



actas

Volume I

CONGRESO INTERNACIONAL LA HISPANIA DE TEODOSIO

LEGOVIA
1395
1995
COCA

R-448L (Ga u=18)


Junta de
Castilla y León

1997


Universidad SEK

Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardorromanidad: en torno al caso de *Pascentius* en Lusitania¹

Jesús San Bernardino Coronil. Universidad de Sevilla

En 1984, se hallaba en Torrebaja, Pueblo Nuevo del Guadiana (Badajoz) una lápida funeraria de mármol en el contexto de una necrópolis rural visigoda, prácticamente destruida. Tras un análisis exhaustivo, la inscripción fue publicada en 1991 por el profesor J.L. Ramírez Sádaba como un «original modelo de la epigrafía cristiana»². Varios aspectos le habían conducido a esta afirmación. Enumero a continuación algunas de estas características:

1. la inexistencia de paralelos para el motivo decorativo (un crismón de cuyos pies salen sendas palmas en sentido divergente)
2. la inexistencia de paralelos en la epigrafía cristiana hispana para las fórmulas y expresiones más significativas (*amator dei cultorque, carmina Christi, renuntiare mundo pompisque, speculari aetheria regna, dimicare, daturus palmam, stolam atque coronam*)
3. el carácter inédito en la Península ibérica del nombre *Pascentius*, nombre, por otra parte, poco frecuente en el conjunto del mundo romano
4. la modélica estructura del epígrafe con preámbulo, núcleo con alusiones a la vida terrena y eterna del personaje y epílogo moralizante
5. el uso de expresiones pertenecientes a la más pura tradición clásica (Cicerón, Livio, Virgilio y Ovidio) y cristiana (S. Pablo, Tertuliano, Prudencio) que delatan la sólida formación literaria del compositor
6. los indicios de una versificación en hexámetros con ritmo acentuativo
7. y finalmente la existencia de ciertas «anomalías» ortográficas y sintácticas.

A nuestro juicio, existirían razones suficientes como para intentar una nueva aproximación a la letra y al espíritu de tan singular texto³:

Pascentius ama/tor Dei cultorque fi/delis ex hac luce migrav/it annorum XXVIII / protinus ut vocem au/ribus percepit carmin/a Cristi renuntiavit m/undo pompisque laben/tibus eius feralemque / vitam temulentiaque po/cula Bacchi sobrius ut / animus specularetu/r aetheria · regna · cum i/n isto · certamine fortis / dimicaret · acleta placu+/t namque · Deo · ut · eum · a/rciret · ante · tribunal da/turus · ei · palmam · stolam / adque · coronam · vos / qui · haec · legitis adque / spe delectamini vana +/ [.]+ite iustitiam · m+[-c.3-] / [..]olite c[—] / ———

En su primer artículo, el epigrafista de Cantabria había señalado que el nombre de *Pascentius* existía en la provin-

cia de África, «tal vez fruto de las relaciones Hispania-Africa»⁴. Sabemos efectivamente que el ámbito eclesiástico de Mérida-Astorga estaba bien comunicado con el área de Cartago, al menos desde el siglo III, tal y como lo demuestra la célebre epístola de Cipriano a propósito de los obispos libeláticos Basíledes y Marcial⁵. Sabemos también que «el origen africano del cristianismo hispano» ha sido una tesis sobre la que se ha insistido con múltiples argumentos⁶. Pero no debería olvidarse:

- a. que el nombre de *Pascentius* está también atestiguado para las comunidades cristianas de Roma⁷
- b. que el área de Mérida-Astorga también mantenía buenas relaciones con Italia, al menos desde el propio siglo III, cuando Basíledes decidió apelar y recurrir en su ayuda a la autoridad del obispo de Roma.
- c. que la tesis del «origen africano del cristianismo hispano» ha sido ampliamente discutida por M. Sotomayor y Muro, quien ha recordado justamente el papel desempeñado por Roma desde los primeros momentos de la expansión cristiana por occidente⁸.

Quizá, por todo ello, el profesor de Cantabria, decidiera prudentemente «dejar la constatación a la consideración del lector», en este delicado asunto de onomástica.

A los datos epigráficos que certifican la existencia de individuos denominados *Pascentius* en Cartago, podrían añadirse los homónimos conocidos a través de fuentes jurídicas o literarias como el *Pascentius, episcopus Cathaquensis*, el *Pascentius, episcopus Octauensis* o el *Pascentius, comes domus regiae*, todos ellos individuos que desempeñaron funciones en África durante el siglo V⁹. Particularmente interesante y bien documentado es el caso de este último, un *exactor fisci* que había osado retar en una entrevista pública al célebre Agustín, obispo de Hipona¹⁰. En torno al año 406, este funcionario de tendencias arrianizantes, reputado por sus sarcásticos ataques a los prelados episcopales, había pedido que el encuentro se desarrollase precisamente en Cartago. Tras la celebración de la disputa, *Pascentius* iría ufanándose por todas partes de haber derrotado al famoso Agustín. Ello motivaría el envío de varias epístolas por parte de éste, apelando a la conciencia del funcionario y al testimonio de los festigos presentes¹¹.

Bien podría especularse sobre una posible identificación de este *Pascentius* cartaginés con nuestro *Pascentius* de Torrebaja si no fuera porque varios datos lo desaconsejan. El hombre que se atrevió a desafiar públicamente a san



Agustín en Cartago debía tener, al menos, una preparación literaria tan sólida como la del *Pascentius* contemporáneo sepultado en suelo lusitano. Ello resolvería el problema planteado por la onomástica. Sin embargo, al menos una circunstancia desautoriza tal identificación, sin que sea necesario realizar ulteriores cálculos: el *Pascentius* epigráfico abandonaba este mundo a la edad de 28 años, mientras que, por el contrario, el *Pascentius, comes domus regiae* era ya un señor de avanzada edad cuando se enfrentaba a san Agustín en Cartago¹².

Por ello, para resolver la cuestión onomástica, tal vez resulte de mayor utilidad apartar la mirada de África y volverla hacia la Península ibérica e Italia. Según una indicación de I. Velázquez, *Pascentius* no sería un caso único en la onomástica hispana tardoantigua¹³. Aparece atestiguado, para una época posterior, en una pizarra visigoda procedente de Salvatierra de Tormes¹⁴. No obstante, al decir del primer editor del epígrafe, la inscripción de Torrebaja sería la primera en documentar en Hispania este nombre exclusivamente cristiano, con formación típica de participio con sufijo *-ius*¹⁵. Ello es exacto en el marco de la epigrafía cristiana hispanorromana en el que efectivamente *Pascentius* era inédito hasta el momento. Ahora bien, si atendemos al conjunto de las fuentes literarias tardoantiguas encontramos que *Pascentius* era una forma onomástica perfectamente conocida para Hispania desde el *Chronicon* de Hidacio.

*Pascentium quendam urbis Romae, qui de Asturica diffugerat, Manichaeum Antoninus episcopus Emerita comprehendit auditumque etiam de prouincia Lusitania facit expelli.*¹⁶

La precisión hidaciana sobre el origen romano del tal Pascencio (*Pascentium quendam urbis Romae*) parece fundamental para el tema de la onomástica. En efecto, el texto nos sitúa claramente ante un *Pascentius* residente en Hispania pero procedente de Roma, comunidad para la que está bien atestiguada epigráficamente este nombre cristiano, como ya hemos señalado anteriormente. A la luz de este dato, parece que la cuestión que J.L. Ramírez Sádaba dejaba «a la consideración del lector» hallaría mejor solución en el ámbito de las relaciones hispano-italianas que no en el de las hispano-africanas.

Ahora bien, la propuesta que aquí realizamos no se limita a esta simple aunque importante constatación. Estimamos, además, que existen razones suficientes como para pensar que el *Pascentius* atestiguado por Hidacio no sería otro que el *Pascentius* enterrado en la necrópolis rural de

Torrebaja. Un análisis detenido nos permitirá desgranar los argumentos que, a nuestro juicio, sostendrían una eventual identificación entre este «Pascencio literario» y el «Pascencio epigráfico».

De una manera prácticamente inexcusable, el punto de partida de nuestra tesis no puede ser otro que el argumento onomástico. La homonimia adquiere, en nuestro caso, un valor especial habida cuenta de la extrema rareza con que se prodigó este nombre en la Hispania tardorromana. De hecho, los propios editores del epígrafe han insistido repetidamente en su carácter inédito, cuasi único y original en la Península. No nos encontramos, por tanto, ante uno de esos nombres comunes que gozaron de gran favor entre los cristianos peninsulares, un *Paulus* o un *Felix*. En tales circunstancias, la relativa abundancia de estas formas onomásticas obligaría a una suma cautelosa a la hora de identificar individuos homónimos, que probablemente no serían sino simples tocayos, es decir, individuos portadores de un mismo y muy difundido *cognomen*.

Pero tal no es nuestro caso. Nos encontramos ante un nombre cristiano, *Pascentius*, bien conocido en África e Italia, pero rarísimo en Hispania, tan raro que para los siglos IV y V sólo parece atestiguado en dos ocasiones, en un epígrafe funerario y en la crónica de un obispo. Estimar que estas dos únicas referencias hispanas remiten a simples tocayos contemporáneos, sin calibrar las probabilidades de que se trate del mismo sujeto constituiría *a priori* una insensatez.

El segundo punto de nuestro razonamiento viene a incidir sobre el argumento espacial o geográfico. Mérida y su territorio constituyen el entorno común en el que las fuentes inscriben precisamente ambos *Pascentii*. En efecto, Hidacio sitúa el horizonte de actuación de su *Pascentius* entre Mérida y Astorga, mientras que la estela del *Pascentius* de Torrebaja ha sido hallada en una necrópolis rural que dista 50 km. de Mérida. De hecho, en opinión de J.L. Ramírez Sádaba, Torrebaja habría podido formar parte incluso del propio *territorium* emeritense¹⁷.

Es cierto que aquí se plantea un obstáculo aunque no ciertamente insalvable. El texto hidaciano dice expresamente que el obispo de Mérida hizo expulsar a *Pascentius* de Lusitania (*de prouincia Lusitania facit expelli*). En tal caso, no tendría mucho sentido que su lápida se hubiera encontrado precisamente dentro del actual territorio de la provincia de Badajoz. Incluso podría utilizarse el argumento espacial como prueba negativa: si el *Pascentius* de Hidacio fue expulsado *fuera* de Lusitania, entonces no se



le puede identificar con el *Pascentius* de Torrebaja, cuya lápida ha sido hallada *dentro* de los confines lusitanos.

Varias soluciones parecen, no obstante, posibles en vistas a una reconciliación de las fuentes. En primer lugar, Pascencio pudo fallecer repentinamente, en el camino y antes de que se consumara el cumplimiento de la sentencia. De hecho, la edad temprana de su muerte (28 años) hacen suponer un óbito tan inesperado como accidental. En segundo lugar, quizá Pascencio fuese efectivamente expulsado de Lusitania pero regresase con posterioridad, hallando acogida en algunos círculos del agro lusitano. En tercer lugar quizá simplemente, la orden del obispo Antonino nunca llegara realmente a ser ejecutada.

En efecto, parece una sentencia un tanto extraña y desacostumbrada, dado que se excede con respecto a la pena habitual: la simple expulsión de la ciudad.

En la legislación persecutoria antiherética y más concretamente antimaniquea, éste parece haber sido un castigo consagrado por la tradición jurídica. Así lo demuestran las expresiones condenatorias que se repiten, una y otra vez, en las constituciones de Valentiniano I en adelante: *a coetu hominum segregatis, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli iubeamus, quasi vallo quodam ab humana comunione, Manichaeis etiam de ciuitatibus expellendis*¹⁸. De hecho, en las actuaciones episcopales contemporáneas contra los maniqueos, la pena impuesta siempre es la expulsión de la ciudad.

El investigador R. Van Dam, al estudiar el tema de las acusaciones de maniqueísmo ha incidido específicamente sobre esta cuestión¹⁹. A su entender, a lo largo de la Antigüedad tardía, el campo se fue configurando progresivamente como el ámbito predilecto del paganismo y de la herejía frente a la ciudad, «espacio natural» de la sociedad humana, la ortodoxia y la autoridad episcopal. Las murallas urbanas se manifestaron como elementos que marcaban, de manera obvia, la frontera o transición entre estas dos «zonas culturales». De ahí que una de las penas más habituales contra los heterodoxos fuera precisamente la expulsión fuera de los muros de la ciudad, su devolución hacia el espacio que le era propio: el *pagus*.

En este sentido, las resoluciones judiciales no expulsaban a los inculpados fuera del *territorium* de la ciudad, mucho menos fuera de toda una diócesis episcopal, ni aún menos de todas las diócesis de una provincia eclesiástica situada bajo la presidencia de un metropolitano. Las condenas se limitaban a ponerlos fuera de la *urbs*, es decir fuera del casco urbano cercado por las murallas y, por tanto, simplemente los rele-

gaban al campo. Si en la concepción antigua, el hombre era, por naturaleza, un animal social o de *polis*²⁰, de alguna manera su *despolitización* (segregación de la sociedad humana) equivalía a una suerte de *deshumanización*. En efecto, el exilio perpetuo fuera de la *urbs* considerada como el espacio connatural al hombre equivalía a un confinamiento en la *no-urbs*, el espacio propio de los no-hombres (los animales no humanos). La reclusión en el campo y el bosque, poblados por bestias y alimañas implicaba una cierta asimilación a las mismas. La expulsión de la ciudad llevaba consigo una cierta expulsión de la condición humana. En esta línea, no deja de ser llamativo que la lápida de *Pascentius* halla aparecido precisamente en un contexto rural, sobre todo si se tiene en cuenta su elaborado contenido literario.

Cuando vemos actuar a los obispos, en circunstancias similares a las del *Pascentius* hidaciano, la sanción general aplicada es siempre la simple y llana expulsión de la ciudad. Así lo ratifican, por ejemplo, tanto la intervención del obispo Agustín de Hipona contra el *auditor* maniqueo Victorino²¹ como el procedimiento seguido por el papa León Magno contra la comunidad maniquea de Roma, en el año 444²². Este último caso nos interesa particularmente por el nexo causal que, como veremos posteriormente, le une con la expulsión de Pascencio decidida por el obispo Antonino en el año 448.

Según el testimonio ofrecido por el propio obispo de Roma²³, tras su actuación, aquellos maniqueos que perseveraron contumaces en su error fueron exiliados a perpetuidad por los magistrados (*per publicos indices perpetuo sunt exilio relegati*)²⁴. El texto no precisa los límites ni el alcance de esta *relegatio*, pero éstos pueden conocerse gracias a la constitución enviada por Valentiniano III al prefecto del pretorio Albino con el objeto de ratificar las medidas tomadas por el propio obispo León: *Manichaeos dignitate militiae et urbium habitatione privandos*²⁵. La ley no hacía sino retomar las disposiciones emitidas ya por el mismo Valentiniano III en tres constituciones persecutorias, con referencias explícitas a la secta maniquea, promulgadas en menos de un mes en el año 425 (el año de su acceso al trono)²⁶. Todas ellas consagraban el ya viejo principio de privación *urbium habitatione*. Una de ellas se editó concretamente para el caso particular de Roma y delimitaba incluso con exactitud el confín preciso del territorio a partir del cual debían ser expulsados: *Manichaeos... ab ipso aspectu urbis Romae exterminari praecipimus... expulsi usque ad centesimum lapidem solitudine quam eligunt macerentur* (*Cod. Theod.* 16,5,62).

220 Como puede comprobarse, los maniqueos de Roma no habían sido expulsados de todo el territorio, ni de toda la diócesis episcopal romana, ni mucho menos de todas las diócesis de la provincia de *Italia suburbicaria* sino tan sólo de la ciudad de Roma. De hecho, parece que muchos decidieron refugiarse en otros núcleos episcopales, a juzgar por la epístola enviada por el papa al conjunto del episcopado italiano. En ella, León I intimaba a los obispos a extremar su vigilancia pastoral con el objeto de que los maniqueos no pudieran ocultarse en sus sedes e infectar a sus poblaciones²⁷. Ello pone de manifiesto las limitaciones a las que estaba sujeto el propio papa a la hora del cumplimiento de las sentencias.

Por otra parte, estas disposiciones eran perfectamente conocidas del episcopado hispano y más concretamente del metropolitano de Mérida. En efecto, sabemos que la oleada antimaniquea, alentada desde Roma, se extendió por diversas provincias tanto de oriente como de occidente, imitando el ejemplo del pontífice romano²⁸. Según Hidacio, el propio León había ordenado estas encuestas en provincias en el año 445, poco después de las iniciadas por él mismo en Roma: *per episcopum Romae tunc praesidentem, gesta de Manichaeis per prouincias diriguntur*²⁹. Gracias a las denuncias obtenidas con ocasión del proceso de Roma, León I había conseguido descubrir a numerosos «elegidos» pertenecientes a la jerarquía de la secta en diversas provincias. La actuación del papa iba, por tanto, destinada a desarticular la red provincial maniquea.

Por su formación, el tal *Pascentius urbis Romae* bien podría haber sido uno de estos *electi* o *doctores* de la iglesia maniquea romana, enviados para difundir la fe por occidente. O quizá, simplemente fuera uno de esos maniqueos, huídos de Roma tras la persecución del 444 y reinstalados en provincias. En aquellas dramáticas circunstancias, el pobre *Pascentius* bien podría haber emigrado hasta los confines de occidente con el propósito de escapar de la persecución romana, aunque con la mala suerte de caer en Astorga, donde el obispo decidiría emprender un proceso contra los maniqueos, de acuerdo con las indicaciones emanadas de Roma en el 445.

Aquel debió ser el momento en que Pascencio decidió huir de Astorga y encaminarse hacia Mérida. Una vez más, la meta propuesta se revelaría como una nefasta elección pues Mérida sería precisamente el punto de destino de los informes procedentes de Astorga. Tres años más tarde, en el 448, Pascencio era detenido y expulsado por el obispo emeritense. Ahora bien, ¿qué había pasado, mientras tanto,

durante aquellos años, entre el 445 y el 448? Sabemos que, entretanto, en el año 447, el obispo Toribio había recibido del propio papa León una copia de los *gesta*, levantados con ocasión de la propia persecución antimaniquea de Roma, con precisiones sobre el procedimiento inquisitorial³⁰ seguido por él durante aquellos hechos³¹.

Por consiguiente y a la luz de estas expresas indicaciones papales, puede inferirse que, cuando en el año 448, se dictó sentencia contra Pascencio, los obispos de Astorga y Mérida eran perfectamente conocedores de cuál era la pena normalmente prescrita para el delito de maniqueísmo: el exilio más allá de los límites urbanos. Parece lógico suponer que, en tales circunstancias, el metropolitano de Mérida debió de haber seguido al pie de la letra las indicaciones enviadas *ad hoc* por el propio obispo de Roma. Por tanto, llama sobremanera la atención el alcance de la noticia contenida en Hidacio: la expulsión de Pascencio fuera de Lusitania. Ni siquiera el propio instigador León I de Roma había actuado así en el propio epicentro de la persecución, a pesar del apoyo imperial y de los medios con que contaba a su disposición. La medida hidaciana resulta sospechosa ya que no se ajusta ni al procedimiento papal ni a la legislación imperial que habitualmente prescribía la expulsión de ciudades.

En este sentido, debe recordarse que Hidacio no es una fuente imparcial en todo este asunto sino parte directamente implicada en él, en tanto que obispo de Chaves y admirador de Epifanio de Chipre, reputado martillo de herejes³². Sabemos que el propio Hidacio fue una de las piezas claves en la persecución antimaniquea de Galicia, a las órdenes del cerebro de la misma, el obispo de Astorga.

Conservamos la epístola *De non recipiendis in auctoritatem fidei apocryphis scripturis*, con especial referencia a los libros maniqueos, enviada por el propio Toribio de Astorga a los obispos Idacio y Ceponio³³. Y el propio obispo de Chaves documenta su directa participación en la persecución de Astorga, probablemente llamado por el obispo Toribio para que le asistiera en el proceso abierto para descubrir a los *latentes Manichaei* y en el levantamiento de los propios *gesta*. En estas como en otras cosas, el obispo de Astorga parecía seguir fielmente el proceder del papa León: en efecto, el obispo de Roma había conducido a los maniqueos detectados ante una asamblea de obispos y sacerdotes presidida por él mismo, con asistencia de una parte del senado y del pueblo. Hidacio parece haber sido uno de los miembros eclesiásticos presentes en el tribunal presidido por Toribio en Astorga. De consuno con éste, Hidacio



escuchó a los inculpados y envió los resultados de la actuación episcopal al obispo Antonino.

In Asturicensi urbe Gallaeciae, quidam ante aliquot annos latentes Manichaei gestis episcopalibus deteguntur, quae ab Hydatio et Thoribio episcopis, qui eos audierant, ad Antoninum Emeritensem episcopum directa.³⁴

Con esta remisión de los *gesta episcopalia*, Toribio e Hidacio buscaban evidentemente la anuencia del prestigioso metropolitano de Mérida, con el objeto de ratificar la persecución antimaniquea desencadenada en Galicia y de la que ellos eran directos responsables. En este contexto, la noticia hidaciana sobre *Pascentius* no está exenta de intencionalidad. Probablemente no sea casual que se trate del único maniqueo al que Hidacio saca del anonimato. Hidacio parece particularmente interesado y bien informado sobre este caso: no sólo nos proporciona el nombre del «detenido» sino también su origen (*urbis Romae*), además de los datos referidos a su huida y apresamiento. Es posible que incluso Pascencio fuese un viejo conocido de Hidacio, habida cuenta del protagonismo jugado por éste en los interrogatorios de Astorga. Pascencio había logrado huir de Astorga (*Pascentium... qui de Asturica diffugerat*), quizá tras haber sido interrogado por Hidacio y Toribio o quizá incluso antes. En este último caso, sin embargo, su nombre podría haber salido a relucir durante las encuestas inquisitoriales³⁵.

En cualquier caso, los informes levantados fueron enviados a Mérida por los obispos persecutores y *Pascentius*, fugitivo de Astorga, fue finalmente detenido por el bien informado obispo emeritense. No resulta difícil adivinar que el hecho en sí resultaba clave para Hidacio porque suponía la ratificación de las acciones emprendidas por él y por Toribio. Lo contrario hubiera equivalido a una completa desautorización, poniendo en una muy difícil situación a los obispos de Chaves y Astorga en relación con el obispo de Mérida. En efecto, si el metropolitano lusitano hubiese dado cobijo en la ciudad a un conocido individuo huído de Astorga y víctima de la persecución desatada por Toribio e Hidacio, ello habría supuesto una cierta deslegitimación de las acciones emprendidas por aquellos. Y precisamente, eso era lo que había ocurrido dado que *Pascentius* había residido alrededor de dos o tres años (445-448) en territorio emeritense, probablemente en la propia capital, sin que hubiese sido molestado.

Podemos imaginar, por tanto, la gran alegría de Hidacio cuando supo del apresamiento de *Pascentius* ordenado por el propio obispo Antonino. El hecho era capital por cuanto no sólo ratificaba los eventos de Astorga sino que además los culminaba al detener a un huído de la justicia episcopal asturicense. Antonino, Hidacio y Toribio estaban en perfecta comunión y sintonía, algo fundamental para el obispo de Chaves tan preocupado en sus escritos por los cismas episcopales y las «infecciones» heréticas que afectaban a no pocos obispos de Galicia y Lusitania³⁶. El maniqueísmo o, mejor dicho, *Pascentius* como personificación nominada del mismo no encontraría asilo en Lusitania de la misma forma que no lo había hallado en Galicia. No cabe duda de que Hidacio tenía mucho interés en magnificar, amplificar o enfatizar la noticia. Ya nos hemos referido más arriba a la relevancia y al tratamiento especial que Hidacio da a la misma: Antonino hizo expulsar a Pascencio de toda la provincia de Lusitania.

Los datos son incontrovertibles. Tenemos de una parte las penas de expulsión de ciudades decretadas contra los maniqueos tanto en la legislación imperial como en las actuaciones eclesiásticas contemporáneas. Sabemos incluso que el propio Toribio de Astorga recibió una copia de los *gesta* enviada por el propio papa, auténtico instigador de la persecución. Y, de otra parte, tenemos el testimonio parcial e interesado de Hidacio sobre la expulsión de *Pascentius* no de Mérida (como sería lógico esperar) sino de la provincia de Lusitania. A la luz de estas consideraciones, parece razonable y juicioso tomar el dato hidaciano con la debida circunspección y cautela.

Sea como fuere, la coincidencia geográfica entre el Pascencio epigráfico y el Pascencio literario parece más un argumento a favor que no en contra de la identificación. Si recapitulamos lo dicho hasta ahora, constatamos que la sentencia de expulsión de Lusitania bien podría nunca haber sido dictada. *Pascentius* podría haber sido expulsado de Mérida o, a lo sumo de su territorio, en cuyo caso habría que considerar la posibilidad de que Torrebaja ya no formara parte del territorio emeritense. Y aún en el caso de que hubiese sido efectivamente dictada bien podría no haberse consumado bien por fallecimiento repentino del interesado o bien por haber hallado refugio en algún páramo de la vega del Guadiana. Por último, en el caso de que la sentencia hubiese sido no sólo dictada sino también efectivamente cumplida, Pascencio podría haber vuelto legal o ilegalmente. La noticia hidaciana no dice que el exilio decretado por Antonino fuese perpetuo. De hecho, cono-



222 cemos exilios temporales, por remisión de pena, aplicados precisamente a maniqueos en África³⁷.

En cualquiera de los casos arriba enunciados, *Pascentius* pudo, de una forma verosímil, hallar acogida en los círculos latifundistas del campo lusitano. A estas alturas de la investigación, no parece necesario insistir sobre el gran predicamento que el ascetismo llegó a alcanzar entre las aristocracias terratenientes hispanogalas, desde el último tercio del siglo IV. El profesor J. Fontaine ha llamado la atención, en varias ocasiones, sobre la diversidad de las experiencias ascéticas en los latifundios occidentales de esta época³⁸. La práctica del *otium asceticum* en las fincas rústicas iba acompañada de la debida meditación sobre las sagradas escrituras como parte fundamental de la *exercitatio animi*. De este modo, se verificaba lo que el profesor de París ha denominado «la alianza entre estudio de la Escritura y ascesis severa»³⁹.

Ello explica, en buena parte, la importancia de que siguió disfrutando la formación clásica retórica, cada vez más vinculada a la educación cristiana, así como la relevancia y el aprecio en que se tuvieron a los hombres cultos y letrados, exegetas capaces de profundizar en el conocimiento del Verbo y de sus misterios. En tales circunstancias, monjes y ascetas situados fuera o al filo de una ortodoxia aún por definir hallaron asiento entre las viudas, vírgenes, matronas y varones de una aristocracia rural necesitada de sus servicios. La fusión de la *vita otiosa* contemplativa propia de la *villa* romana con el nuevo *propositum asceticum* cristiano daría lugar a la formación de «latifundios ascéticos» como el de Sulpicio Severo en su villa de *Primuliacum*, en Aquitania. Precisamente, en Lusitania y Galicia, los «retiros» priscilianistas en *montes, villas, domus* y *cubicula* encajarían a la perfección dentro de la espiritualidad y el estilo de vida de estos latifundistas cristianos galos e hispanos de los siglos IV y V⁴⁰.

Por no salirnos del campo herético, citaré tan sólo el caso de dos célebres «maniqueos» que encontraron acogida entre estos ricos *possesores* fundiarios. En primer lugar cabe mencionar el caso de Agustín que, tras su conversión al maniqueísmo, vió cómo Mónica rehusaba recibirlo y tuvo que acogerse a la hospitalidad del acaudalado *Romanianus*, patrón de Thagaste y de las localidades vecinas, que lo instaló en su lujosa y confortable villa. Las enseñanzas de Agustín, ardiente prosélito de la secta, no fueron vanas y lograron la adhesión de *Romanianus* a la iglesia maniquea, en los años 372-373⁴¹. En segundo lugar cabe citar, el caso de otro «maniqueo» o, al menos, presunto

maniqueo, igualmente mimado por las aristocracias fundiarias: Prisciliano. La crónica de Sulpicio Severo nos hace saber que, rechazados por el obispo de Burdeos, Prisciliano y sus seguidores en pleno viaje por el sur de la Galia, fueron finalmente recibidos en sus propiedades por *Euchrotia*, viuda del rétor *Attius Tiro Delphidius*⁴². Eucrocía, como en el caso de Romaniano, también se convirtió en seguidora de su huésped. Tanto ella como su hija Prócula seguirían al heresiarca en su viaje por Italia. Tras el juicio de Tréveris, la cabeza de la pobre Eucrocía rodaría junto a la de su admirado Prisciliano.

Como puede observarse, no faltan paralelos que hagan factible la recepción del maniqueo *Pascentius* en algún asentamiento rural de la vega del Guadiana⁴³. El hallazgo de la lápida de *Pascentius* precisamente en la necrópolis rural de Torrebaja así parece indicarlo. En este sentido, cabe señalar que se conocen, al menos, dos importantes villas tardorromanas vecinas a este enclave cementerial: la villa de Puebla de la Calzada, con el mosaico firmado por *Dexterus*⁴⁴ y la villa de Pesquero⁴⁵. De hecho, las últimas prospecciones y excavaciones realizadas en la zona parecen haber puesto de manifiesto la existencia de todo un rosario de *villae*, asentamientos rurales y necrópolis a lo largo de la margen izquierda del Guadiana, en paralelo a la calzada romana que conducía hacia *Olisipo*⁴⁶. Quizá nuestro *Pascentius* se dirigiese a Lisboa con el objetivo de abandonar efectivamente Lusitania y embarcar rumbo a otros puertos.

Tras la coincidencia cognominal y la coincidencia espacial, el tercer punto de nuestra argumentación en favor de la identificación recae sobre la coincidencia temporal. En efecto se observa una plena concordancia entre la cronología asignada por los epigrafistas a la inscripción de Torrebaja y la fecha fijada por Hidacio para la expulsión de Pascencio. A partir de un análisis de los caracteres internos y externos, J.L. Ramírez Sádaba ha situado el epígrafe en un período que podría oscilar entre el último tercio del siglo IV y la primera mitad del siglo V d.C., datación aceptada por I. Velázquez. Pues bien, la fecha dada por Hidacio para la expulsión de *Pascentius* por el obispo Antonino (el 448 d.C.) nos sitúa precisamente dentro de esta horquilla, próximo al límite posterior de la misma. Si tenemos en cuenta la temprana edad a la que falleció *Pascentius* (28 años), habría que pensar que su epitafio no pudo grabarse mucho más allá del 448 d.C. Aún en el caso de que hubiera que rebasar ligeramente la primera mitad del siglo V, ello no ofrecería demasiados problemas dado que expresiones



similares a las presentes en la inscripción (*ex hac luce migravit*) aparecen documentadas para fechas algo más tardías, concretamente para los años 481 y 493 d.C.⁴⁷

Por fin, como cuarto y último punto de nuestra exposición en favor de la identidad entre el *Pascentius* epigráfico y el *Pascentius* literario, quisieramos aducir el argumento doctrinal. Bajo esta denominación, nos referimos al conjunto de conexiones que pueden establecerse ente ciertas expresiones del epígrafe y determinadas cuestiones de la doctrina maniquea. Precisamente, a la luz de estas concordancias parece posible contextualizar los contenidos de una inscripción peculiar saludada, en razón de su atipismo, como un «original modelo de epigrafía cristiana». Quizá algunos de sus rasgos más singulares encuentren justamente alguna explicación en las «verdades» del saber maniqueo.

La inusual expresión *ex hac luce migravit*, arriba citada, no parece contar con paralelos exactos en la epigrafía cristiana hasta el momento. *Migravit de hac luce* parece ser el giro más cercano⁴⁸. Se trataría de una locución igualmente «rara y rebuscada»⁴⁹ en el conjunto de las inscripciones cristianas, aunque habría sido la fórmula finalmente aceptada por la Iglesia en época posterior, a juzgar por los testimonios de Gregorio Magno y del *Liber Ordinum* visigodo⁵⁰.

Ante estos datos, el investigador puede plantearse con toda pertinencia la siguiente pregunta: ¿en una inscripción tan elaborada, tan estructurada y llamativa por su carácter modélico, donde nada parece haber sido dejado al azar, qué motivos pudieron impulsar al redactor a elegir un giro tan poco habitual, entre todas las fórmulas funerarias al uso en el cristianismo para expresar la idea de «defunción»? ¿Por qué esa insólita «migración desde esta luz» y no el más corriente «descanso en paz», por tan sólo recurrir a una fórmula bien conocida en la epigrafía cristiana de la Península ibérica?⁵¹ No creemos que se trate de una mera cuestión de estilo, al menos no en un epígrafe cuyo contenido parece tan meditado. Quizá hallemos alguna solución, si atendemos al papel fundamental desempeñado por la «purificación de la luz» en el seno de las enseñanzas maniqueas.

Según la teodicea maniquea⁵², en el principio del tiempo o Tiempo anterior, los principios del Bien y del Mal vivían completamente separados en reinos antagónicos: Dios, padre de la Luz, residía en la *terra lucida* frente al profundo antro habitado por *Hule* en la *terra pestifera*. Los miembros de la *gens tenebrarum* concibieron, sin embargo,

el deseo de invadir la Tierra de la Luz, dando comienzo al Tiempo medio. En este segundo acto del drama cósmico, se desarrollaría el combate entre la Luz y las Tinieblas. Dios, en respuesta a la agresión del mal, mandaría una parte de su propia sustancia divina y luminosa para rechazar el avance de las Tinieblas; el Padre enviaría a las almas, en tanto que elementos de luz frente a la nación tenebrosa. Sin embargo, este envío se saldaría con una derrota de la raza de la Luz, engullida por las fuerzas demoníacas. Se produciría así una absorción de la *pars Dei* por la sustancia adversa, una *conmixtio* de la Luz con las Tinieblas. De esta mezcla entre la virtud y la nación del mal nacería el mundo (*fabricatio mundi*). De esta forma, el mito cosmogónico maniqueo es al mismo tiempo un mito antropogónico: el hombre (cuerpo y alma) surge al mismo tiempo que el mundo (luz y tinieblas) como producto de la lucha entre contrarios.

El universo maniqueo resultante se caracteriza, por tanto, como un espacio marcado por sucesivas transiciones fotónicas desde la luz inaccesible donde se sitúa el Padre hasta la negrura absoluta de *Hule*, pasando por la luz «mancillada» del mundo humano. Lógicamente de esta cosmo-antropogonía se deriva la correspondiente escatología. La sustancia divina sigue englobando en su luz a las almas humanas, a pesar de su fracaso o caída. Pero éstas deben perseverar en el combate para el que han sido enviadas con el objeto de alcanzar la liberación, evadirse de las ataduras del cuerpo y volver al seno de Dios: *easdem animas ad regnum dei reversuras esse*⁵³.

El ciclo mítico (o mito de la luz) llega a su término, en el último acto o tiempo final, con la redención de la luz extraviada en las Tinieblas y su regreso a la *Terra lucida*. Ahora bien, no todas las porciones de luz o almas cumplen en la misma medida la tarea encomendada por el Padre. Aquellas que no se esfuerzan en la purificación de la luz se verán sometidas a la reencarnación, encarceladas en nuevos cuerpos con el objeto de purgar sus faltas⁵⁴. Por el contrario, las almas de aquellos en los que se verifique la purificación de la luz serán redimidas al instante, consumándose la reintegración de estas parcelas luminosas al hogar original. En tales casos, la muerte supone el regreso del alma a su origen divino: el retorno de la luz a la Luz. El alma no viajaría ya hacia otros cuerpos sino directamente hacia los reinos celestes: la luz (el alma) migraría de esta luz (el mundo) a la Luz (Dios). En palabras de la inscripción (líneas 3, 11-13), *ex hac luce migravit... sobrius ut animus specularetur aetheria regna*.

224 Llama particularmente la atención el uso del adjetivo *aethera* aplicado a *regna*. Como ha subrayado J.L. Ramírez Sádaba, la expresión no se encuentra en el repertorio de Vives, donde sí aparece, en cambio, la expresión que suelen emplear los cristianos, *caelestia regna*⁵⁵. De nuevo, parece como si nos encontráramos ante una de esas elecciones intencionadas del redactor que desestima el recurso habitual en favor de una forma más excéntrica. En tal caso, quizá no debería olvidarse que el maniqueísmo se vinculaba con las doctrinas pitagóricas sobre el *éter* como substancia sutil de lo divino y sobre los diferentes cuerpos *etéreos* del universo⁵⁶.

Con la liberación de la luz, las almas pueden realcanzar las mansiones celestes. Se trata de un *restitutio* o *revocatio* al estado prístino⁵⁷. El Hijo ha elegido a las almas dignas de su rescate para que sean restituidas ante su tribunal. Las almas de estos *electi* han sido seleccionadas en función de su obediencia a los planes divinos y, por ello, disfrutarán de la *revocatio* divina. En este contexto, adquiere pleno sentido la extraña forma verbal *arciret* de la inscripción, sin que sea necesario atribuirle a un error del lapicida ni proponer su substitución por la más frecuente *asciret* (presente en el Pasionario y en el Oracional)⁵⁸: *placuit namque deo ut eum arciret ante tribunal* (complace a Dios llamarlo ante el tribunal). Esta placentera llamada de Dios hacia sí mismo (*ad-cio*)⁵⁹ constituye precisamente un acto de *revocatio* divina: el regreso del alma hacia los *aethera regna*, dispuesto por Dios para los *electi*, que han sabido complacerle en la realización de sus designios.

Ahora bien, ¿cuáles son los criterios decisivos en esta *restitutio*? ¿qué debe hacer el alma para situarse entre los *electi*, para ser llamada y devuelta a la luz? En palabras más técnicas, ¿cuáles son las normas y estructuras que presiden la soteriología maniquea? *Cognitio et regula sanctitatis* parecen ser las claves de su normativa salvífica⁶⁰.

En primer lugar, para que sea posible el regreso, las porciones de luz arrebatadas por el poder de las Tinieblas deben recordar su origen divino. A través del conocimiento (*gnosis*), el alma, hundida en la *commixtio* con la oscuridad, debe rememorar su procedencia. A partir de esta remembranza, se opera en el alma una *metanoia*, una conversión que la devuelve a la lucidez, una toma de conciencia que la lleva a la contemplación de su verdadera identidad.

La profundización en la ciencia que conduce a la *divina cognitio* sólo es posible desde este cambio en la disposición de ánimo del hombre. El mensaje divino sólo es perceptible si el hombre está primeramente dispuesto a escuchar. Es necesario, por lo tanto, que el hombre llegue a ser un

auténtico *auditor*. De hecho, en la iglesia maniquea, los *auditores* componían un rango anterior e inferior al de los *electi* como parte de una estructura jerárquica que encerraba una verdad teológica: sólo los que están dispuestos a escuchar pueden llegar a ser elegidos. Sólo esta buena disposición auditiva posibilitaba la comunicación del conocimiento supremo mediante la Revelación divina. El propio Cristo, liberador y salvador de las almas, había traído sus «celestes preceptos» y había elegido como almas dignas de su rescate a aquellas dispuestas a escucharle y someterse a su palabra.

En este contexto, las palabras del epígrafe parecen adquirir un renovado valor cuando describen los cambios experimentados por *Pascentius*, «tan pronto como percibió en sus oídos la voz, la promesa de Cristo» (*protinus ut vocem auribus percepit carmina Cristi*). El texto refiere claramente a una conversión, una toma de conciencia causada por la captación auditiva del mensaje revelado, los *mandata caelestia* traídos por Cristo denominados literalmente en la inscripción *carmina Cristi*. Tras escuchar la palabra de Dios, *Pascentius* decidió someterse a la misma, transformando radicalmente su vida. Pero ahí no acaba la adecuación del epígrafe a la preceptiva soteriológica maniquea.

Desde los niveles de concienciación alcanzados tras la Revelación, se inicia en el sujeto el proceso de Iluminación: el alma comprende que sólo podrá volver a su estado original, liberándose de la materia y de las ataduras corporales a través de la purificación de la luz. En su combate contra las Tinieblas, la vida del alma debe someterse a la escrupulosa observancia de una práctica moral y ascética que mortifique el cuerpo: la *regula sanctitatis*⁶¹. Tres sellos (*tria signacula*) componen esta regla o código fundamental de la santidad: el sello de la boca, el sello de las manos y el sello del pecho. El primero contenía la disciplina de la palabra y los interdictos alimenticios, el segundo la prohibición de matar hombres, animales o vegetales dado que también ellos encerraban parcelas de luz (o almas reencarnadas) y el tercero prescribía la continencia sexual. En síntesis, la *regula sanctitatis* subrayaba la necesidad de ser casto e inocente en boca, manos y pecho⁶².

De hecho, el propio Agustín de Hipona pudo comprobar la jactancia de los maniqueos de Roma, al presumir de su continencia y abstinencia frente a los cristianos⁶³. A esta altiva y altanera comunidad maniquea de Roma habría pertenecido el *Pascentius urbis Romae* de Hidacio, buen conocedor, por tanto, de esta vida de sacrificio y renuncia. No cabe duda de que el *Pascentius* de Torrebaja fue asi-



mismo un buen practicante de la misma hasta el punto de poder ufanarse de ello en su propia lápida mortuoria con una falta de modestia que en nada desmerece la arrogancia de los más soberbios discípulos de Mani en Roma: *renuntiavit mundo pompisque labentibus eius feralemque vitam.*

En esta línea, existe, a nuestro entender, un dato aún más significativo, de carácter prácticamente decisivo en el texto: la renuncia de *Pascentius* a las embriagadoras copas de Baco (*temulentiaque pocula Bacchi*) en una referencia clara a la abstención de vino. De hecho, el término *pocula* vuelve a aparecer en un sermón de León Magno, que arremete contra las privaciones alimenticias maniqueas:

Quod si immoderata aviditate sumatur, nimietas edaces et bibaces dedecorat, non cibi neque poculi natura contaminat.⁶⁴

El interdicto del vino formaba parte del sello de la boca (*signaculum oris*) dentro de la regla de santidad maniquea. El exmaniqueo Agustín de Thagaste constituye una fuente valiosísima al respecto.

Sed de cibus suspicamini, quicquid uultis; certe bibens et uinaria non diceretur, nisi uinum biberet. Cur ergo et hoc uos inmundum putatis?⁶⁵

... desinite aliquando signaculum oris uestri ad imperitorum illecebram quasi magnum aliquid praedicare. Nisi forte quod non uescimini carnibus et uinum non bibitis, signaculum oris mirandum et laudandum putatis.⁶⁶

El propio obispo maniqueo Fausto justificaba estas prácticas, recordando que Daniel había ayunado, sin probar el vino, durante tres semanas⁶⁷. Otros «elegidos» preferían invocar el consejo y la autoridad de Pablo: *Bonum est non manducare carnem et non bibere uinum...* (Rom. 14.21). En la cosmogonía maniquea, el vino era considerado «la hiel de los demonios». En efecto, según su relato, en el transcurso de la *fabricatio mundi*, algunos miembros de la *gens tenebrarum* habrían sido utilizados como materiales en la construcción del cosmos material. De este modo, las piedras serían las osamentas de estos demonios y el vino procedería de su hiel derramada: *vinum... fel gentis tenebrarum esse perhibetis*⁶⁸.

Resultan, por ello, interesantes en el epígrafe tanto la referencia a Baco, bien conocido por sus características demónicas, como la coordinación establecida entre estas «embriagadoras copas de Baco» y «la vida feroz», propia de

bestias: *feralemque vitam temulentiaque pocula Bacchi*. La 225 renuncia a las perniciosas copas de Baco viene a ser, en suma, la renuncia a una bebida demoníaca y pagana.

Nos hallamos ante una abstención radical y absoluta de vino, propia y característica del ascetismo maniqueo. Los seguidores de Mani incluso rehusaban la comunión bajo la especie del vino, algo impensable en ascetismos ortodoxos como, por ejemplo, el de Martín de Tours. De hecho, según H. Leclercq, esta oposición a la «comunión vínica» traicionaba a los maniqueos cuando intentaban ocultarse⁶⁹. El autor francés no aporta ninguna fuente al respecto. Sin embargo, hemos localizado el siguiente texto de León Magno con una referencia explícita a esta negativa maniquea a comulgar con «la sangre de Cristo» como indicio que permite desvelar herejes:

Cumque ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse conventibus, ita in sacramentorum communionem se temprant, ut interdum, ne penitus latere non possint, ore indigno Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemptionis nostrae haurire omino declinent. Quot ideo vestrae notum facimus sanctitati, ut vobis hujuscemodi homines et his manifestentur iudiciis...⁷⁰

La abstinencia de *Pascentius* parece guardar similares tintes de radicalidad, sobre todo si se tiene en cuenta el sentido general de la oración en que se inserta. Nótese particularmente la desproporción de una coordinación que equipara la renuncia al mundo, a sus percederas pompas y a una vida propia de bestias con la renuncia al vino. De la estructuración de la frase se desprende que el desprecio a las copas de Baco tuvo un alcance tan absoluto como el rechazo del mundo. Por otra parte, la renuncia a la *feralis uita*, bien podría contener una referencia a diversos aspectos de los *tria signacula*, en el caso de que la expresión latina se interprete como «vida propia de bestias» y no como «vida funesta»⁷¹. Pues bien, ¿qué es una vida propia de fieras sino una vida marcada por la depredación, una dieta carnívora y la reproducción? La renuncia a una «vida bestial», tal y como expresa el texto, debía implicar, por tanto, la renuncia a matar animales (interdicto maniqueo inherente al sello de las manos), a comerlos (sello de la boca) y a practicar el sexo (sello del pecho). De nuevo, una absoluta adecuación del epígrafe a los principios de los discípulos de Mani.

Hay que decir, al respecto, que en la organización maniquea, las prohibiciones alimenticias afectaban sobre todo a los «elegidos». Así, por ejemplo, sólo los *electi* tení-



226 an absolutamente vedado el vino, siendo el agua su bebida habitual. Los *auditores*, en cambio, sí podían acceder al mismo: *cum auditores vestri... unum bibant*⁷². Se plantea así la posibilidad de que nuestro *Pascentius* de Torrebaja fuese uno de esos cultos y doctos letrados de la iglesia maniquea, lo cual explicaría bastante bien ese carácter modélico y literario del epígrafe.

Ya hemos hecho referencia más arriba a la posibilidad de que el *Pascentius urbis Romae* fuese un «elegido». En efecto, según la concepción eclesiológica maniquea, los *electi* no debían detenerse ni establecerse en un mismo lugar geográfico: su misión consistía en viajar sin cesar por el mundo, predicando y mostrando el camino de la salvación. Sus dignatarios eran itinerantes, sin que existiera un clero de residencia fija⁷³. Ello cuadraría bastante bien con la emigración de *Pascentius* desde Roma hasta Astorga.

En síntesis, se observa cómo el sistema salvífico maniqueo predicaba un sistema de «iluminación» basado en el conocimiento y el ascetismo como factores necesarios y complementarios. Esta enseñanza podría resumirse en la siguiente ecuación soteriológica: *cognitio + regula sanctitatis = restitutio ad regnum Dei*. Recapitulando, el proceso sería el siguiente: el alma presta oídos a la revelación, se convierte, reconoce su origen divino, practica la purificación de la luz, combate contra las tinieblas mediante la ascesis y la *gnosis* y finalmente regresa al hogar primigenio⁷⁴. Sólo esta alianza entre teoría (*gnosis*) y práctica (ascesis) permite al alma remontar el vuelo hasta las celestes mansiones.

Esta es curiosamente la estructura exacta que vertebraba el grueso del epígrafe. La primera sentencia de la inscripción entra directamente en la situación, estableciendo como hecho consumado que el difunto ya ha emprendido este vuelo: *Pascentius... ex hac luce migravit*. Desde este *hic et nunc*, el epígrafe inicia un *flash back* que le hace retrotraerse hasta la conversión de *Pascentius*, punto de partida de ese proceso que conduce hasta la migración lumínica del presente. Resulta sorprendente observar cómo esta composición anular contiene en sí misma toda la sabiduría soteriológica maniquea. Así, la segunda oración del texto no es sino la plasmación epigráfica de la ecuación arriba expuesta:

Cognitio (Protinus ut vocem auribus percepit carmina Cristi) + Regula sanctitatis (renuntiavit mundo ponpisque labentibus eius ferallemque vitam temulentiaque pocula Bacchi) = Restitutio ad regnum Dei (sobrius ut animus specularetur aetheria regna)

El epígrafe continúa describiendo los correspondientes resultados escatológicos en una oración impregnada de una

intensa imaginería martirial: «Como en este combate luchó como un valiente atleta, fue la voluntad de Dios llamarlo ante su tribunal para darle la palma, la estola y la corona.» En relación con esta frase, ya nos hemos referido más arriba al tema del «elegido» llamado por Dios (*arciret*) sobre el que no volveremos a insistir.

Tal y como se aprecia con justeza en el estudio de J.L. Ramírez Sádaba, la metáfora del atleta que ha de vencer en la competición para obtener sus trofeos es típicamente paulina. En la literatura cristiana de época posterior (Tertuliano, Prudencio), esta imagen sería recogida junto con la del *miles dei* y aplicada a los mártires⁷⁵. Lógicamente sería igualmente acogida en la literatura maniquea como parte del gran legado paulino también heredado por Mani. Esta simbología se avenía especialmente bien con su visión cosmológica y antropológica del universo. Recuérdese que, según esta concepción, las almas habían sido enviadas por Dios precisamente para *luchar* contra las fuerzas del mal. En la medida en que hubieran cumplido con la tarea encomendada por el Padre y sobre la que el Hijo había dado una lección ejemplar, estas almas podrían recibir el justo premio a su dolorosa misión⁷⁶. Para triunfar, las almas debían perseverar en la *cognitio* y la *regula sanctitatis*. Precisamente éste sería el combate sostenido por *Pascentius* ya que el adjetivo demostrativo *iste-a-ud* en la expresión *in isto certamine* va referido a «las renunciaciones» contenidas en la oración directamente precedente. El *certamen* librado por *Pascentius* no es otro que el de la ascesis y la meditación sobre los *carmina Cristi*.

En su publicación, el primer editor del epígrafe llamaba la atención sobre esa singular terminología martirial:

Repárese, para finalizar este punto, que el texto contiene todos los ingredientes propios de un mártir. Y, sin embargo, *Pascentius* no lo fue. Fue un hombre que renunció a los placeres de este mundo (...) pero en cuya vida no existe ningún indicio de que sufriera el martirio. Pero el que grabó su epitafio quiso darle una consideración similar: a sus ojos había merecido los premios reservados a los mártires. Y para ello hizo alarde de sus conocimientos y redactó un «florido» y completo texto.⁷⁷

Si profundizamos un poco más en la línea apuntada por el autor, no resulta demasiado difícil vincular el ascetismo de la frase anterior con el martirio. El «certamen» martirial en el que Pascencio triunfa no sería otro que el «certamen» ascético. En este sentido, no es necesario insistir sobre el tema de la ascesis como *martyrium quotidianum* o *marty-*



rium sine sanguine, en los autores cristianos de esta época⁷⁸. La victoria *in isto certamine* sería la que convierte a Pascencio en acreedor de la palma, la estola y la corona como vencedor de este martirio no sangriento. Curiosamente, ya A. Dufourcq había apreciado la existencia de una corriente de «ascetización maniquea» en las pasiones martiriales de los siglos V y VI d.C. De esta forma, los antiguos mártires eran convertidos en ascetas y el «combate de la carne» venía a unirse al «combate de la sangre»⁷⁹.

A la luz de todo lo dicho hasta ahora, el investigador puede legítimamente preguntarse si esta fusión real entre el mártir y el asceta no es precisamente la que se produce aquí, si Pascencio además de ser asceta (mártir cotidiano) no fue también un auténtico mártir, víctima de la persecución. ¿Acaso *Pascentius*, según Hidacio, no había tenido que huir de la persecución desatada por el obispo Toribio? ¿Acaso *Pascentius* no procedía de esa misma Roma, en la que el papa León había iniciado toda esta oleada antimaniquea? ¿Acaso no había sido detenido, interrogado, condenado y expulsado por Antonino, el metropolitano de Mérida? A decir verdad, el *Pascentius* de Hidacio tenía más que suficientes méritos como para recibir corona, palma y estola.

Comprendemos perfectamente la perplejidad de J.L. Ramírez Sádaba ante un texto que, según sus palabras, «contiene todos los ingredientes propios de un mártir» porque, a tenor de nuestra identificación, nos encontraríamos efectivamente ante un mártir: el perseguido *Pascentius* de Hidacio. En este sentido, el propio obispo maniqueo *Faustus*, exiliado a una isla en el año 386 por el procónsul *Messianus*, no había dudado en presentarse a sí mismo como un mártir que soportaba el odio y las persecuciones por la justicia⁸⁰.

El tema del martirio era, en efecto, un tema perfectamente habitual entre los maniqueos. No debe olvidarse que el propio Mani había muerto mártir y que la iglesia maniquea celebraba con gran solemnidad la fiesta de *Bema*, para conmemorar su Pasión. Sus miembros participaron en la redacción de gestas martiriales, ejerciendo una influencia «neomaniquea» en las tradiciones martirológicas romanas⁸¹. Por último, ellos mismos padecerían en sus carnes una persecución doblemente cruel, víctimas no sólo de los numerosos e implacables edictos imperiales promulgados desde Diocleciano sino también de los propios ataques lanzados desde los círculos de la Iglesia y la Patrística⁸². Los propios discípulos de Mani para explicar las medidas que

los golpeaban apelaban al anuncio efectuado por el mismo Cristo a los apóstoles sobre las persecuciones que habrían de padecer tanto ellos como sus seguidores (Jn 15.18-20; Jn 16.33)⁸³. Todo ello contribuiría al desarrollo de una conciencia martirial, como la que se observa en el epígrafe, entre los maniqueos de los siglos IV-V d.C.

Al igual que los mártires-ascetas de las pasiones maniqueas, Pascencio no sólo habría sufrido los embates de la carne sino también los embates de la persecución. A la luz de la noticia hidaciana y de nuestra propuesta de identificación, la intensa imaginería martirial del epígrafe cobra una vez más, como en otros aspectos del texto- un renovado sentido. No se trata ya de una metáfora destinada al embellecimiento de un epitafio primoroso sino de una referencia al combate ascético y a la persecución padecida por el difunto.

El propio crismón que encabeza la inscripción y del que no se han hallado paralelos encontraría aquí su explicación. Las dos palmas que salen de los pies inferiores del mismo en sentido divergente no serían sino palmas martiriales, semejantes a la que recibe el propio Pascencio ante el tribunal divino, según la letra del texto. Por otra parte, el número de estas palmas bien podría constituir una alusión simbólica al doble combate librado por el esforzado Pascencio en la ascesis y la confesión.

En síntesis, estimamos que los argumentos desarrollados a partir de la coincidencia nominal, espacial, temporal y doctrinal entre la inscripción de Torre Baja y el párrafo 138 del *Hydatii Chronicon* nos autorizan a pensar en una identificación entre el *Pascentius* epigráfico y el *Pascentius* literario. No ignoramos que siempre resulta posible articular una explicación alternativa para cada uno de los puntos aquí expuestos. Se puede decir que la concordancia entre los nombres no es sino pura coincidencia, en cuyo caso no dejaría de ser una enorme coincidencia. Se puede arguir que el *Pascentius* literario fue realmente expulsado de Lusitania, en cuyo caso se obviaría, entre otras cosas, la tendenciosidad de Hidacio. Se puede objetar que no resulta necesario acudir al maniqueísmo para explicar aspectos como la percepción auditiva, el ascetismo o la simbología martirial, en cuyo caso habría que explicar también esa renuncia total al vino.

En cualquiera de estos casos, seguirían sin resolverse muchas cuestiones. ¿Cómo explicar entonces todos esos singulares e insólitos elementos que hacen del epígrafe un «original modelo de la epigrafía cristiana»? Quizá cada uno de ellos pueda ser razonado por separado. Pero sólo una

228 interpretación globalizadora parece en condiciones de dar cuenta satisfactoriamente de la totalidad de los mismos, en el marco de una explicación coherente capaz de reducir sus peculiaridades. Tomados en conjunto, la migración lumínica, la captación auditiva, el ascetismo, la abstención de vino, la llamada ante el tribunal divino y la retórica martirial se adecúan perfectamente a un contexto maniqueo del siglo V d.C. Todos estos ingredientes «maniqueizantes» aparecen en el epitafio de un tal *Pascentius*, cuando precisamente contamos con una fuente contemporánea que

documenta un *Pascentius* condenado por maniqueísmo en la misma zona en que apareció dicho epitafio.

Siguiendo los pasos de Agustín, León, Toribio e Hidacio, hemos creído redescubrir a un adepto de Mani, oculto bajo una lápida de mármol. En el caso de que no fuera así, podríamos añadir, al menos, una cosa: el pobre *Pascentius*, fugitivo de Astorga, bien habría merecido lucir en su tumba una inscripción tan «florida» y atípica como la de Torrebaja. Descanse en paz, sin perjuicio de su maniqueísmo.



¹ La presente comunicación ha sido redactada en su práctica integridad durante una estancia, en el verano de 1995, en el Seminar für Alte Geschichte der Universität Heidelberg. Aprovecho la ocasión para agradecer al profesor Géza ALFÖLDY y al doctor JENS-UWE KRAUSE su hospitalidad y la atención prestada a mi labor investigadora.

² J. L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción de Torrebaja, (Pueblo Nuevo del Guadiana, Badajoz) original modelo de la epigraña cristiana», *Antig. crist. (Murcia)* 8 (1991) 89-98; la pieza ya había sido mencionada (con fotografía incluida) por L.A. RUBIO MUÑOZ, «Precisiones cronológicas en cuanto al inicio y fin de la ocupación de la villa romana de Pesquero», *Extremadura Arqueológica* 2 (1991) 431-444 (esp. 434 y 441) y fue rápidamente incluida con el comentario de I. Velázquez en *HEp* 4 (1994) 180; con posterioridad, el primer editor ha vuelto brevemente sobre la inscripción en su comunicación «Recientes hallazgos epigráficos de los siglos IV-VIII d.C. en Augusta Emerita» en las *Actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Sevilla 1994 (en prensa). Agradecemos al profesor J.L. RAMÍREZ SÁDABA la amabilidad con que nos atendió en aquel encuentro, facilitándonos incluso el texto inédito de su comunicación. Le debemos asimismo sugerencias tan útiles como la que aparece *infra* en la nota 44.

³ Véase la edición de I. VELÁZQUEZ (*cit. supra*) que retomaba la de J.L. RAMÍREZ SÁDABA.

⁴ J. L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción de Torrebaja... 96. En la nota 16, el propio autor remite a las inscripciones citadas por L. ENNABLI, *Les inscriptions funéraires chrétiennes de la basilique dite de Sainte-Monique à Carthage* (Paris 1975) 85 y I. KAJANTO, *Onomastic Studies in the early Christian Inscriptions of Rome and Carthage* (Helsinki 1963) 79.

⁵ Ciprianus, *Ep. 67* (CSEL 3, 2, pp. 735-743); véanse las interesantes propuestas de R. TEJA CASUSO, «La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», *Antig. crist. (Murcia)* 7 (1990) 115-124.

⁶ Baste citar J.M. BLÁZQUEZ, «Origen del cristianismo hispano» en *Historia de España Ramón Menéndez Pidal. España romana*. Vol. II (Madrid 1982) 415-447.

⁷ De hecho, el propio I. KAJANTO, *op. cit.* aduce dos inscripciones para Roma (RO 64 y FE 8165) frente a una para Cartago (ILT 1147); los tres casos de *Pascentius* citados por KAJANTO pueden ampliarse con seis más: los indicados por E. Diehl en sus *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, vol. III (Berlín 1961) 121 (no todos referidos a Roma y Cartago).

⁸ M. SOTOMAYOR Y MURO, «Sobre los orígenes del cristianismo en Hispania» en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.) *Historia de la Iglesia en España I* (Madrid 1979) 120-165.

⁹ Véase A. MANDOUZE, s.v. «*Pascentius*1», «*Pascentius*2», «*Pascentius*3» en *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. Tome I. Prosopographie de l'Afrique Chrétienne* (303-533) (Paris 1982) 827-830.

¹⁰ Las circunstancias del acontecimiento se conocen tanto a través del relato de *Possidius Calam., Vita Augustini* 17 [ed. M. PELLEGRINO, *Possidius. Vita di S. Agostino* (Roma 1955) 96] como a través de las epístolas que se intercambiaron los contendientes: *Ep. 238*, 239 y 241 (de Agustín a Pascencio) y *Ep. 240* (de Pascencio a Agustín), CSEL 57, 533-562; véase también el *Ps. Augustinus, Altercatio cum Pascentio Ariano*, PL 33, 1156-1162.

¹¹ Más información en A. MANDOUZE, *op. cit.*; J.R. Martindale, s.v. «*Pascentius*» PLRE II, 834-835; E. ROMERO POSE, s.v. «*Pascenzio ariano*» en A. Di Berardino (dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II (Roma 1983) 2690-2691.

¹² Sabemos que era mayor que Agustín (52 años en el año 406) según la referencia *pro merito aetatis et dignitatis tuae* consignada por el propio obispo de Hipona en su carta *Ep. 238.1*.

¹³ I. VELÁZQUEZ, *art. cit.* p.80.

¹⁴ I. VELÁZQUEZ, *HEp* 3 (1993) 312b.

¹⁵ J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «Recientes hallazgos... (en prensa).

¹⁶ HYDATIUS, *Chronicon* 138 [ed. A. TRANOY, *Hydace. Chronique*. t.I, Sources Chrétiennes 218 (Paris 1974) 142-143].

¹⁷ J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «La demografía del *territorium emeritense* (excepto el casco urbano) según la documentación epigráfica», *Studia Historica. Historia Antigua* 10-11 (1992-1993) 131-147.

¹⁸ *Cod. Theod.* 16,5,3; 16,5,6; 16,5,14; 16,5,65.

¹⁹ R. VAN DAM, «Accusations of Manichaeism» en su *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley-Los Angeles-London 1985) 78-87.

²⁰ Deseamos dejar claro que no empleamos aquí el término *polis* en su acepción aristotélica sino en el sentido que le otorga Pausanias (X,4,1).

²¹ F. DECRET, s.v. «*Victorinus*1» en el apartado prosopográfico de su obra *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles) Études historiques et doctrinales*, Tome I. Texte (Paris 1978) 376-377.

²² Véase A. LAURAS, «Saint Léon le Grand et le manichéisme romain», *Studia Patristica XI. Texte und Untersuchungen* 108 (Berlín 1972) 203-209; cf. las aportaciones de la reseña efectuada por A.C. de Veer, *Revue des études augustiniennes* 19 (1973) 350-351.

²³ LEO MAGNUS, *Ep. 7 Ad episcopos per Italiam* (PL 54, 620-622), fechada el 30 de enero del 444 (*Data tertio kalendas Februarii, Theodosio Augusto XVIII et Albino viris clarissimis consulibus*).

²⁴ *Ibid* (PL 54, 621).

²⁵ LEO MAGNUS, *Ep. 8 seu Constitutio Valentiniani III. De Manichaeis* (PL 54, 622-624) fechada el 19 de junio del 445 (*Dat. XIII kal. Jul. Romae Valent. A. VI, et Nomo V. c. coss.*)

²⁶ Se trata de la *Const. Sirmond.* (9 julio 425), *Cod. Theod.* 16,5,62 (17 julio 425) y *Cod. Theod.* 16,5,64 (6 agosto 425) recogidas en F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles) Études historiques et doctrinales*, Tome II. Notes (Paris 1978) nota 99, pp. 176-177.

²⁷ LEO MAGNUS, *Ep. 7 Ad episcopos per Italiam* (PL 54, 621-622): *ut... sollicitus agere dignetur et cautius, necubi Manichaeae perversitatis homines plebes vestras facultatem laedendi (...). Unde hortor dilectionem vestram, obtestor et moneo ut qua debetis et potestis sollicitudine vigiletis ad investigandos eos, necubi occultandi se reperiant facultatem*. El papa incluso llega a amenazar con el tribunal divino a los obispos que no investiguen con la suficiente diligencia: *ita ante tribunal Domini de reatu negligentiae se non poterit excusare*.

²⁸ Véanse las indicaciones de F. DECRET, *L'Afrique manichéenne...* nota 98, 174-175.

²⁹ HYDATIUS, *Chronicon* 133 (ed. A. Tranoy, pp.140-141).

³⁰ El adjetivo «inquisitorial» no es aquí extemporáneo dado que vocablos de la misma raíz aparecen repetidamente en las propias expresiones del papa León: *Non sufficit quod actum est, sed eadem inquisitio perseveret*; LEO MAGNUS, *Sermo* 86.6 [ed. R. DOLLE, *Léon le Grand. Sermons*, Tome IV, Sources chrétiennes 200 (Paris 1973) 188]. Véase asimismo el texto de la nota siguiente.

³¹ LEO MAGNUS, *Ep. 15 Ad Turribium Astiricensem episcopum. De Priscillianistarum erroribus* (PL 54, 677-692) fechada el 21 de julio del año 447 (*Data XII kal. Augustas Calepio et Ardabure vn. cc. coss.*); en la p. 689 concretamente: *Quam etsi eloqui erubescimus, sollicitissimis tamen inquisitionibus indagatam, et Manicheorum, qui comprehensi fuerant... sicut ea quae ad dilectionem tuam nunc direximus gesta demonstrant*.



- ³² Sobre la vis antiherética de HIDACIO DE CHAVES, véase el apartado «Les hérésies» en A. TRANOY, *Hydace. Chronique...* 40-42.
- ³³ Véase PL 54, 693-695; el propio LEÓN MAGNO cita expresamente a los obispos Idacio y Ceponio como elementos fundamentales de cara a la celebración de un concilio provincial en Galicia que consiga acabar de una vez con el hervidero de sectas en la zona y restablecer la comunión católica. Leo Magnus, *Ep.* 15 (PL 54, 692): *Si autem aliquid quod absit, obstiterit, quo minus possit celebrari generale concilium, Galliciae saltem in unum conveniant sacerdotes, quibus congregandis fratres nostri Idacius et Ceponius imminerebunt, juncta cum eis instantia tua, quo citius vel provinciali conventu remedium tantis vulneribus afferatur.*
- ³⁴ HYDATIUS, *Chronicon* 130 (ed. A. Tranoy, pp. 140-141).
- ³⁵ La obtención de denuncias en los procesos era un procedimiento usual recomendado por san Agustín y empleado por el propio san LEÓN MAGNO; véase F. DECRET, *L'Afrique...* Tome II, nota 98, pp. 174-175.
- ³⁶ Véase *supra* nota 30.
- ³⁷ F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Paris 1970) 60.
- ³⁸ J. FONTAINE, «Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo» en *Actas de la Primera reunión gallega de estudios clásicos* (Santiago de Compostela 1981) 185-209; *idem*, «El ascetismo. Manzana de discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV? en *I Concilio Caesaraugustano* (Zaragoza 1980) «Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle. Variorum reprints (London 1986); *idem*, «Société et culture sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose», *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (1974) 141-182; *idem*, «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle en Epektasis, Mélanges J. Daniélou (Paris 1972) 571-595; con anterioridad véase el trabajo de J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Manifestaciones ascéticas en la España hispano-romana del siglo IV* (León 1962).
- ³⁹ J. FONTAINE, «Panorama espiritual... 192.
- ⁴⁰ J. FONTAINE, «El ascetismo... 204; *idem*, «Panorama espiritual... 204.
- ⁴¹ F. DECRET, s.v. «Romanianus» en el apartado prosopográfico de *L'Afrique manichéenne...* 373-374.
- ⁴² SULPICIUS SEVERUS, *Chron.* II.48.2 (CSEL 1, p. 101): *A Burdigala per Delphinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, infecere non-nullos suis erroribus.*
- ⁴³ Sobre el conjunto agrícola de las llanuras aluviales del Guadiana en la Hispania romana, véase J.G. GORGES, *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologiques* (Paris 1979) 66 y, con carácter general, E. Cerrillo, *La vida rural romana en Extremadura* (Cáceres 1984).
- ⁴⁴ J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «La demografía... 141-142.
- ⁴⁵ L.A. RUBIO MUÑOZ, «Precisiones cronológicas en cuanto al inicio y fin de la ocupación de la villa romana de Pesquero» *Extremadura arqueológica* 2 (1991) 431-444.
- ⁴⁶ Se trata de localizaciones relativamente recientes por lo que no pudieron ser recogidas en el inventario elaborado por J. G. GORGES en 1979 (*cit. supra*) que ya citaba, sin embargo, las villas de «Arroyo de San Serván» (p. 189) y «La Fernandina» (p. 193), ambas a orillas del Guadiana.
- ⁴⁷ Véase *infra* la nota siguiente.
- ⁴⁸ CIL 5.4117 y ICR 901 citados por el propio J. L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción... 97.
- ⁴⁹ Según un comentario recogido por Mommsen en la edición de la inscripción de Cremona CIL, 5.4117.
- ⁵⁰ GREGORIUS MAGNUS *Ep.* 2.25 (PL 77, p. 122); M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (Paris 1904) 241 (línea 3); sobre el tema de la luz y de las tinieblas en la epigrafía cristiana véanse las obras de G. Sanders, *Bijdrage tot de studie der latijnse metrische grafchriften van het heidense Rome. De begrippen licht en duisternis en verwante themata* (Brussel 1960) y *Licht en duisternis in de christelijke grafchriften* (Brussel 1965). Agradezco a la profesora L. Cracco Ruggini esta última indicación bibliográfica.
- ⁵¹ J. VIVES, ICERV p.8.
- ⁵² Siglo fundamentalmente las pautas marcadas por un gran conocedor de la materia como F. Decret, *Aspects...* 185-320.
- ⁵³ Aurelius Augustinus, *Contra Fortunatum* 3 (CSEL 25.1, p. 86).
- ⁵⁴ Siguiendo un precepto común a la metempsicosis platónica o budista, la migración de las almas puede efectuarse tanto en un sentido ascendente (subiendo de escala, reencarnándose en el cuerpo de un «elegido») como en uno descendente (en el cuerpo de un animal inmundo): véase F. Decret, *Aspects...* 313.
- ⁵⁵ J. VIVES, ICERV, n. 280.
- ⁵⁶ F. DECRET, *Aspects...* 220-223.
- ⁵⁷ Véase el apartado explícitamente dedicado a la «Escatología y el Tiempo final» en F. Decret, *Aspects...* 311-322.
- ⁵⁸ J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción... 92. Sin embargo, el propio autor parece desestimar finalmente su propuesta, al traducir el texto como «fue la voluntad de Dios llamarlo (arceiret) ante su tribunal» y no «fue la voluntad de Dios acogerlo (asciret) ante su tribunal», tal y como correspondería a su propuesta inicial de substitución.
- ⁵⁹ El *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. «accio o accio» (c. 299) ofrece, efectivamente, la siguiente noticia: *PRISC. gramm. II 35, 6 arcesso dici ab «arccio» verbo, quod nunc «accio» dicimus, quod est ex «ad» et «cio» compositum.* En todo caso, el lapicida habría confundido la forma más arcaica de un verbo (*arceiret*) con su forma más tardía (*acciret*).
- ⁶⁰ Véase el capítulo «Les voies de la Gnose» en F. DECRET, *L'Afrique...* Tome I, pp. 260-289 y el apartado «Sotériologie» en *Aspects...* 271-278.
- ⁶¹ Una detallada explicación sobre esta «regla de santidad» en F. Decret, *L'Afrique...* Tome I, p. 24-30.
- ⁶² AURELIUS AUGUSTINUS, *De moribus Manichaeorum* 10.19 (CSEL 90, p. 104): *Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe, et manuum et sinus. Quid est hoc? Ut ore, inquit, et manibus et sinu castus et innocens homo sit.*
- ⁶³ Aurelius Augustinus, *Retractationum* 1.6 (CSEL 36, p. 28): *Iam baptizatus autem cum Romae essem nec tacitus ferre possem Manichaeorum inconstantiam de falsa et fallaci continentia vel abstinencia, qua se ad inperitos decipiendos ueris Christianis, quibus conporandi non sunt, insuper praeferunt.*
- ⁶⁴ LEO MAGNUS, *Sermo* 42.4 (PL 54, p. 279).
- ⁶⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 16.31 (CSEL 25.1, p. 479).
- ⁶⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De moribus Manichaeorum* 13.27 (CSEL 90, p. 111).
- ⁶⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 30.2 (CSEL 25.1, p. 749): *Ad haec et Danibel ipse tribus hebdomadis dierum ieiunasse se perhibet et carnem non edisse nec bibisse uinum, dum exoraret pro populo suo.*
- ⁶⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 16.31 (CSEL 25.1, p. 479).
- ⁶⁹ H. LECLERCQ, s.v. «Manichéisme», *DACLX* (Paris 1943) 1410.



- ⁷⁰ LEO MAGNUS, *Sermo* 42.5 (PL 54, p. 279) = *Sermo* 29.5 [ed. R. Dolle, *Léon le Grand. Sermons*, Tome II, Sources Chrétiennes 49bis (Paris 1969) 112-113].
- ⁷¹ Véase al respecto al traducción ofrecida por J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción...» 98.
- ⁷² AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 20.23 (CSEL 25.1, p. 567).
- ⁷³ H. LECLERCQ, s.v. «Manichéisme», *DACL* 10 (Paris 1931) 1397.
- ⁷⁴ Un especialista en san Agustín resume prácticamente con las mismas palabras el «misterioso» sistema maniqueo: «predicaba una redención personal esotérica por el esfuerzo para liberar la luz oculta en el hombre. Sistema que en la práctica desembocaba en la timidez sexual, en la abstinencia y en una gnosis abstracta»; F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas* (Barcelona 1965) 171.
- ⁷⁵ J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción...» 93-95.
- ⁷⁶ F. DECRET, *Aspects...* 311.
- ⁷⁷ J.L. RAMÍREZ SÁDABA, «La inscripción...» 96-98.
- ⁷⁸ Véanse los comentarios de J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Tome III, Sources Chrétiennes 135 (Paris 1969) en el índice metódico p. 1417 (s.v. «martyre non sanglant» y «martyre quotidien»).
- ⁷⁹ A. DUFOURCQ, «Déformations des traditions contemporaines des rédactions: le néomanichéisme (V-VI siècles)» en su obra *Étude sur les Gesta Martyrum romains* (Paris 1900) 323-343.
- ⁸⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 5.1 (CSEL 25.1, p. 271): *Vides... persecutiones et odia sustinentem propter iustitiam...*
- ⁸¹ Véase A. DUFOURCQ, *op. cit.*
- ⁸² Véase el detallado cuadro trazado por F. Decret para las persecuciones en *L'Afrique...* Tome I, pp. 159-185.
- ⁸³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De moribus Manichaeorum* 19.69 (CSEL 90, p. 150): *Ubi est ergo quod perpetuam sibi persecutionem in hoc mundo futuram praedicant eoque se commendatiores haberi volunt, hinc interpretantes quod hic mundus eos oderit...*

