

El culto del mártir Vicente de Zaragoza en el norte de África

Pedro CASTILLO MALDONADO

Resumen

El culto a Vicente de Zaragoza está testimoniado en el Norte de África tanto por documentos literarios, principalmente en la producción homilética de Agustín, como por epigráficos. Los primeros se refieren a la celebración del *dies natalis* y los segundos a la veneración de reliquias. Este culto penetró en el interior de la región, documentándose desde fechas tempranas. El mundo mediterráneo, por encima de los avatares políticos, conservó una unidad cultural. Aunque con algunas peculiaridades regionales, el culto a los mártires, como aquel de Vicente, demuestra dicha continuidad, tanto temporal como espacial.

Abstract

Literary texts, mainly the agustinian production, together with epigraphic documents, testify the cult to Vicente de Zaragoza in the North of Africa. The first ones are referred to the celebration of *dies natalis*, whereas the epigraphic documents are concerned above all with the worship of relics. This cult, documented from early times, was extended into the region. Consequently, Mediterranean world maintained a cultural unity in spite of political affairs; facts as the cult of martyrs and particularly that to Vicente, obviously with regional peculiarities, demonstrate the temporal and spatial Mediterranean continuity.

Palabras claves: Antigüedad Tardía, África, Religión, Culto martirial.

El culto a los mártires y la veneración de las reliquias han sido unas de las manifestaciones más presentes de la religiosidad popular del cristianismo, perdurando hasta nuestros días aunque de forma adormecida. Esto es natural si consideramos que el culto martirial hunde sus raíces en el culto a los muertos, un impulso ancestral en el hombre y una constante en toda la Antigüedad.

Ambos fenómenos, culto martirial y veneración a las reliquias, están unidos por una relación de interdependencia. La difusión de reliquias contribuyó en gran medida a la expansión geográfica del culto otorgado a algunos mártires, haciendo que se universalizasen. A ello tampoco fue ajeno el acierto de determinada literatura

hagiográfica y panegírica, como se observa en el caso de Vicente. Es en este sentido en el que la confrontación de la documentación epigráfica y literaria adquiere todo su significado.

En el África cristiana el culto a los mártires alcanzó especial relevancia. Los avatares políticos, religiosos y la trascendente producción teológica que allí se dieron, la convierten en una zona clave para la formulación del culto martirial en Occidente. Su situación geopolítica a caballo entre el mundo oriental y el latino, y la presencia de personalidades como Agustín de Hipona¹, hacen de ésta una región decisiva en el carácter definitivo que tomará este culto en los siglos posteriores de la Tardía Antigüedad. El empeño cristianizador de determinadas prácticas culturales, que tenían antecedentes en el mundo pagano, se llevó a cabo en un marco histórico extraordinariamente dinámico, en donde los mártires y sus reliquias no serían ajenos a las disputas religiosas y políticas. En las actas conciliares se advierten reflejos de esto², pero tal vez el ejemplo más claro de conflictividad fuese el intento de apropiación de los mártires de Abitina o de los de Thuburbo por los donatistas³.

Del mártir Vicente se desconoce todo respecto de su historicidad⁴. El primer testimonio directo que lo documenta es el *Peristefanon* de Prudencio, en sus himnos IV y V. Se puede deducir que en el siglo IV contaba con una *passio*, conocida tanto por el poeta hispano⁵ como por Agustín⁶, que sería la primera versión de la que nos ha llegado. Según esta composición hagiográfica, Vicente era diácono de Zaragoza y fue enterrado en la costa de Valencia. Sin embargo, en el mismo relato se reconoce el desconocimiento que el hagiógrafo tenía sobre las circunstancias históricas del martirio⁷. Su autor, inspirándose en el nombre del mártir⁸, elabora una pieza literaria de gran impacto. El propio Agustín alude a esto para explicar la popularidad y la

1. V. SAXER, *Morts, Martyrs, Reliques, en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, París, 1980, p. 281.

2. C. MUNIER, *Concilia Africae. Cura et studio, Corpus Christianorum, Series Latina CXLIX*, 1974: Con. Carth. sub Grato, c. 2.

3. Sobre la apropiación de determinados mártires -como Cipriano- por los donatistas, cf. AGUSTIN, s. 313 (*Patrologiae Latinae Supplementum* 2, 615).

4. Cf. M. SOTOMAYOR, *La Iglesia en la España romana, Historia de la Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, pp. 66-70.

5. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas, 1966, p. 224.

6. Véase más abajo.

7. A. FABREGA, *Passio Vincentii*, 2, *Pasionario Hispánico II*, Madrid-Barcelona, 1953, p. 187.

8. Como posteriormente haría Agustín en s. 274 (P.L. 38, 1252).

expansión geográfica que tuvo su culto⁹. Tal fue su éxito, que uno de sus personajes, el *praeses* Daciano, pasó a protagonizar un *ciclo épico*¹⁰, generando la mayor parte del Pasionario Hispánico.

Los objetivos de este artículo son documentar la presencia del culto a Vicente mediante el estudio de las fuentes literarias y epigráficas que contienen alusiones al diácono hispano, establecer el marco cronológico y su expansión geográfica y, en la medida de lo posible, llegar a conclusiones sobre el significado y la naturaleza de su culto en el norte de África.

Del culto otorgado a Vicente en África se tienen abundantes testimonios, tanto literarios como epigráficos. Aparece documentado en los calendarios de Cartago y del Sinaí, así como en la producción homilética africana, principalmente aquella de Agustín. Estos documentos nos remiten a la celebración del *dies natalis*.

Tal práctica de la iglesia africana está documentada desde el siglo III. Se fueron conformando los llamados calendarios locales, como nos testimonia Cipriano¹¹ al felicitar a *Tertullus* por el celo llevado a cabo en esta labor. Con posterioridad dichos calendarios se fueron enriqueciendo con festividades foráneas, siendo ya en el siglo IV un uso general. Fuente del enriquecimiento de estos catálogos fueron las deposiciones de reliquias y las dedicaciones de iglesias.

El mártir Vicente es conmemorado *in natale* por Agustín en numerosos sermones¹². Este número lo equipara, en su producción homilética, a cultos de tanta importancia como los tributados a Pedro, Pablo y el protomártir Esteban, entre los mártires no africanos. Hay que subrayar que un sermón conmemorativo en la festividad de un mártir cualquiera es, como afirma H. Delehaye¹³, el documento más seguro para la historia del culto de un mártir. Así pues, los sermones de Agustín documentan el culto a Vicente en África en los comienzos del siglo V de forma irrefutable.

9. AGUSTÍN, s. 276, IV (P.L. 38, 1257) "... *Quae hodie regio, quae provincia ulla, quo usque uel Romanum imperium, uel christianum nomen extenditur, natalem non gaudet Vincentii? Quis autem hodie Daciani uel nomen audisset, nisi Vincenti passionem legisset? ...*".

10. Cf. B. de GAIFFIER, Sub Daciano Praeside. Etude de quelques Passions espagnoles, *Analecta Bollandiana* 72, Bruselas, 1954, pp. 379-396; H. DELEHAYE, *Op. cit.*, pp. 222-223.

11. CIPRIANO, *Epist.* 12, 2 "... *scripserit et scribat ac significat mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu traseunt, et celebrantur hic a nobis oblationes et sacrificia ab commemorationes eorum, quae cito uobiscum domino protegente celebrabimus ...*".

12. J. MIGNE, (ed.), s. 274 (P.L. 1252 ss.), s. 275 (*Ibidem* 1254), s. 276 (*Ibid.* 1255-57), s. 277 (*Ibid.* 1257-61); C. MORIN, s. 11, *Miscellanea Agustiniana*, p. 243; alusiones en s. 4, De Esau et Iacob, P.L. 38, 51).

13. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1933, p. 443.

A esta amplia producción homilética del obispo de Hipona sin duda contribuyó la posesión de una *passio* del mártir cesaraugustano. Pese a que el pasionario africano era el más extenso, no todos los mártires contaban con el relato escrito de su martirio. El contar con una pasión, más o meno literaria, suponía un elemento muy positivo para el mantenimiento e hipotética expansión de un culto. En los propios sermones hay alusiones reiteradas de Agustín a la *passio*¹⁴. No hay argumento alguno para pensar que la narración de la que disponía Agustín y que sirvió a Prudencio para el himno V de su *Peristefanon* fuesen distintas. En cualquier caso, como afirma B. de Gaiffier¹⁵, no se diferenciarían en gran cosa de la que a nosotros ha llegado. Sobre la popularidad de la *Passio Vincentii* hay un acuerdo unánime en la historiografía. Su autor supo crear un modelo de *pasión épica*¹⁶ partiendo de las coordenadas hagiográficas¹⁷.

De los sermones dedicados *in festo* de Vicente, se obtiene abundante información. Estudiados por C. Lambot¹⁸, B. de Gaiffier¹⁹ y J. Vives²⁰, es oportuno señalar sucintamente algunos aspectos de gran interés para el culto de Vicente en África en particular, y para el culto martirial en general.

Los sermones son casi contemporáneos de los primeros datos que para el culto del mártir hay en Hispania. Concretamente se fechan en el segundo decenio del siglo V. Si exceptuamos la primera versión de la *Passio Vincentii*, de la que carecemos y que sólo podemos deducir por métodos indirectos como de la segunda mitad del siglo IV, el primer testimonio directo de Vicente es el *Peristefanon* de Prudencio en su himno IV y especialmente V, como ya se dijo. En consecuencia, los orígenes del culto martirial a Vicente en África y Hispania son prácticamente coetáneos, lo que significa un desarrollo y expansión geográfica muy rápidos.

En la literatura homilética no hay dato alguno en torno a la historicidad del mártir. Es inútil buscar cualquier tipo de argumento a favor del problema de su historicidad en los sermones. Estos derivan hacia enseñanzas de tipo antidonatista y

14. AGUSTIN, s. 276, I (P.L. 38, 125) "*In passione nobis hodite recitta est, fratres mei, euidenter ostenditur iudex ferox, tortor cruentus, Martyr inuictus ...*".

15. B. de GAIFFIER, Sermons latins en l'honneur de S. Vincent antérieurs au Xe siècle, *Analecta Bollandiana* 67, Mélanges Paul Peeters, Bruselas, 1949, p. 268.

16. Cf. H. DELEHAYE, *Les passions de martyrs ...*

17. Sobre el concepto de *coordenadas hagiográficas*, cf. H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas, 1934, pp. 5-17.

18. C. LAMBOT, Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes des martyrs, *Analecta Bollandiana* 67, Bruselas, 1949, pp. 249-266.

19. B. de GAIFFIER, Sermons latins ..., pp. 267-286

20. J. VIVES, Sant Agustí i els martirs, *El Bon Pastor* 4, 1930, pp. 109-123, 298-308 y 404-412.

antipelagiano. Especialmente en los sermones 274, 275 y 276.

Respecto de los donatistas, es conocida su idea de la *Ecclesia sancta*. Se consideraban a sí mismos como hijos de los mártires; incluso sus orígenes estaban íntimamente ligados a las consecuencias de las persecuciones (elección de Ceciliano por el *traditor* Félix). Frente a ellos, y a los *circumcelliones* que se refugiaban en las cercanías de las *cellae* de los mártires, Agustín denuncia las ansias de martirio voluntario. Opta por una postura más *política*²¹ en la convulsa situación africana del siglo V.

Para el pelagianismo, dada la semejanza del hombre con la divinidad, toda persona estaba capacitada para evitar el pecado asumiendo de forma radical los *mandata Dei* y, en última instancia, el martirio. Tenían una fe desmedida en la dignidad humana. El hombre, siguiendo el ejemplo de los mártires y del propio Hijo, tenía una capacidad natural para soportar el martirio. Partían del principio de que el pecado original no era hereditario. Por el contrario, Agustín defiende la necesidad de la redención divina del hombre, contaminado por el pecado original. El mártir es admirado en tanto que supera -con la ayuda de la divinidad- el miedo a la muerte²². El ejemplo de Vicente se convertiría a los ojos del doctor africano en paradigmático. Su *passio* representaba la lucha del mártir contra el demonio-Daciano y la victoria sobre la muerte (incluso de su cuerpo), despreciando lo que él llamaría *natural affecto a su cuerpo*.

Estaba especialmente interesado en desmentir el optimismo radical humanista de los pelagianos, subrayando la determinación divina en la asunción de la *corona* martirial. Ello le lleva a afirmar que no es la pena sino la causa lo que concede el tan deseado título de mártir²³.

En el sermón 277 hace unas reflexiones sobre el concepto de resurrección y en torno al cuerpo. Dadas las fechas de composición del sermón, se puede pensar que respondiese a la preocupación generalizada que había sobre el destino de los cuerpos de los difuntos. El saqueo de Roma del año 410, con violaciones de tumbas, hubo de significar una convulsión importante, por lo que Agustín se esfuerza en ratificar la insensibilidad de los cuerpos de los muertos y la resurrección íntegra de los mismos²⁴.

21. Cf. AGUSTIN, *Epist.* 228. Ad Honoratum.

22. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Madrid, 1993, p. 532.

23. AGUSTIN, s. 285, II (P.L. 38, 1293) "... *Illud ergo precipue commonendi estis, quod assidue commoneri, et semper cogitare deuetis, quod martyrem Dei non facit poena, sed causa ...*".

24. Cf. AGUSTIN, *De ciuitate Dei contra paganos* y, especialmente, *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum*.

De excepcional valor son las referencias constantes a la lectura de las pasiones en la misa²⁵ (es de creer, en la misa de los catecúmenos). Los concilios africanos reglamentaron esta práctica²⁶. La lectura de libros no canónicos permitió el auge del culto, pero no se puede hacer de ésta una práctica universal²⁷. Por ejemplo, en el Concilio de Braga I, c. XII²⁸, ratificado por el Concilio de Braga II en su canon LXVII²⁹, se prohibía todo canto de himnos no canónicos, lo que supuso un serio impedimento para el desarrollo del culto martirial en Hispania. Por ello las explícitas referencias de Agustín a la inmediata lectura del relato hagiográfico son un documento de primera importancia. En opinión de J. Vives³⁰, su lectura en la misa se debía a la consideración en que se tenían las palabras del mártir.

En suma, en los sermones del doctor africano se observa el concepto que tenía del mártir fundamentalmente como *testis* e intercesor ante la divinidad, mediante su invocación o a través de reliquias, cuando se careciese de tumba. Critica toda práctica que pudiese ser susceptible de confusión con el politeísmo. En el *sermo* 273³¹ se observa esto con especial nitidez. Denuncia manifestaciones del culto (como el *refrigerium* y las *laetitiae*) con claras connotaciones paganas y, sobre todo, las -para él- desviaciones politeístas que podían conllevar un *exceso de celo* en el culto a los mártires³².

25. AGUSTIN, s. 275, I (P.L. 38, 1254) "... *Magnum et multum mirandum spectaculum noster animus cepit: nec inanissimam et perniciosissimam, sicut solet in theatris quarum que nugarum, sed plane utilissimam et fructuosissimam uoluptatem oculis interioribus hausimus, cum beati Vincentii gloriosa passio legeretur ...*".

26. C. MUNIER, *Concilia Africae* ..., Conc. Hipp. a. 395, c. 5 "... *Ab uniuersis episcopis dictum est: Omnibus placet ut scripturae canonicae quae lecta sunt, sed et passiones martyrum, sui cuiusque locis in ecclesis predicentur ...*".

27. B. de GAIFFIER, La lecture des actes de martyrs dans la prière en Occident. A propos du Passionnaire Hispanique, *Analecta Bollandiana* 72, Bruselas, 1954, pp. 134-166.

28. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 73.

29. *Ibidem*, p. 102.

30. J. VIVES, *Sant Agustí* ..., p. 113.

31. AGUSTIN, s. 273 (P.L. 38, 1247), *In natali martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum*.

32. AGUSTIN, s. 285, (P.L. 1295) "... *Martyrum perfecta iustitia est, quoniam in ipsa passione perfecti sunt. Ideo pro illis in ecclesia non oratur. Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martiribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed aduocati ...*"; s. 273, VIII (P.L. 38, 1251-52) "... *Oderunt martyres lagenas uestras, oderunt martyres sartagine uestras, oderunt martyres ebrietates uestras. Sine iniuria eorum dico, qui tales non sunt; illi ad se referant, qui talia faciunt: oderunt ista martyres, non amant talia facientes. Sed multo plus oderunt, si colantur ...*".

Además de estos sermones de Agustín, la producción homilética africana ha legado otros dos (publicados por Cailleau, s. 48 y s. 64), que le eran atribuidos. Estudiados por B. de Gaiffier³³, ha establecido su origen africano y datación del siglo VI (o la centuria anterior para el segundo de los sermones). Lo más interesante que aportan es su relación con la pasión y, al menos en el segundo, su dependencia directa de los producidos por Agustín.

La documentación epigráfica presenta asimismo un número relativamente elevado de alusiones a Vicente. Se refieren, en su mayoría, al *dies depositionis*. Sin embargo, hay dificultades para atribuir las al al mártir hispano, derivadas de la presencia de homónimos africanos. Por ello, siempre se han de considerar tres posibilidades a la hora de atribuir las alusiones o no al diácono cesaraugustano:

- *Vicente* como uno de los homónimos africanos, lo que implicaría la presencia de un culto de carácter regional. P. Monceaux³⁴ atribuye la mayor parte de las alusiones epigráficas a Vicente a su homónimo del grupo de Abitina.

- *Vicente* como alusión a un mártir estrictamente local, es decir, sólo conocido por la información aportada por cada uno de los documentos epigráficos.

- *Vicente* como testimonio de culto al mártir de la cartaginense. H. Delehay³⁵ se inclina por esta hipótesis, si bien es partidario de mantener ciertas reservas. Es claramente favorable a atribuírselas siempre que vayan aisladas.

Y. Duval³⁶ admite que efectivamente no hay documentado culto aislado alguno de mártir perteneciente a un grupo, salvo que se trate del jefe del mismo o cumpla en su pasión un papel de especial relevancia (cosa que no ocurre en los homónimos conocidos de Vicente), pero señala que se sabe por los calendarios que estos mártires de grupo tenían su festividad en días distintos.

En suma, el estudio pormenorizado de cada documento epigráfico, la confrontación de las distintas inscripciones y las asociaciones de mártires, son los criterios a seguir para su asignación.

La primera de las inscripciones procede de Guelma³⁷ (la antigua Calama). Consiste en un bloque de mármol con inscripción completa. Su lenguaje es tardío y

33. B. de GAIFFIER, *Sermons latins ...*, pp. 275-278.

34. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, París, impr. anast. 1901, reimpr. 1963.

35. H. DELEHAYE, *Les origines ...*, p. 456.

36. Y. DUVAL, *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Roma, 1982, pp. 648-685.

37. *Ibidem*, pp. 179-180, noticia 87. Lectura propuesta: "(cruz griega) *Hic reliquiae (cruz griega) / beati Petri apost(o)l(i) / et s(an)c(t)orum Felicis / et Vincenti martyr(um)*".

con presencia de purismos no usuales. Anuncia la presencia de reliquias bajo la formulación "*Hic reliquiae ...*" (que aparece en el siglo V). Dicha fórmula se puede ver como el equivalente a los *pitticia* medievales. Los dos mártires Vicente y Félix parecen aislados del apóstol Pedro, cosa lógica si se valora a éste como un mártir de extraordinaria importancia. Por ello se ha considerado a aquéllos como compañeros de martirio (del grupo de Abitina, martirizados en Cartago), o bien como mártires cuyas reliquias procedieran de una misma región (los hispanos Vicente y Félix de Gerona³⁸). No obstante, parece más acertado que se trate de dos mártires de gran renombre, dada su asociación con Pedro, asignándose así al mártir de la cartaginense.

Pero es en el estudio conjunto con otra inscripción de la misma población³⁹, desgraciadamente perdida, donde se encuentran argumentos casi definitivos para documentar la existencia de un culto con reliquias a Vicente. Se trata de una dedicación de la puerta-fortaleza de la ciudadela bizantina a Vicente y Clemente. Su datación es más precisa por el conocimiento que se tiene del patricio *Solomonis*, fechándose en torno al año 539. La referencia a Clemente se adscribe al mártir romano, ya que no hay documento epigráfico africano alguno con similar alusión, y sin embargo sí aparecía éste en el Calendario de Cartago. Una invocación importante como ésta, con un emplazamiento y fines de primer orden, no podría ser compartida por un mártir local. Por lo tanto se trata de una invocación a la protección del mártir Vicente de Zaragoza asociado aquí a Clemente.

En consecuencia "*... Vincenti martyrum ...*" de la primera inscripción es con toda probabilidad un documento de primer orden sobre la presencia de reliquias y su culto en estas fechas. No sería lógico asignar esta nominación a un mártir local o regional cuando aparece perfectamente documentado su culto en la ciudadela en el siglo VI.

En una tercera inscripción, en Dougga⁴⁰ (antigua Thugga), se encuentran alusiones a Vicente. Es una inscripción en mármol muy fragmentaria, por lo que

38. No parece que pueda tratarse de Félix de Gerona, ya que su expansión para estas fechas era reducida limitándose a su lugar de origen (y la narbonense: GREGORIO DE TOURS, *In gloria martyrum*, XCI). Cf. C. GARCIA, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, pp. 304-312.

39. Y. DUVAL, *Op. cit.*, pp. 110-182, noticia 88: "*Vna et bis turres crescebat in ordine totas. / Mirabilem operam cito constructa uidetur. Posticius / sub terminas balteo concluditur ferro. Nu[ll]us malorum / poterit erigere man(um), Patrici Solomon(is) insti[tu]tion(em) nemo / expugnare ualeuit. Defensio martir(um) tue[us]r posticius ipse, / Clemens et Vincentius martir(es) custodiunt introitum ipsu(m)*".

40. *Ibidem*, p. 43, noticia 19: "*[in nomine ...]d(omi)ni n(o)stri IH(esu)X(risti) [.../...san]ctorum id[em] est .../... Vi[n]centi et The[odori] ...] XV K(alendas) decem(bres) .../ F D I*".

presenta grandes lagunas y, en consecuencia, dificultades de interpretación. Puede tratarse de una dedicación del monumento o bien un proceso verbal de deposición. Su primera línea es claramente una invocación por lo que en la segunda de las hipótesis, que se trate de una deposición precedida por invocación, nos remitiría a fines del siglo VI o principios del VII según el formulario africano. Sin embargo, del análisis del estilo epigráfico se obtienen cronologías más antiguas (primera mitad del siglo V). Respecto de los mártires citados, hay igualmente dificultades en cuanto a su lectura e identificación. Es segura la lectura *Vincenti* en tanto que no la de *Theodoti* o *Theodosi*⁴¹. Hay por tanto dos posibilidades: que se trate de dos mártires locales no conocidos, pero que podrían pertenecer a un grupo venerado según se tiene conocimiento en la basílica de la misma población en el siglo V, o bien la asociación de dos mártires extranjeros, siendo uno de ellos el diácono hispano. Por informaciones arqueológicas, se conoce que el culto al mártir de origen griego Teodoro se introdujo en el siglo V, adquiriendo relevancia durante la época bizantina. En consecuencia, no es demasiado arriesgado atribuir esta referencia al mártir de la cartaginense. Sería una asociación entre dos mártires de primera fila, uno oriental y otro occidental.

Procedente de Rouis⁴² (cerca de la antigua Thebaste) hay un documento epigráfico extraordinariamente complejo. Es una *mensa*⁴³ martirial con tres grupos de inscripciones. El primero está situado al pie del motivo central, siendo contemporáneo del segundo que está en torno al relieve de una cruz monogramática con alfa y omega, insertada en un doble círculo. Datarían de mediados del siglo VI. Un tercer grupo, o tercera inscripción, se desarrolla a ambos lados del relieve central. Este último es más tardío. Han sido interpretadas como un proceso de deposición de reliquias basándose en el término "... *posita* ..." ⁴⁴ y en la presencia de *Faustinus*. No obstante, el término

41. I. Duval no considera la posibilidad de que se trate de "... *Theogeni* ...". Este nombre aparece en AGUSTIN, *sermo* CCLXXIII, VII. En mi opinión, no hay impedimento alguno para hacer esta lectura, con lo cual sería una asociación entre Vicente y un Teógenes; ¿tal vez el obispo asistente al Concilio de Hipona del 256?

42. Y. DUVAL, *Op. cit.*, pp. 138-142, noticia 64: grupo 1 "*Memoria sanctae Maximae / [Don]atillae et Secundae*"; grupo 2 "*(cruz latina) posita a d(om)in(o) patre / Faustino episcopo urbis Tebetinae sub die V / idus <iunarias> ian(ua)r(ias) indict(ione) XIII*"; grupo 3 "*(cruz latina) Archangelu/s Mika/el et/Ga/rie/l / [Mem]ori/a / s(an)c(ti) Bñ/n/ce/n/ti mar/tiris / s(an)c(ta)e Cri/spi/nea mar/tiri/s*".

43. Sobre los conceptos *mensa* y *memoria*, cf. Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, París, 1988.

44. Es el equivalente a los términos hispanos *deposita*, *condite*, *recondite* y *recondit*, ligados a la consagración de basílicas con reliquias. Cf. J. VIVES, *Inscripciones de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942.

"... *memoria* ..." puede referirse al propio monumento, con lo que se trataría de una invocación.

Sea o no con presencia de reliquias, la inscripción documenta el culto a los mártires de Thuburbo, los dos arcángeles Gabriel y Miguel, Crispina y Vicente. Crispina y el grupo de Thuburbo son mártires africanos, por lo que se ha querido asignar al término *Bincenti* (la B en lugar de V es signo de grafía tardía) a un mártir regional, aquél del grupo de Abitina. Sin embargo, con buen criterio, I. Duval lo hace al hispano. Puesto que no hay documentado culto aislado a un mártir de grupo, sólo cabría la posibilidad de un mártir estrictamente local. No parece posible que ésto sea así, por el criterio de asociación: los otros mártires aquí citados son todos de primer orden, llegando a estar Crispina representada en la basílica de S. Apolinar de Rávena.

En Cartago⁴⁵ hay un capitel con monograma de cruz griega en relieve. En los extremos de los brazos presenta letras. La lectura de esta inscripción es discutida. P. Monceaux⁴⁶ leyó *sanctus*, en tanto que E. Diehl, *Vinc(e)ntius*⁴⁷. Y. Duval⁴⁸ lee *SCS*, seguido de *V(i)NC(en)T(ius)*. Es de época tardía. Si tenemos en cuenta el criterio ya comentado de H. Delehayé, toda referencia a Vicente de forma aislada, al menos para estas épocas, ha de ser atribuida al mártir hispano. Se trataría de una invocación en una basílica, con presencia o no de reliquias. Dicho mártir podría ser uno más de los allí venerados, o bien el titular de la misma. No hay referencia alguna de basílica dedicada al mártir hispano en Cartago.

Otra inscripción procede de Mezloug⁴⁹ (cerca de la antigua Sitifis). Está desgraciadamente desaparecida, por lo que no se tiene conocimiento alguno del soporte. Se trata de un proceso verbal de deposición de reliquias, con los elementos fundamentales en tal formulación como son la presencia del obispo celebrante y la fecha de la ceremonia. Por la grafía, se data en el siglo VI o V, más posiblemente en éste último (aunque, dado que sólo se conserva una copia dibujada, hay que tener precaución). Respecto de la asignación, se cuenta con un posible grupo africano representado por Félix, Vicente y Victoria. Estos tres aparecen en el grupo de Abitina. Asimismo Félix se asocia a Vicente en la inscripción ya comentada de Guelma. No obstante, la presencia de un *Constantius* aísla del grupo a Victoria. Este nombre es

45. Y. DUVAL, *Loca sanctorum* ..., pp. 6-7, noticia 2.

46. P. MONCEAUX, *Op. cit.*

47. E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Leipzig, 1925-31.

48. Y. DUVAL, *Loca sanctorum* ..., p. 6.

49. *Ibidem*, pp. 317-319, noticia 150: "*Hic m(e)m(orie) (cruz) sancto/ru(m) Bicenti Felicis, /Co<s>tanti et Victorie, / posite a sancto / Crescitu e<p>isco[po] / die III k(a)l(endas) apriles / Amen*".

desconocido en África, estando documentado su culto en el sur de Italia, junto con Félix. En consecuencia, se puede afirmar, con las reservas acostunbradas, la asignación de "... *Bincenti* ..." al diácono cesaraugustano, seguido por dos mártires extranjeros y Victoria, un nombre este último con pluralidad de homónimos africanos.

De Thamallula y Aïn Zeraba proceden dos inscripciones con alusiones a Vicente. Dada la proximidad geográfica de ambos hallazgos (en la zona de Ras el Oued) se considera más oportuno estudiarlos conjuntamente, como ya se hizo en el caso de Guelma.

En Thamallula⁵⁰, la inscripción fue hallada en una capilla cercana a la fortaleza bizantina. Tiene por soporte una teja. Esta cerraba una artesa de piedra. Se trataría de un relicario, destinado a situarse bajo el altar. La inscripción consta de cinco líneas encuadradas por dos cruces griegas, con grafía tardía. Es una inscripción de reliquias típica, con la única particularidad de remplazar *sunt* por *abentur*. Las reliquias anunciadas son las de "... *Bincenti* ...". Siguiendo el criterio reiteradamente expuesto, se asigna al mártir zaragozano. La posibilidad de un mártir local para fechas tardías es remota, si bien se ha de reconocer que la presencia de reliquias puede propiciar el mantenimiento de un culto local. Por el contrario, que se trate de uno regional de grupo, homónimo del hispano, es una posibilidad descartable.

La segunda de las inscripciones, la de Aïn Zeraba⁵¹, consiste también en un relicario. Es una caja de mármol ricamente decorada con motivos diversos, destacando una cruz constantiniana con alfa y omega y una monogramática simple. En la tapa, hay dos palomas enfrentadas con ramas de olivo y una columnata que encierra los cuatro espacios en donde está un primer grupo de inscripciones anunciando las reliquias. En el interior, se sitúa un último grupo de epígrafes con los titulares de las mismas. El lenguaje es clásico, si bien puede ser tanto signo de antigüedad como de esmero en la inscripción, cosa que concordaría con lo excepcional de su soporte. Se informa de las reliquias de Vicente y los *Centum Arborenses*. Los segundos son un grupo conocido africano, por lo que se abre la posibilidad de que Vicente fuese asimismo africano. H. Delehaye⁵² rechaza ésto, basándose en la proximidad de la inscripción de Thamallula, en donde Vicente estaba aislado.

Hay una última inscripción con posible alusión a Vicente, en un mosaico

50. *Ib.*, pp. 339-341, noticia 159: "(cruz) *Hic abe(n)tu/r reliqui/as mar/tiris Bin/centi (cruz)*".

51. *Ib.*, pp. 341-342, noticia 160: cara externa de la tapa "*Me/mo/ria / sco/rum / mar/ty/rum*"; cara interna de la tapa "*Vincenti et / centumar/borensium*".

52. H. DELEHAYE, Contributions récents à l'hagiographie de Rome et d'Afrique, *Analecta Bollandiana* 54, 1936, pp. 303-305.

epigráfico de un *martyrium*, pero la lista de mártires que presenta es inequívocamente africana⁵³.

Del análisis conjunto de estos documentos se desprenden una serie de datos de gran interés para el culto a Vicente en África. Destaca el número relativamente abundante de inscripciones dedicadas a Vicente (si bien se observa con extrañeza, una aportación exigua de la epigrafía del África Proconsular, respecto de Numidia y Mauritania Sitifiense). Este elevado número de documentos es el reflejo de la popularidad y extensión de su culto. A ello contribuiría la exitosa redacción de la pasión de Vicente (que nos informa del gusto de su público, pero no de la historicidad del mártir), la producción homilética de Agustín y la expansión de sus reliquias.

Otra información de la documentación es la estrecha ligazón entre culto y reliquias. Eran consideradas como sustitutos del cuerpo y, en consecuencia, depositarias de santidad, con poderes de intercesión y generadoras de milagros⁵⁴. La creencia en el poder benéfico de las reliquias era algo generalizado⁵⁵, tanto en la jerarquía eclesiástica como en el pueblo. Por ello, en la expansión del culto a mártires extranjeros, como el de Vicente, jugó un papel de primer orden. Papel que se vería acentuado cuando se hagan imprescindibles en las ceremonias de consagración. Las reliquias, en suma, eran la materialización del santo o mártir en cuestión, por lo que se conformaron como el objeto natural de devoción.

Respecto de la cronología, la documentación epigráfica es sensiblemente más tardía que la literaria. Sólo las inscripciones de Dougga y, tal vez, Aïn Zeraba se pueden remontar al siglo V. Es a partir de esta centuria y especialmente en época bizantina cuando se incrementa el culto a los grandes mártires del Mediterráneo, tanto orientales como occidentales, como reflejo de las relaciones intereclesiales, los contactos de diversa índole (como los comerciales), y los acontecimientos políticos.

Si se considera la distribución geográfica de las inscripciones con referencia al diácono hispano, en modo alguno se puede afirmar que se trate de un culto restringido a la costa, sino que por el contrario se demuestra que penetró en el interior de la región tratada. Es un culto asentado en toda la región, no limitándose a la zona costera, con lo que no es producto de contactos más o menos ocasionales. Igualmente dicha penetración demuestra que el culto a Vicente no es deudor directo de una devoción de carácter individual de Agustín (aún reconociendo el papel destacado del

53. Y. DUVAL, *Loca sanctorum* ..., pp. 105-109, noticia 51b.

54. Sobre el poder milagroso de las reliquias y la confección de *libelli*, cf. AGUSTIN, s. 322 (*P.L.* 38, 1443-1445).

55. A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, París, 1946, t. I, p. 11.

obispo de Hipnoa en la iglesia africana). Por el contrario, está arraigado desde el siglo V, alcanzando un grado de oficialización muy elevado como demuestra la inscripción de la fortaleza de Guelma.

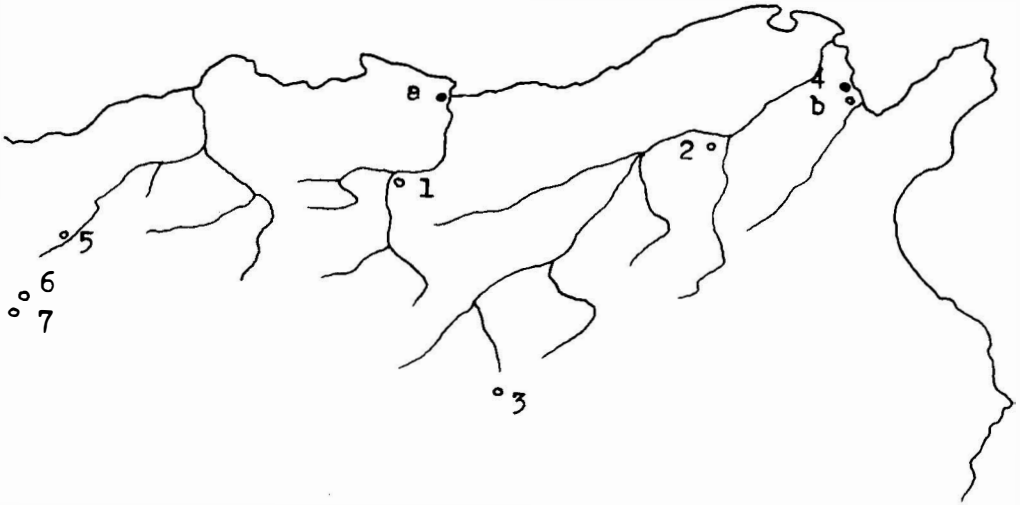
El mártir Vicente se encuentra aislado o bien asociado con otros. Cuando éste ocurre son siempre mártires de la máxima importancia, ya sean africanos o extranjeros. Hay una jerarquía martirial, de modo que los de renombre universal exigen a otros de similar relevancia, o en su defecto, mártires regionales de prestigio. Los tres ámbitos geográficos de procedencia de los mártires no africanos asociados son Italia, Oriente e Hispania. Estas zonas fueron objeto de la política exterior de Justiniano, como plasmación de la ideología de la *Renouatio Imperii*. El elemento bizantino fue fundamental para la universalización de determinados cultos, entre ellos el de Vicente, si bien éste ya había alcanzado el norte de África en los comienzos del siglo V.

El testimonio de Agustín demuestra que la unidad del Mediterráneo no se fragmentó antes de la intervención de Bizancio en Occidente.

El culto de Vicente es un elemento más de la *communio* religiosa, como la intensa actividad epistolar. Había una piedad popular, y unas prácticas culturales comunes a todo el Mediterráneo, aunque con particularidades regionales. Vicente y el resto de los mártires universales eran reflejo y a la vez generadores de dicha unidad.

En consecuencia, en el plano ideológico, como en los demás, el mundo mediterráneo presenta una continuidad y unidad por encima de los acontecimientos políticos, siquiera en un tema tan concreto, pero de gran significación, como el tratado.

Lámina I. Localización de las alusiones al culto de Vicente de Zaragoza en el Norte de África.



· Documentación literaria:

a) Bone (Hippo Regius): sede episcopal de Agustín. Posible lugar de lectura de los sermones.

b) Cartago: sermo 277 (en la Basílica Restituta).

· Documentación epigráfica:

1. Guelma.
2. Dougga.
3. Rouis.
4. Cartago.
5. Mezloug.
6. Thamallula.
7. Ain Zeraba.