

J. Torres, “La retórica anti- martirial. El emperador Juliano y el culto a las reliquias”

En febrero del 363 el emperador Juliano emite un edicto sobre los funerales y las tumbas, recogido en el *Codex Theodosianus* y explicado en su ep. 136b, que sintetiza sus ideas al respecto. Ese decreto consta de dos partes claramente diferenciadas, aunque su contenido está relacionado entre si. En el primer párrafo alude a las violaciones y a los expolios de tumbas -delito tipificado ya desde el final de la República mediante la *Actio de sepulcro violato*-, y establece contra ellos el castigo de los Manes (*poena Manium*) por haber cometido un sacrilegio, según la consideración de los antepasados (*sacrilegio maiores semper habuerint*); “La osadía llega hasta las cenizas, el día de los difuntos y los túmulos, mientras que nuestros antepasados consideraron un sacrilegio trasladar una piedra de allí o remover la tierra, o arrancar el césped próximo. Algunos, incluso, se han llevado adornos de los sepulcros para los triclinios o los pórticos. Considerando en primer lugar el interés de tales criminales, para que no se conviertan en víctimas expiatorias a causa de la contaminación de la santidad de los sepulcros, prohibimos que se haga eso poniendo por garante el castigo de los Manes”¹.

Llama la atención que deposite la aplicación de la pena en manos de los dioses, cuando en la legislación de años precedentes sobre la violación de sepulcros se registran de forma sistemática castigos materiales, con independencia del emperador que los emitiera: el pago de una suma de monedas de oro, la confiscación de la casa en la que se han reutilizado los adornos, el destierro o trabajos forzados en las minas. En una ley anterior, del 356-357, el propio César Juliano junto con Constancio establece el pago de una cantidad de diez libras de oro para quienes se lleven columnas o elementos decorativos de las tumbas². Es difícil encontrar una respuesta a esta excepción y debemos conformarnos con meras hipótesis. Ciertamente eran competencia de los Manes las *res religiosas*, entre las cuales estaban las tumbas, convertidas en *loca*

¹ CTh. 9.17.5: *Imp. Iulianus a. ad populum (363 febr. 12). Pergit audacia ad busta diem functorum et aggeres consecratos, cum et lapidem hinc movere et terram sollicitare et cespitem vellere proximum sacrilegio maiores semper habuerint. Sed et ornamenta quidam tricliniis aut porticibus auferunt de sepulchris. Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena manium vindice cohibentes...* (ed. P. Kruegeri, Th. Mommsen, vol. I, *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*; eng. tr. by C. Pharr, Th.Sh. Davidson and M.B. Pharr, *The Theodosian code and novels, and the Sirmodian constitutions*, Union N.J.: Lawbook Exchange, 2001).

² CTh 9, 17, 4: *Si quis igitur de sepulchro abstulerit saxa vel marmora vel columnas aliamve quamcumque materiam fabricae gratia sive id fecerit venditurus, decem pondo auri cogatur inferre fisco.*

religiosa a partir del momento en que allí eran enterrados los muertos³. Pero ¿qué le impulsó a Juliano a transformar la pena pecuniaria en un castigo divino? Tal vez su profundo sentido religioso le hizo considerar que un acto sacrílego debía ser castigado por las divinidades y no por los hombres, pero la propia falta de concreción de la ley hace pensar en algo abstracto y carente de efectividad punitiva, frente a la precisión con que legisla y actúa en otras ocasiones.

En la segunda parte del decreto se refiere a la práctica de celebrar las exequias fúnebres a plena luz del día, pues el cortejo pasaba por medio de las ciudades para trasladar al muerto a su tumba, fuera de la ciudad, y molestaba a los hombres que desarrollaban su actividad cotidiana con esas infaustas visiones⁴. En el mundo greco-romano la muerte era una realidad que les producía inquietud, incluso miedo, y que afrontaban mediante ceremonias y ritos adecuados. La simple presencia de un féretro resultaba contaminante, se consideraba algo impuro y su visión una mancha que había que limpiar; de ahí la estricta separación establecida entre el mundo de los vivos y el de los muertos⁵. Por ello la ley romana prohibía los enterramientos dentro de la ciudad y las tumbas se situaban fuera del *pomerium*. En cualquier caso, me pregunto cómo juzgaba Juliano los fastuosos cortejos fúnebres de los emperadores *-funera imperatorum-* o los de los personajes relevantes de la aristocracia, que se celebraban a la vista del público y en pleno día. Supongo que los consideraría casos excepcionales y que no entraría en sus cálculos suprimir esas ceremonias; la prohibición se referiría a la gente común. Para avalar su decisión de castigar tanto a los que profanaran las tumbas, como a los que celebraran las exequias fúnebres a plena luz del día, Juliano se apoya en las costumbres de los antepasados y así aparece formulado explícitamente en el texto

³ La distinción entre *res sacrae* y *res religiosas* se encuentra en Gaio (*Inst.* II, 1, 2-4: *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani. Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosas. Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt; religiosas quae diis manibus relictae sunt*). Sobre la consideración de *locus religiosus* al lugar en que se enterrara un muerto es muy interesante el trabajo de M. Ducos, *Le tombeau, Locus religiosus*, in F. Hinard (ed.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris, 1995, pp. 135-144.

⁴ CTh. 9, 17, 5, 1... Esas prohibiciones se encuentran recogidas en la Ley de las XII Tablas (*Tabula X, 1: Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*) y en la *Lex Ursonensis* LXXIII: *Ne quis intra fines oppidi coloniaeve qua aratro circumductum erit, hominem mortuom inferto neve ibi humato neve urito neve hominis mortui monumentum aedificato*.

⁵ Sobre el ritual funerario en el mundo romano y las supersticiones al respecto remito a las obras clásicas de F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Haven, Yale University Press, 1922; F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949; L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, 1952; R. Flacelière, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, tr. esp. C. Crespo, Madrid, 1993, esp. pp. 105-107; y N. Belayche, *La neuvaine funéraire à Rome ou «la mort impossible»*, in F. Hinard (ed.) *La mort au quotidien ... cit.*, 1995, pp. 155-169.

del *Codex Theodosianus* (*sacrilegio maiores semper habuerint*) y en la carta 136b, donde explica con más detalle el contenido del segundo apartado de la ley: (*tò palaìon éthos, ho dianoúmenoi mèn hoi pálai kalôs thémenoi tús nómus*). Trataba de recuperar las costumbres de los antiguos “que hacen leyes sabias”, según sus propias palabras -en consonancia con el reconocimiento del *mos maiorum* en el mundo romano-, y por tanto les otorga el reconocimiento legal. Si los antepasados establecían dos planos claramente diferenciados entre el mundo de los vivos y el de los muertos y, en consecuencia, separaban los actos relativos a uno y otro, se explica que Juliano considerara adecuado circunscribir los ritos funerarios a las horas nocturnas, dejando el día para las actividades cotidianas y para los ritos religiosos en los templos, y que así lo ordenara. En su carta 136b establece la siguiente relación lógica: “Si la muerte es descanso y la noche armoniza con el descanso, conviene por tanto que en ella se lleve a cabo lo relativo a los enterramientos de los muertos, ya que hacer algo así es rechazable por muchos motivos”⁶. Existía la creencia supersticiosa de que el encuentro con un entierro era síntoma de mal presagio, y en ciertos ambientes ha continuado siendo un signo de mal augurio hasta fechas muy recientes, pues, como dice en su carta: “¿qué día comienza favorablemente con un funeral? Más grave aún le parecía a Juliano la incidencia de estos hábitos en el desarrollo de los ritos religiosos –sacrificios, libaciones y plegarias- cuando el cortejo fúnebre pasaba delante de los templos y de los recintos sagrados, abiertos con frecuencia al exterior, pues, debido a la prevención hacia los muertos, los paganos consideraban que esa simple visión anulaba la eficacia de sus ritos. La importancia de esta medida para el emperador queda reflejada en el castigo que ordena imponer a quienes no respeten esta norma: “sepa que recibirá la pena máxima (*megíste díke*) el que, antes de la hora décima del día (2 horas antes de la puesta de sol) se atreviera a los celebrar ritos de algún fallecido y a transportar su cadáver a través de la ciudad”⁷. Tenemos que deducir a partir de la expresión *megíste díke* que Juliano establece la pena máxima, la muerte, para quienes desobedezcan sus órdenes de reservar los rituales funerarios para la noche. Este dato falta en el texto de la ley del Código Teodosiano, porque sin duda está incompleto. De manera que el emperador considera que a los dioses Manes les corresponde penalizar el delito de violación y expoliación de

⁶ Jul., Ep. 136b (J. Bidez, *L'Empereur Julien. Lettres et fragments*, ed. y tr. fr., Les Belles Lettres, Paris 1972³). La consideración de la muerte en Roma como algo contaminante explica la separación radical entre el mundo de los vivos y el de los muertos, el *contraria facere*, parafraseando el título de un trabajo de J. Scheid, *Contraria facere: renversement et déplacement dans les rites funéraires*, in *Aspetti dell'ideologia funeraria nel mondo romano*, AION Arch. St. Ant. VI, 1984, pp. 117-139.

tumbas; en cambio es de su competencia la alteración de la vida pública y la obstaculización de los ritos religiosos paganos por causa de las exequias fúnebres. Reconoce que “es un acto de impiedad hacia todos los dioses”, pero él se ocupa de castigar a los infractores, amenazándoles con la pena máxima.

Como acabo de apuntar, a Juliano le preocupaba sobre todo la repercusión negativa que esas costumbres ejercían sobre los rituales religiosos paganos, pues el principal objetivo de su política religiosa consistía en restaurar los cultos tradicionales reabriendo los templos y restituyéndoles los bienes confiscados. Constituía una obsesión para él restablecer las creencias greco-romanas. Pero no debemos perder de vista que también entraba en juego un factor fundamental para el emperador, como era el culto de los mártires cristianos, estrechamente relacionado con la inquietud que producía a los paganos el mundo de los muertos y el deseo de separarlo del de los vivos.

Una vez finalizada la etapa de las persecuciones y conseguida para la Iglesia la paz definitiva, los cuerpos de los mártires fueron objeto de exaltación y del entusiasmo de sus correligionarios. Los fieles rendían culto a las reliquias depositadas en sus tumbas, que al principio se confundían con las de simples cristianos, pues inicialmente en nada se diferenciaban de las demás. Sobre sus restos se construyeron más tarde oratorios de dimensiones reducidas, que poco a poco se fueron ampliando hasta llegar a edificar grandes santuarios y basílicas a los que acudían en masa los peregrinos para conmemorar las fiestas de los mártires y para pedir la intercesión de estos ante su Dios: enfermedades, sufrimientos y frustraciones eran curados si se rezaba con fe⁸.

⁷ Iul. ep. 136b (J. Bidez).

⁸ Teodoreto de Ciro lo describe con profusión de detalles en su obra *Terapéutica de las enfermedades griegas* II, 8, 63-65: “Los que se encontraban bien pedían que les conservaran la salud, los que luchaban contra alguna enfermedad, que les liberaran de los sufrimientos. Los esposos que no tenían hijos se los pedían, las mujeres estériles rezaban para ser madres, mientras que los que habían recibido ese don pedían que les fuera conservado. Los viajeros que iban a partir lejos suplicaban a los mártires que los acompañaran y guiaran en su camino; y los que tenían la suerte de volver manifestaban su agradecimiento. No recurrían a ellos como a dioses, sino que los invocaban como hombres de dios (*theíoi anthrópoi*) y les pedían que fueran sus embajadores (*présbeis*). Los que rezaban con fe obtenían lo que pedían; los exvotos testimonian su curación: unos ofrecían imágenes de ojos, otros de pies, otros de manos; algunas de esas imágenes eran de oro y otras de madera... Esos objetos están allí para atestiguar las curaciones, y han sido depositados como recuerdo por los que han recuperado la salud. Proclaman el poder de los mártires que allí reposan” (P. Canivet, *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, ed. y tr. fr., Sources Chrétiennes, Paris, 1958).

Esto dio lugar a un fenómeno religioso nuevo dentro del cristianismo, a partir de la época tardoantigua y medieval⁹. El culto a las tumbas, los cuerpos y las reliquias de los mártires se convirtió en un rasgo característico del cristianismo de la segunda mitad del s. IV, justamente el periodo en que Juliano accede al poder, hace públicos sus verdaderos sentimientos religiosos apostatando del cristianismo y emprende la tarea de restablecer los cultos greco-romanos. Además de restituir a los templos sus tesoros, reabrir sus puertas, volver a los sacrificios y los ritos sagrados y favorecer a los individuos y a las ciudades partidarias del helenismo, su objetivo primordial, convertido casi en obsesión, consistía en desacreditar a los “galileos”, retirarles los privilegios que habían conseguido hasta ese momento e intentar erradicar su preeminencia en todos los ámbitos.

Consecuentemente, eran objeto de su ironía y de su desprecio los aspectos más representativos y al tiempo más susceptibles de descrédito de la religión cristiana, que él conocía bien por haber pertenecido a ella. Y precisamente entre esos rasgos se encontraba el culto a los muertos que habían sido víctimas del martirio, y que los fieles consideraban “testigos de su fe”, mientras que al emperador no le inspiraban ningún respeto esos “ateos seducidos por demonios malvados para morir fuera de sí, pensando que después de haberles arrancado su vida violentamente subirían volando hacia el cielo” (Ep. 89b, 288a.); más bien le merecían desprecio. A juzgar por los testimonios de paganos y cristianos, parece que el fenómeno del culto a los mártires conoció una rápida difusión. Por ejemplo Teodoreto de Ciro afirmaba con clara intención apologética que “los mártires habían borrado de la memoria de los hombres el recuerdo de los dioses” (*Graec. affect. cur.*, II, 8, 67-68). Es cierto que los paganos reprochaban a menudo a los cristianos el haber construido sus lugares de culto sobre las reliquias de los mártires, y también censuraban sus manifestaciones de culto, como lo hicieron entre otros Eunapio de Sardes¹⁰ y Juliano; éste decía en el *Contra Galileos* 335C: “Habéis añadido al

⁹ Sobre el culto a los mártires, entre la ingente bibliografía siguen siendo referencia obligada las obras ya clásicas de Delehaye (1927), esp. pp. 196-207, y (1933), esp. pp. 60-99; y la más reciente de Brown (1981).

¹⁰ Eunapio de Sardes en las *Vitae Sophistarum* VI, 11, 8-9 (ed. Giangrande, 1956) decía: “Recogiendo los huesos y las cabezas de miserables, cuyos numerosos crímenes les habían hecho ser condenados por los tribunales de la ciudad, los presentaban como dioses, no abandonaban ya esos monumentos y se imaginaban que revolcándose sobre los sepulcros se volverían mejores. Ellos los llamaban “mártires”, “diáconos”, “mensajeros” de las oraciones enviados por los dioses, cuando no habían sido otra cosa que esclavos molidos a golpes y llenos de las cicatrices que sus perversidades les habían valido. ¡Y la tierra soporta semejantes dioses! Ya había dicho Antonino (hijo del filósofo Estacio que poseía el don de la adivinación) que los templos se convertirían en tumbas; su reputación de adivino sufrió un creciente

antiguo cadáver muchos cadáveres nuevos (los mártires)...Todo lo habéis llenado de sepulcros y de tumbas, a pesar de que en ninguna parte en vuestros textos está escrito que os arrastréis entre las tumbas y que las rodeéis de honores”¹¹.

Pero también hay que tener en cuenta que ese malestar fue compartido por algunos seguidores de la religión cristiana, pues las autoridades eclesiásticas en los primeros tiempos no parecían muy de acuerdo con esa nueva práctica. La veneración de las reliquias y el fenómeno incipiente de las peregrinaciones suscitaban sospechas y desaprobación entre los hombres de Iglesia, como Eusebio de Cesarea¹², Gregorio de Nisa, que en su ep. 2 desaconsejaba los viajes a los lugares de peregrinación por motivos de moralidad (Maraval (1986), y Atanasio de Alejandría. Éste último, en alusión a los melecianos, sospechosos de robar cadáveres en los cementerios con intención de venderlos después como si fueran mártires, contaba que el eremita Antonio, conocedor de sus costumbres y temiendo que su cuerpo fuera tratado de la misma manera, instaba a sus monjes con las siguientes recomendaciones: “...No permitáis que nadie en Egipto coja mi cuerpo (cuando yo muera)... Sabéis cómo he reprendido siempre a los que tienen esa costumbre y les he exhortado a que la abandonen. Quemaz mi cuerpo y enterradlo vosotros mismos, y que nadie más conozca el lugar” (Ath., *Vita Antonii* 91, ed. Bartelink, 1994). Evidentemente se refería también a la costumbre de profanar las tumbas y repartir los restos mortales de los hombres santos entre diferentes lugares, otorgándoles así la justificación para levantar basílicas sobre esas reliquias (Lefort, 1954, pp. 225-230). En realidad esta práctica se desarrolló primero en la parte oriental del Imperio, pues en la occidental se respetaban de manera más estricta las normas sobre la inviolabilidad de los sepulcros y así continuó haciéndose durante largo tiempo. Los cuerpos santos siguieron siendo inviolables según

esplendor”. También Amiano Marcelino criticaba la actitud de un general durante la campaña persa, porque adoraba los *martyria* cristianos: *Dum haec celerantur, Sabinianus inter rapienda momenta periculorum communium lectissimus moderator belli internecivi, per Edessena sepulchra quasi fundata cum mortuis pace nihil formidans, more vitae remissioris fluxius agens militari pyrrica sonantibus modulis pro histrionicis gestibus in silentio summo delectabatur ominoso sane et incepto et loco, cum haec et huius modi factu dictuque tristia [futuros praenuntiant motus] vitare optimum quemque debere saeculi progressionem discamus* (Am. Marc. XVIII, 7, 7, ed. Seyfarth, 1978). Resulta muy interesante respecto a la polémica de los paganos contra el culto a las reliquias y a los mártires cristianos la monografía de Canetti (2002), esp. pp. 139-148 y sus not. pp. 170 ss.

¹¹ También en *Misopogon* 344A, 357C; 361A (ed. Lacombrade, 1964); y en *Or.* VII, “Contra Heracleion”, 228C (ed. Rochefort, 1963): “Sobre las ruinas de los templos ellos reconstruyen antiguos sepulcros y levantan otros nuevos”.

¹² *Demonstración evangélica* III, 2, 10; IV, 12, 4; X, 8, 64 (ed. Zamagni 2008). Acerca de las reservas de Eusebio respecto a los “lugares santos” se han ocupado entre otros Walker (1990); Wilken (1992), p. 81; y Markus (1995), p.174.

la sanción legal, y no se permitía coger el más mínimo resto de las reliquias. Los fieles se conformaban con cualquier objeto que hubiera tenido contacto con el mártir o con su tumba (*brandea*, *palliola* y *sanctuaría*) y sentían por él el mismo respeto que por el propio cuerpo¹³. Las diferencias entre la *consuetudo graecorum* y la *disciplina romana* eran notables y, por tanto, los griegos no secundaban una ley cuyas ideas sobre el respeto de los muertos no compartían. Entre ellos surgió la costumbre de trasladar y de dividir las reliquias; precisamente, el primer traslado del que tenemos referencias por los historiadores fue el de Babila, mártir y patrono de Antioquía, cuyos restos reposaban en el cementerio de la ciudad hasta el 351, en que el César Galo ordenó llevarlos a Dafne y edificar sobre ellos un santuario (Soz. *HE* V, 19; Delehaye, 1933², pp. 51-54). En una ley del Código Teodosiano, del año 386, se recuerdan las antiguas prescripciones relativas al desplazamiento de los cadáveres, y se condenan los abusos que seguían produciéndose en aquel momento¹⁴. Gregorio Magno (594 d.C.) ponía de relieve el contraste entre la parte occidental y oriental con respecto al culto de las reliquias en una carta a la emperatriz Constantina, en la que le niega la cabeza de Pablo o cualquier otra parte del cuerpo para instalarlo en una iglesia que estaba construyendo en su honor. El culto martirial era considerado reprobable por algunos cristianos del siglo IV no solo por tratarse de algo novedoso, sino también porque era contrario a las ideas que habían imperado en épocas precedentes¹⁵. Un caso paradigmático de ese rechazo por parte de un cristiano lo representa el presbítero Vigilancio, que fue contundentemente rebatido por el gran polemista Jerónimo, en su tratado *Contra Vigilancio*. En la ep. 109 le interpela en estos términos: “¿Tú crees que el obispo de Roma se equivoca cuando sobre los restos mortales de Pedro y de Pablo, huesos venerables para nosotros y para ti un montón de polvo cualquiera, ofrece sacrificios al Señor y considera sus tumbas altares de Dios?”¹⁶. Le denomina despectivamente “Dormitancio” -recurriendo a un juego de

¹³ En la *Vida de Hipacio* Calínico nos cuenta cómo los fieles se disputaban los restos de la mortaja del santo monje, que acababa de fallecer: “Mientras se depositaban sus restos mortales en el sarcófago, la multitud rasgaba el lecho fúnebre para llevarse algún trozo de sus ropas como eulogía. Uno, con un cuchillo, cortaba el sudario, otro su manto y un tercero le arrancaba pelos de la barba. Con dificultad pudimos poner fin a eso, pero no sin que algunos se resistieran fuertemente” (*Vit. Hipat.* 51, 10, ed. Bartelink, 1971). Recientemente se ha publicado la primera traducción al castellano de esta obra, realizada por Teja (2009).

¹⁴ *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur* (*Cod. Theod.* IX, 17, 1, 7).

¹⁵ Markus (1995), p. 176. Sus ideas están más desarrolladas en el estudio original de 1994, del que éste es solo un resumen.

¹⁶ *Male facit ergo Romanus episcopus, qui super mortuorum hominum Petri et Pauli, secundum nos ossa veneranda, secundum te vilem pulvisculum offert Domino sacrificia, et tumulos eorum Christi arbitratur altaria?* (*Adv. Vigil.* 8).

palabras para resaltar que su actitud no concordaba con su nombre, que debería ser “vigilante”-, y añade: “... anda de nuevo abriendo su boca repugnante y echando sucias pestilencias contra las reliquias de los mártires, y a los que aceptamos ese culto nos llama cinerarios e ídoltras porque veneramos huesos de hombres muertos” [...] “¿Es posible que siempre que entramos en las basílicas de los apóstoles, de los profetas y de cualquiera de los mártires todos estemos venerando templos de ídolos? ¿Son señal de idolatría las velas encendidas ante sus tumbas? ¿Es que los mismos ángeles estuvieron haciendo guardia a un cadáver inerte y manchado para que, después de tanto tiempo Dormitancio soñara o, mejor dicho, arrojara su inmunda crápula y junto con el perseguidor Juliano destruyera las basílicas de los santos o las convirtiera en templos?”¹⁷. A pesar de la dureza de sus refutaciones en las que asimila sus ideas al respecto con las de Juliano, el propio Jerónimo admitía que la forma en que se adoraba a Dios en ese momento era muy similar a la que se había utilizado antes para honrar a los dioses paganos, y que el culto a los mártires estaba adoptando rasgos propios de la idolatría¹⁸.

Parece por tanto claro que la causa fundamental del rechazo que el fenómeno del culto a los mártires suscitaba entre ciertos pensadores cristianos radicaría en que se prestaba a la asimilación de éste con la idolatría, rasgo identificativo del paganismo y rechazado por los cristianos que, como sabemos, en aquella época eran “anicónicos”, es decir, rechazaban cualquier representación terrena de lo divino, con una desvalorización total de los símbolos sagrados: imágenes, objetos, representaciones idolátricas, etc., como lo expresaba con claridad Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios*: “Para adorar a los muertos en los templos y en las estatuas estuvieron los antiguos egipcios, pero no los cristianos, que honran solamente la memoria de los mártires y no hacen sacrificios en honor de los muertos, venerándolos como dioses”¹⁹. Fue a partir de Constantino y por

¹⁷ *Ais Vigilantium, qui kat'antíphrasin hoc vocatur nomine (nam Dormitantius rectius diceretur) os fetidum rursus aperire, et putorem spurcissimum contra sanctorum martyrum proferre reliquias; et nos qui eas suscipimus appellare cinerarios et idolatras, qui mortuorum hominum ossa veneremur [...] Et quotienscumque apostolorum et prophetarum, et omnium martyrum basilicas ingredimur, totiens idolorum templa veneramur? ¿Accensique ante tumulos eorum cerei idolatriae insignia sunt? ¿Et angeli, qui candidis vestibibus utebantur, mortuo cadaveri atque polluto praebebant excubias, ut post multa saecula Dormitantius somniaret, immo eructaret inmundissimam crapulam, et cum Iuliano persecutore sanctorum basilicas aut destrueret, aut in templa converteret?* (ep. 109, 1, ed. Ruíz Bueno, 1962).

¹⁸ *Non enim nascimur, sed renascimur Christiani. Et quia quondam colebamus idola, nunc Deum colere non debemus; ne simili eum videamur cum idolis honore venerari? Illud fiebat idolis, et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus, et idcirco recipiendum est* (Adv. Vigil. 7).

¹⁹ *Vbi est illa uelut querela luctuosa, quod terra Aegypti, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum futura esset mortuorumque plenissima? Nempe spiritus fallax, cuius instinctu Hermes ista dicebat, per eum ipsum coactus est confiteri iam tunc illam terram sepulcrorum et mortuorum, quos pro*

instigación suya cuando se comenzaron a erigir y decorar con suntuosidad grandes basílicas cristianas, y a promover el culto a las reliquias con el patrocinio de las peregrinaciones a Tierrasanta. Todas esas actividades fueron secundadas por su madre, Elena, a quien la leyenda atribuye, como sabemos, la *inventio crucis*. Pero, paradójicamente, ese mismo emperador también luchó contra la idolatría de los templos paganos, según nos cuenta Eusebio de Cesarea en su biografía (*Vit. Const.* III, 25-58, ed. Winkelmann, 1975)²⁰. Por tanto, Constantino no identificaba el culto a los mártires y el culto a los ídolos como dos manifestaciones distintas de un mismo fenómeno, a diferencia de lo que algunos autores de la época parecían considerar. En cualquier caso, a juzgar por la rápida difusión del fenómeno martirial, da la impresión de que en ese aspecto el entusiasmo popular se contagió más rápido que las opiniones de los pensadores cristianos y, por ello, conoció pronto un gran éxito en todos los lugares del imperio, a pesar de las reservas de ciertas autoridades eclesiásticas. Un ejemplo se constata en el contexto del cisma donatista, que afectó a las provincias romanas del Norte de África. En los primeros años del s. IV la admiración de los cristianos africanos por sus mártires se convirtió en un culto exagerado, contraviniendo incluso las normas de la Iglesia. Mensurio, obispo de Cartago, criticó tales manifestaciones de piedad, e instó a su archidiácono Ceciliano a que recriminara a sus fieles por ese motivo, lo cual le granjeó el odio de una poderosa mujer, Lucila. Ésta tenía la costumbre de besar los huesos de un mártir antes de tomar la comunión, y Ceciliano la reprendió públicamente por esa actitud, lo cual provocó en ella la ira y la enemistad hacia él²¹.

Da la impresión que Juliano arremete en sus obras contra el culto de las reliquias no tanto por una obsesión personal, como pudiera parecer, cuanto por tratarse de un rasgo característico de los cristianos en esa época, y su objetivo último pasaba por desacreditar todo lo relacionado con sus cultos en beneficio de los ideales propios del helenismo. Con todas las reservas que exige una obra eminentemente polémica como la 1ª invectiva de Gregorio de Nacianzo contra Juliano, en ella nos dice que el emperador se mostraba interesado en la construcción de basílicas para honrar a los mártires, cuando

diis colebant, fuisse plenissimam (Aug. *Civ. Dei* VIII, 26, 3). *Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Honoramus sane memorias eorum tamquam sanctorum hominum Dei, qui usque ad mortem corporum suorum pro ueritate certarunt, ut innotesceret uera religio falsis fictisque conuictis* (*Civ. Dei* VIII, 27, 1, ed. Santamarta del Río y Fuertes Lanero, 1988).

²⁰ La primera traducción al castellano de esa obra la realizó Gurruchaga (1994). Canetti (2009) dedica un extenso trabajo al aniconismo cristiano antiguo, con interesantes aportaciones y sugerencias, y ha tenido la gentileza de facilitarme el texto, aún inédito, gesto que le agradezco sinceramente.

²¹ Optato de Milevi, *Tratado contra los donatistas*, I, 18, ed. Labrousse, 1996.

aún era cristiano²². El calificar a los “Galileos” de adoradores de tumbas y acusarles de rendir culto a los muertos, a los cadáveres, se trataba de un recurso fácil para reducir al absurdo sus actividades. Dando muestras de un gran manejo de la retórica, utiliza ciertas denominaciones y calificativos como “el cadáver”, en alusión a Jesús, “los muertos, los huesos, las cenizas, los sepulcros, las tumbas”, etc. con evidente intención de resaltar la estupidez de las costumbres cristianas y las contradicciones con la enseñanza de Jesús; de ahí afirmaciones como: “...Han llegado a tal abismo que, abandonando a los dioses eternos, se han pasado al cadáver de los judíos” (*Adversus Galileos* 194D, ed. Neumann, 1880); “Habéis degollado no solo a los nuestros, sino también, de entre los que padecen vuestro mismo error, a los heréticos que no lloran al cadáver como vosotros” (*ibidem*, 206A); “... Habéis añadido al antiguo cadáver muchos cadáveres recientes (los mártires)” (*ibidem*, 335B); “Escuchaz lo que dice Jesús de Nazaret sobre las tumbas: “Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que os parecéis a sepulcros blanqueados. Por fuera el sepulcro parece hermoso, pero por dentro está lleno de huesos de cadáveres y de toda inmundicia” (Mat.23, 27) (*ibidem*, 335C); “Si Jesús dijo que los sepulcros están llenos de inmundicia, ¿cómo vosotros invocáis sobre ellos a Dios?” (*ibidem*, 335D); y “... Dejemos que recen por nosotros las viejas que frecuentan las tumbas”²³, en alusión despectiva a las personas que mayoritariamente, en su opinión, formarían parte de la comunidad cristiana y acudirían con frecuencia a orar ante las tumbas de los mártires.

A menudo los autores paganos establecían la antítesis entre conceptos como los templos, los ídolos, la idolatría en definitiva, todos ellos rasgos representativos del paganismo, y por otra parte los santuarios, los mártires y las reliquias, como signos de la necrolatría cristiana. Así, encontramos ejemplos de la contraposición entre un tipo de culto y otro en Juliano: “Los que se pasan de los dioses a los muertos y las reliquias pagan esa pena...” (ep. 114, 438C); en el Pseudo-Apuleyo: “Entonces esta tierra tan santa, morada de santuarios y de templos, estará llena de sepulcros y de muertos, y privada de las estatuas...”²⁴; o en el gramático Máximo de Madaura, en cordiales relaciones con Agustín de Hipona, que le decía en una carta, con clara intención de

²² Or. IV, 24-27; y 97 (ed. Lugaresi, 1993)

²³ τοῦ περὶ τοῦ τῆς φουφ καλινδουμνοῦ γραδουφ ξυνεχωρῶσαμεν (*Misopogon*, 9, 344A).

²⁴ *El Asclepio*, obra atribuida erróneamente a Apuleyo. Fue redactado primero en griego, y así lo conoció Lactancio, que lo cita en las *Divinae Institutiones*; posteriormente fue traducido al latín a finales del s. IV por un autor pagano que añadió referencias a la legislación anti-pagana de los emperadores cristianos.

atacar el culto a los mártires: “La necia muchedumbre visita frecuentemente las tumbas de los mártires, como si fueran dignos de memoria, tras haber olvidado los templos y los Manes de los antepasados”²⁵. Se trataba claramente de la retórica antimartirial desplegada por los paganos de la época, entre los que lógicamente destacaba Juliano.

Antes veíamos que, cuando el emperador recurrió a la emisión de un decreto que prohibiera celebrar las exequias fúnebres a la luz del día e, indirectamente, que limitara la libertad con que los cristianos daban rienda suelta al culto a los muertos, vertía sobre ellos la acusación de ir en contra de las tradiciones antiguas. Para otorgar mayor peso a sus prohibiciones, cuestionaba sus prácticas no solo por innovar con respecto a la tradición clásica, sino incluso en relación a la ley de Moisés, que estaba en la base de su religión. Cirilo de Alejandría lo resumía con claridad al salir al paso del tratado de Juliano *Contra los Galileos*: “Según él (Juliano), ... rendimos al Dios supremo un culto totalmente desconsiderado, que no responde ni a las leyes transmitidas por el muy sabio Moisés, ni a las supersticiones de los Griegos, es decir, a sus costumbres y a sus ritos” (*Contra Juliano* I, 3). Hay que reconocer la habilidad de la maniobra, pues de esa manera desacreditaba por completo la práctica cristiana de honrar a las reliquias de los mártires.

Pero no debemos olvidar una cuestión de gran trascendencia en la política antimartirial de Juliano, además de otras circunstancias ya explicitadas. Me refiero a la consideración de los paganos respecto a los muertos como presencias contaminantes para el desarrollo de la vida cívica y, sobre todo, de los ritos religiosos. Identificaban las tumbas y los cadáveres con algo impuro que había que rehuir porque portaba malos presagios. No era lícito acercarse a los dioses, realizar sacrificios, libaciones ni plegarias sin purificarse tras la visión de un muerto. Ya he señalado al inicio de esta exposición esa idea de Juliano (ep. 136b), que era compartida por sus correligionarios; así, Marco Diácono en la *Vida de Porfirio de Gaza* (347-420) reconocía que el cuerpo del cristiano Barocas, llevado por la ciudad como si fuera un cadáver porque creían que había muerto, aunque todavía estaba vivo, suscitó miedos de contaminación y provocó la furia de los paganos, “porque creen que introducir un muerto en la ciudad es una impureza

Agustín utilizó ésa traducción en la *Ciudad de Dios*. Labriolle 1950¹⁰, pp. 356-359, recoge el texto citado.

²⁵ *Horum busta, si memoratu dignum est, relectis templis, neglectis maiorum suorum manibus, stulti frequentant...* (Aug. Ep. 16, 2, ed. Lope Cilleruelo, 1958).

(μνσοφ)” y “porque las leyes de sus antepasados lo prohíben”²⁶. Jerónimo acusaba a Vigilancio, por su crítica al culto martirial, de “comportarse como si fuera un samaritano o un judío, que consideran impuros los cuerpos de los muertos y se imaginan que hasta los utensilios que había en la misma casa están manchados”²⁷.

En consonancia con esas ideas, el emperador se mostró muy preocupado por preservar los *loca sacra* paganos de la “mancha” de los cadáveres, como bien pone de manifiesto el conflicto que se produjo en Dafne, en el que entraron en juego el templo y el oráculo de Apolo por un lado y el santuario con las reliquias de Babila por otro. Si Galo había ordenado la ubicación de los restos del mártir en ese lugar hacia el 351 -la primera noticia del traslado de unas reliquias, como hemos visto -, unos años más tarde, en el 362, cuando Juliano era ya el soberano único de todo el Imperio, decidió que fueran de nuevo trasladados al cementerio de Antioquía debido, supuestamente, a su presencia inconveniente para la actividad oracular, al igual que la de los otros cadáveres, enterrados en las proximidades del templo pagano²⁸. Él mismo nos dice a propósito de esos sucesos, y con la terminología retórica habitual: “Cuando hubimos arrojado el cadáver (*tòn nekròn*) fuera de Dafne, algunos de vosotros, devolviendo a los dioses los honores que les son debidos, restituyeron el santuario del dios de Dafne (Apolo) a aquéllos a quienes indignaba la presencia de esas reliquias fúnebres; los otros, por su parte, se distinguieron por ese terrible incendio...” (*Misopogon* 33, 361bc); con esta última alusión se refiere al fuego que en el 362 consumió la estatua del dios y gran parte del templo, y cuya autoría no se llegó a determinar.

Además de la competencia que desde el punto de vista religioso y económico suponía el *martyrion* para el templo pagano²⁹, al emperador le impulsó a dar esa orden

²⁶ V. Porf. 23 y 25 (ed. Grégoire-Kugener, 1930). Acaba de publicarse también la primera traducción al castellano de esa obra, realizada por Teja (2008).

²⁷ *O infelicem hominem, et omni lacrymarum fonte plangendum, qui haec dicens non se intellegit esse Samaritam et Iudaeum, qui corpora mortuorum pro inmundis habent, et etiam vasa quae in eadem domo fuerint pollui suspicantur* (ep. 109,1, J. Bautista Valero, *San Jerónimo. Epistolario*, ed. y tr. esp. BAC, Madrid, 1993-1995).

²⁸ Juliano, *Misopogon* 33, 361B; Amiano, XXII, 12, 8; y 13, 1-3; Libanio, *Monodia sobre el templo de Apolo en Dafne* (Or. LX); Sócrates III, 18; Sozomeno V, 19-20; Filostorgio VII, 8a; Teodoreto de Ciro, *Graec. affect. cur.* II, 10, 43-48; *HE.* III, 6; De forma monográfica se ocupa de esos acontecimientos Juan Crisóstomo, que unos años después compuso un *Discurso en honor del mártir Babila y contra los paganos* y una *Homilía en honor del mártir Babila*, que pronunció el día de la festividad del santo y patrono de Antioquía. La edición y traducción francesa de ambas obras ha sido publicada en el mismo volumen por Schatkin, Blanc y Grillet (1990).

²⁹ En los últimos años ha sido objeto preferente de mi investigación el conflicto que tuvo lugar en Dafne en época de Juliano y lo he abordado desde diferentes perspectivas, como se puede ver en mis últimas publicaciones: Torres (2007), (2008) y (en prensa).

el deseo de purificar el lugar y preservarlo de la contaminación de los cadáveres, como hizo cuando pensaba reabrir el cauce profético de la fuente Castalia, en Delfos, hasta entonces obstruido por Adriano; efectivamente, dispuso que se desenterraran y trasladaran todos los cadáveres sepultados allí, siguiendo el mismo ritual de los atenienses en la purificación de la isla de Delos (Am. Marcell. XXII, 12, 8; y Soz., *HE*, V, 20, 7). Posteriormente Juliano también ordenó al gobernador de Caria que prendiera fuego y demoliera las capillas martiriales próximas al templo de Apolo Didimeo, que estaba situado cerca de Mileto (Soz. *HE*, V, 20, 7).

Resulta enormemente significativo conocer los acontecimientos que se produjeron un siglo y medio después en el mismo lugar, en Dafne, y constatar las numerosas coincidencias entre unos y otros; para ello contamos con la información del patriarca monofisita Severo de Antioquía. En el año 507 la Sinagoga judía de Dafne fue saqueada y quemada por el partido antioqueno de los Verdes, y después convertida en la iglesia cristiana de San Leoncio, a donde se trasladaron parte de sus reliquias desde Trípoli (Juan de Malalas, *Crónica*, XVI, ed. Dindorf, 1831). Con ocasión de ese traslado y coincidiendo con la festividad del mártir, en Junio del 513 se celebró una gran fiesta y el obispo Severo pronunció una Homilía en la que se preocupó de dejar bien claro a los fieles antioquenos que Leoncio no había sido llevado allí para hacer la competencia a su mártir preferido, Babila, ni para usurparle el privilegio de haber expulsado a Apolo, sino que únicamente pretendía ser “el médico de sus almas”, haciendo que las diversiones vergonzosas de los paganos que acudían allí se transformaran en placeres honrados, en los que se incluyeran la comida y la bebida pero también la oración (*hom.* 27)³⁰. El año siguiente fue pronunciada por Severo otra homilía en Dafne sobre el mismo argumento, en la que pone de relieve “el cambio divino tan extraño” que ha convertido en un lugar de castidad lo que antes era un lugar de perdición. Asegura también que Apolo estaba en silencio total y que huía aterrorizado de los mártires (*hom.* 50)³¹. Paralelamente, como acabamos de indicar, en el 351 también se había producido un traslado de reliquias, una suplantación de cultos y un incendio que acabó con un lugar sagrado, resultando victorioso el cristianismo en ambos casos. En el tratado polémico que escribió Juan

³⁰ Todo parece indicar que Babila era el mártir venerado por los cristianos calcedonienses y que Severo, al implantar el culto de Leoncio de Trípoli pretendía disponer de un *martyrion* al servicio de sus fieles monofisitas. Conviene tener en cuenta que Severo había recibido el bautismo hacia el 488 en el famoso santuario de San Leoncio en Trípoli según narra su biógrafo Zacarías Retor (M.A. Kugener, *Vie de Severe par Zacharie le Scholastique*, París 1904, p. 81).

Crisóstomo *En defensa de Babila y contra Juliano* explica que la decisión del César Galo de trasladar las reliquias a Dafne tenía como objetivo corregir las costumbres depravadas de la juventud que acudía a aquel idílico lugar (John. Cris. *Disc. Bab.*, 69); igualmente constata el extraordinario efecto que surtió su presencia: “Había, en efecto, como una brisa ligera que soplabá de todas partes en torno a los que estaban en el *martyrion*, un soplo de aire imperceptible que no añadía nada al cuerpo, sino que era capaz de insinuarse en el alma misma, de revestirla de decencia y que, haciendo desaparecer toda pesadez terrena, relajaba y aligeraba el alma entorpecida y abatida” (John. Cris. *Disc. Bab.*, 70). También se refiere al efecto silenciador que el mártir Babila ejerció sobre el oráculo de Apolo, a quien “volvió ineficaz, le cerró la boca y le dejó más mudo que las piedras” (Chrysost. *Disc. Bab.*, 73). Como hemos podido constatar, los autores cristianos reproducen los mismos tópicos argumentales en las distintas obras de la literatura polémica, generada por los conflictos entre las diferentes confesiones religiosas. Ante situaciones similares, los escritores posteriores utilizan la misma retórica que sus predecesores, probablemente confiando en la efectividad del valor de la tradición. Por otra parte, comprobamos que los cristianos de comienzos del siglo VI no han olvidado la demolición del santuario del mártir Babila y la profanación de su sepultura que se produjo a mediados del siglo IV por responsabilidad de Juliano. Así mismo vemos que, a pesar del tono retórico de los textos cristianos, las Homilías de Severo de Antioquía demuestran que los paganos continuaban celebrando en el lugar sus fiestas en honor de Apolo, si es que no se había producido una contaminación entre ambos cultos.

La destrucción de tumbas cristianas a manos de los paganos durante su gobierno fue en respuesta a órdenes concretas del emperador para limpiar los lugares “contaminados” y siguiendo su política de restauración de los cultos helénicos. A juzgar por sus comentarios, con frecuencia los paganos llevaron sus medidas anticristianas más lejos de lo que él hubiera deseado. Dice, por ejemplo, que los habitantes de Emesa – ciudad cercana a Antioquía que había permanecido fiel al paganismo y a las reformas de Juliano- “incendiaron las tumbas de los Galileos” (*Misop.* 28, 357C), y que otras ciudades vecinas “habían reedificado los santuarios de los dioses, mientras derribaron todas las tumbas de los ateos (es decir, de los cristianos) por la consigna que yo les di

³¹ Toda esa información se puede encontrar en J.M. Fiey, “Un grand sanctuaire perdu? Le martyrion de Saint Léonce à Tripoli”, en *Le Museon. Revue d'Études Orientales*, Lovaina, 1982, 77-98, esp. pp. 92-94.

hace poco, y con tal altura de miras y elevación de pensamiento que atacaron a los que desprecian a los dioses más de lo que yo quería” (*Misop.* 33, 361A-B; Arce, 1975, pp. 201 ss.). Se trataba claramente de restablecer las antiguas creencias y anteponerlas, preferiblemente mediante la persuasión, al culto de los santuarios y de las basílicas martiriales. De ahí que evitara condenar a muerte a los cristianos que le desafiaban incumpliendo sus normas y destruyendo los ídolos de los templos, porque no deseaba crear nuevos mártires. En efecto, distintos autores de uno y otro signo como Libanio (Libanio, *Or.* XVIII, 122-125, ed. Norman, 1969) y Gregorio de Nacianzo afirman que Juliano había puesto de manifiesto su rechazo a hacer mártires. Este último nos dice que “Quitaba a los luchadores la gloria del martirio; de este modo pretendía ejercer la violencia sin que lo pareciera, mientras nosotros la sufríamos sin que nos fuera reconocido el mérito de sufrirla por Cristo” (Greg. Naz., *Or.* IV, 58, 1). A propósito de unos soldados cristianos, que pedían morir por haber quemado incienso contra su voluntad cuando habían acudido a recoger su sueldo, decía Gregorio también: “A pesar de indignarse con ellos el emperador, quería, sin embargo, evitar matarlos allí delante de todos para no convertir en mártires a los que en realidad mártires eran ya” (Greg. Naz. *Or.* IV, 82-84; Teodoreto de C., *HE.* 16, 6-7).

Pero, como acabo de señalar, la política permisiva de Juliano para con las manifestaciones anticristianas contribuyó a que impunemente los paganos derribaran los santuarios con sus tumbas y profanaran los restos allí enterrados, quemándolos y dispersándolos para privar así a los cristianos de los objetos y lugares de culto; se trataba de un recurso bastante radical, aunque generalmente se conseguía preservar algunas reliquias, las suficientes para consagrar un *martyrion* donde depositarlas. Rufino de Aquileya nos describe en tiempos de Juliano la profanación del sepulcro de Juan Bautista, cuyos huesos sepultados en Sebaste, Palestina, fueron primero dispersados y después recogidos y quemados; las cenizas, mezcladas con tierra, fueron esparcidas por campos y aldeas con la excepción de unos pocos huesos rescatados por unos monjes de Jerusalén, que casualmente llegaron por allí y que los trasladaron a su monasterio, dirigido por el abad Filipo. Las reliquias terminaron finalmente en Alejandría, en manos de Atanasio (*HE* II, 28). Rufino atribuye los excesos de los paganos a la “relajación del rigor de las leyes”³² durante el reinado de Juliano. Sabemos

³² *Ibidem*: “In Julian’s time the ferocity of the pagans sprang forth in all its savagery, as though the reins had gone slack”

que Rufino fue un autor Cristiano y por tanto debemos considerar su información con prudencia, pero se puede deducir que esos ataques contra los *martyria* eran animados por el emperador solo cuando estaban situados en lugares paganos, porque él quería recuperar sus *loca sacra*, pero eran tolerados indirectamente debido a la falta de medidas represivas contra los autores.

De todo lo expuesto podemos concluir que Juliano demostró su rechazo a la costumbre cristiana del culto martirial de forma teórica y práctica. En la mayor parte de sus obras manifiesta reprobación y desprecio hacia todas las actividades relacionadas con las tumbas y los muertos; mediante sus leyes establecía una escrupulosa separación entre el mundo de los vivos y el de los muertos; y con sus actitudes permisivas para con los destructores de tumbas y reliquias fomentaba la violencia contra los adoradores de los mártires. Pero sus motivaciones parecían trascender las preferencias de tipo personal para encajar en la coherencia de su política anticristiana. Si en el mundo pagano los aspectos relacionados con los muertos constituían un tabú, algo digno de respeto y que debía estar completamente separado de los vivos, el entusiasmo exagerado de los cristianos hacia las reliquias y las tumbas de los mártires causaba, lógicamente, un profundo desprecio a un pagano convencido como era Juliano. Además, se trataba de restablecer el helenismo y favorecer sus cultos frente a la religión de los “Galileos”, desacreditando, ridiculizando y obstaculizando sus manifestaciones culturales, entre otros aspectos. Para un pagano ¿podía haber algo más absurdo que venerar unos huesos, un trozo de tela o las cenizas de un difunto? En principio esta práctica podría situarse en el mismo plano que la de adorar a una imagen inanimada, por más que se tratara de la representación de un dios. Ya en el año 354 Pegasio³³, un obispo cristiano muy tolerante, o un cripto-pagano dependiendo de las opiniones, ante la pregunta de Juliano sobre si los habitantes de Ilión hacían sacrificios en honor de Héctor, ya que los altares estaban iluminados y la estatua del héroe brillaba untada de aceite, le respondió: “¿Y qué tiene de extraño que rindan culto a un hombre bueno, conciudadano suyo, lo mismo que nosotros a los mártires?”. Al emperador no le agradó la respuesta, lógicamente,

³³ En el 354, cuando Juliano se dirigía a Milán llamado por el emperador Constancio II, llegó a la ciudad de Ilión, en el Helesponto, y le hizo de guía un personaje llamado Pegasio que bien podía ser un cristiano secretamente convertido al paganismo, a juzgar por el conocimiento y la tolerancia que manifestaba con respecto a esa religión. En el inicio de su ep. 79 le define de la siguiente forma: “Bajo la apariencia de un obispo galileo, él sabía reverenciar y honrar a los dioses (ἐὶναὶ δοκῶν τὸν Γαλιλαῶν πῶσκοπον, ἐπιστάτο σβεσθαι καὶ τιμῶν τοῖς θεοῖς). Sobre Pegasio se puede consultar la reciente Prosopografía cristiana de Asia de S. Destephen, (*Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire 3. Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, París, 2008, pp. 783-785).

pues las consideraciones de ese tipo pueden surgir desde el más hondo escepticismo, pero serían impensables en un individuo profundamente religioso como era él. Con todo, reconoce la buena intención de su acompañante, pues “aunque la comparación no era adecuada [...] la consideramos bien intencionada”³⁴.

³⁴ (δ: «καὶ τὸ τοῦτο ♦τοπον, ♦νδρα ᾿γαθὸν αὐτὸν πολὺτην, [σπερ ≠μεφ], φη, «τοῖς μὲρ τυραφ, ἐθερ
α- πενουσιν;» Ἡμὲν οὐκ ἐκλιν οὐχ ἄγισφ, ≠ δὲ προαφρεσιφ ἐν κεκνοιφ ἐξεταζομένη τοφ καιροφ ᾿στ
εἶα (Julia-no, ep. 79).

Bibliografía

- J. Arce, “Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano”, *Riv. Stor. Ant.* V, 1975, 201 ss.
- G.J.M. Bartelink (1971), *Callinicos. Vie d’Hypatios*, ed. y tr. fr., Sources Chrétiennes, París.
- G.J.M. Bartelink (1994), *Vie d’Antoine. Athanase d’Alexandrie*, ed. y tr. fr., Sources Chrétiennes, París.
- J. Bautista Valero, *San Jerónimo. Epistolario*, ed. y tr. esp. BAC, Madrid, 1993-1995.
- P., Brown (1981), *The Cult of the Saints : Its Rise and Function in Latin Christianity*, Londres.
- L. Canetti (2002), *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma.
- L. Canetti (2009), “Costantino e l’immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull’aniconismo cristiano antico”, *Zeitschrift für Antike Christentum*, en prensa.
- H. Delehaye (1927), *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’Antiquité*, Bruselas.
- H. Delehaye (1933)², *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas.
- L. Dindorf (1831), *John. Malalas. Chronographia*, ed., CSHB, Bonn.
- J.M. Fiey, “Un grand sanctuaire perdu? Le martyrium de Saint Lèonce à Tripoli”, en *Le Museon. Revue d’Études Orientales*, Lovaina, 1982, 77-98.
- R. Flaceliere, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, tr. esp. C. Crespo, Madrid 1993, pp. 105-107.
- G. Giangrande (1956), *Eunapii Vitae Sophistarum*, Roma.
- H. Grégoire y M. A. Kugener, *Marc le Diacre. Vie de Porphyre évêque de Gaza*, ed. y tr. fr., Sources Chrétiennes, París.
- M. Gurruchaga (1994), *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, int., tr. esp. y not., ed. Gredos, Madrid.
- M.A. Kugener, *Vie de Severe par Zacharie le Scholastique*, ed. y tr. fr., París 1904.
- M. Labrousse (1996), *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, París, Sources Chrétiennes .
- Ch. Lacombrade, *L’Empereur Julien. Discours*, ed. y tr. fr., t. II, 2ª parte, Les Belles Lettres, París.
- L.T. Lefort (1954), “La chasse aux reliques des martyres en Egypte au IV^e siècle”, *La Nouvelle Clio* 6, 225-230.
- P. Lope Cilleruelo (1958), *Obras de San Agustín. Cartas*, BAC, t. VIII, Madrid.
- L. Lugaresi (1993), *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l’apostata. Oratio IV*, ed., tr. it. y not., Florencia.
- P. Maraval (1986), “Une querelle sur les pèlerinages autour d’un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 66, 131-146.

- R. A. Markus (1994), "How on Earth Could Places Become Holy?: Origins of the Christian Idea of Holy Places", *Journal of Early Christian Studies* 2, nº 3, 257-271
- R. Markus (1995), "Como poterono dei luoghi diventare santi?", en F.E. Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Manelli 1995, 173-180.
- L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris 1952.
- C.J. Neumann (1880), *Juliani imp. librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig.
- A.F. Norman (1969), *Libanius: Selected Works*, 2 vols., *The Julianic Orationes*, Cambridge, Massachusetts, Loeb Classical Library.
- G. Rochefort (1963), *L'Empereur Julien. Discours*, ed. y tr. fr., t. II, 1ª parte, Les Belles Lettres, París.
- J.C. Rolfe (1935-39), *Ammianus Marcellinus: Roman History*, 3 vols., tr. ingl., Excerpta Valesiana, Loeb Classical Library, Cambridge, MA.
- M.A. Schatkin, C. Blanc, y B. Grillet, (1990), *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas*; B. Grillet, y J.-N. Guinot, *Homélie sur Babylas*, ed. y tr. fr., París, Editions du Cerf.
- S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero (1988), *San Agustín La Ciudad de Dios*, ed. y tr. esp., B.A.C., Madrid.
- W. Seyfarth (1978), *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum*, 2 vols., Berlín.
- R. Teja (2008), *Vida de Porfirio de Gaza. Marco el Diácono*, int., tr. y not., ed. Trotta, Madrid.
- R. Teja (2009), *Calínico. Vida de Hypacio*, int., tr., esp., not., ed. Trotta, Madrid.
- J. Torres (2007), "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, (eds.) J. Fernández Ubiña y M. Marcos, Universidad Complutense de Madrid, 83-96.
- J. Torres (2008), "Actitudes de intolerancia político-religiosa. El emperador Juliano y el obispo Juan Crisóstomo en conflicto", (eds.) M. Marcos y R. Teja, *Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo Antiguo. Temas y problemas*, Madrid, Editorial Trotta, 101-121
- J. Torres (en prensa), "El poder de los ídolos y de las reliquias: un conflicto de competencias", Congreso internacional de Historia de las Religiones. "*Homo religiosus*". *Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca.
- C. Zamagni (2008), *Eusèbe de Césarée. Questions Évangéliques*, ed. y tr. fr., Sources Chretiennes, París.
- P.W.L. Walker (1990), *Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the holy land in the fourth century*, Oxford.
- R.L. Wilken (1992), *The Land called holy*, New Haven-Londres.
- F. Winkelmann (1975), *Ueber das Leben des Kaisers Konstantins. Eusebius Werke. Erster Band. Erster Teil*, GCS, Berlín.