqueda. Búsqueda que se resolvió en el culto a los santos. En efecto, este culto a las reliquias de los mártires, fue una de las características que más fuertemente signaron a la sociedad occidental tardorromana y fue la nobleza de esta sociedad la que más impulsó y animó al descubrimiento y traslado de las reliquias. Esto lo pudo realizar en virtud a los tenaces lazos que la unía, pero a su vez, esta intensa actividad creó nuevos lazos. Estas aristocracias, tanto laica como eclesiástica, encontraron en las celebraciones propias del culto a los santos, mediante la prédica y la propaganda, los medios más eficaces para hacer comprender a las distintas comunidades que les había llegado la salvación y el perdón, la solidaridad y la protección, lo cual generaba una atmósfera de concordia y de consenso ideales. Pero estas celebraciones también servían para afirmar la propia situación de patrono y la posibilidad de ampliarla.

En cuanto al ciudadano individual por su fe y devota veneración, el santo obraba milagros y prodigios que mostraban su potencia. A través de los prodigios y milagros realizados por el mártir San Esteban en Cartago y en Uzalis se ha demostrado que por medio de la ciudadanía del santo en la *civitas* se les ofreció a los ciudadanos ordinarios la oportunidad de entrar bajo su poderosa y activa protección, es decir, en su clientela, como santo patrono espiritual. En consecuencia la veneración hacia el santo entró en la memoria colectiva de la clientela devota. De este modo, los ejemplos de la *potentia patroni* llegaron a ser el diagrama de la memoria colectiva y ésta su depósito. El ciudadano ante la necesidad de reconfirmar la propia identidad "civil" reclamaba *in mente* tal *exempla*: así encontró ayuda y guía en el patrono espiritual, el "santo conciudadano", con lo cual asoció patronato espiritual e identidad civil. He aquí la deseada propuesta de una nueva identidad: en una dimensión relevante la identidad del ciudadano se definió por medio del santo común y tan importante como esto fue que se realizó dentro de la estructura de la *civitas*. El derecho de ciudadanía del santo mártir

superó el aislamiento del individuo cristiano.