

---

# cristianesimo nella storia

RICERCHE STORICHE  
ESEGETICHE TEOLOGICHE



STUDIES IN HISTORY  
EXEGESIS AND THEOLOGY

Rivista quadrimestrale a cura della  
FONDAZIONE PER LE SCIENZE RELIGIOSE GIOVANNI XXIII  
– ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE  
con il patrocinio dell'Università degli Studi di Bologna

*Comitato scientifico:* Girolamo Arnaldi; Étienne Fouilloux; Peter Hünermann; Jean-Paul Jossua; Ermenegildo Manicardi; Kenneth Pennington; Paolo Prodi; Adriano Prosperi.

*Comitato di direzione:* Giuseppe Ruggieri (coordinatore); Giuseppe Battelli; Klaus Ganzer; Rita Lizzi Testa; Alberto Melloni; Lorenzo Perrone; Yann Redalié; Antonio Rigo; Andrea Tilatti.

*Segreteria:* Cinzia Benatti; Marcello Malpensa

*Direttore responsabile:* Giuseppe Alberigo

**estratto**

«*O amentia monstruosa!*».

## A propósito de la cristianización de la liturgia imperial y del ritual circense durante el siglo V\*

Salviano de Marsella escribió su obra más famosa, el *De gubernatione Dei*, entre el 439 y el 451, en una época confusa caracterizada por las irrupciones de los pueblos germánicos en el interior del territorio del Imperio.<sup>1</sup> El espíritu de desconcierto que debió de reinar en el ánimo de muchos en ese momento se refleja claramente en dicho tratado. Salviano preconizaba en este escrito que las invasiones de los bárbaros eran un castigo divino provocado por los pecados cometidos continuamente por los romanos.<sup>2</sup> El libro VI de esta obra es muy significativo al respecto, dado que está dedicado por entero a presentar el grave delito que suponían los juegos romanos a los ojos de Dios. En dicho libro, Salviano nos relataba que las ciudades romanas se encontraban yaciendo en ruinas. Sin embargo - continuaba el religioso con una protesta -, los vicios persistían: los habitantes de las

\* Este estudio se ha realizado gracias a la concesión de la beca postdoctoral EX2002-0661 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, y se enmarca en los proyectos de investigación BHA2001-3665 del MEC y del Grup de Recerca 2001SGR-00011 de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el profesor Josep Vilella, y de HALMA, UMR 8142 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el profesor Arthur Muller.

<sup>1</sup> Acerca de Salviano y su obra, destacaremos las siguientes ediciones y comentarios: K. Halm, *Salvianus presbyteri Massiliensis. Libri qui supersunt*, MGH aa, I/1 Berlin 1877; B. Altaner, *Patrologia*, Madrid <sup>3</sup>1962 (trad. de E. Cuevas, U. Domínguez Del Val del original alemán *Patrologie*, Freiburg 1958), 435; G. Lagarrigue, *Salvien de Marseille. Du gouvernement de Dieu*, Paris 1975, 2 vols.; Cl. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II, Brescia 1996, 614-618.

<sup>2</sup> En este sentido, debemos recordar algunos importantes escritos de la época, nacidos a raíz de esta crisis y que intentaban relacionar las invasiones con la persistencia de la idolatría en lugar de con el abandono de la religión tradicional pagana. Algunos ejemplos significativos son el *De ciuitate Dei* de Agustín de Hipona o la *Historia aduersus paganos* de Orosio.

localidades devastadas pedían espectáculos como el mejor remedio para todos sus males.<sup>3</sup>

Pero esto no era lo que más molestaba a Salviano, puesto que hubo otra cosa que despertó realmente su ira. Los juegos habían sido tachados siempre por los eclesiásticos como un fenómeno idolátrico.<sup>4</sup> Desde finales del siglo IV, los emperadores habían intentado solventar este problema secularizando tales exhibiciones.<sup>5</sup> Con todo, aunque oficial-

<sup>3</sup> Saluianus Mass., *De gub. Dei*, VI, 12, 67: *uastata est Italia tot iam cladibus: ergo Italorum uitia destituerunt? obsessa est urbs Roma et expugnata: ergo desierunt blasphemi ac furiosi esse Romani?*; VI, 15, 85: *pauci nobiles, qui excidio superfuerant, quasi pro summo deletae urbis remedio circenses ab imperatoribus postulabant*. El segundo de los pasajes mencionados hace referencia al saqueo de Tréveris (c. 420). Para Salviano era un escándalo que los habitantes de una ciudad arrasada se preocupasen exclusivamente de la realización de *ludi circenses*. Sin embargo - y pese a la evidente exageración del paso -, debemos tener en cuenta ciertos aspectos. Los que realizaron la petición fueron los miembros de la aristocracia local, quienes dirigieron su requerimiento a los emperadores Honorio y Constantino III. No era un capricho gratuito. El malestar y profundo descontento que se vivía en Tréveris tras esta traumática experiencia movería al gobierno local a tomar esta medida. Los *circenses* eran un *summum remedium* absolutamente necesario para aliviar la tensión popular. Además, el requerimiento iría acompañado de la petición de víveres. En resumen, se trataba únicamente de llevar a la práctica, una vez más, la política del *panem et circenses* ante una situación extremadamente crítica.

<sup>4</sup> La idolatría fue siempre presentada por los eclesiásticos como el peor pecado en el que podía incurrir un cristiano. Por tanto, dado que los juegos habían nacido como un fenómeno eminentemente religioso, los espectáculos existían principalmente - también según los eclesiásticos - para honrar a los dioses paganos. La consecuencia de todo esto es obvia: si un cristiano acudía a presenciar dichas exhibiciones, estaba incurriendo en un delito gravísimo. En este sentido se mueven algunos tratados, como los sendos *De spectaculis* de Tertuliano y Novaciano. Sin embargo, al pecado religioso que suponía la idolatría debemos añadir también unos pecados morales. Así, la locura que provocaba el circo, la lujuria del teatro y la crueldad del anfiteatro. Por esta misma razón - servir a la idolatría -, se condenaba también a los escultores y pintores cristianos que se dedicaban a retratar temas paganos. Cf. R. Fr. DeVoe, *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman games from the first through the fifth centuries, A.D.*, Texas 1987, 134-165; M. Matter, *Jeux d'amphithéâtre et réactions chrétiennes de Tertullien à la fin du I<sup>er</sup> siècle*, en *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes 1990, 259-264.

<sup>5</sup> Las leyes que regularon el proceso de secularización de los juegos se extendieron desde el 342 hasta el 469. En sí, afectaron básicamente a dos ámbitos: a la protección del calendario festivo cristiano frente al lúdico pagano y a la desaparición de las festividades paganas dentro del calendario lúdico - con lo que los juegos se convirtieron en un fenómeno completamente laico -. Entre las leyes que atañen al primer aspecto, podemos destacar: *C. Iust.*, III, 12, 6 (a. 389); *C. Th.*, II, 8, 20 (a. 392); XV, 5, 2, 2 (a. 394); II, 8, 23 (a. 399); II, 8, 24 (a. 405); II, 8, 25 (a. 409); XV, 5, 5 (a. 425) y *C. Iust.*, III, 12, 9 (a. 469). Las constituciones relativas al segundo aspecto son: *C. Th.*, XVI, 10, 3 (a. 342); XVI, 10, 8 (a. 382); II, 8, 22 (a. 395) y XVI, 10, 17-18 (a. 399).

mente los *ludi* ya no se ofrecieron más en nombre de los dioses, los predicadores continuaron tildándolos de idolátricos.<sup>6</sup> Sin embargo, Salviano fue más allá y lanzó una acusación que no volvemos a encontrar en ningún otro escritor cristiano: ¡los juegos se ofrecían en nombre de Cristo! Este hecho, que califica de «demencia monstruosa» (*amentia monstruosa*), lo pone claramente de relieve en dos pasajes de su obra.<sup>7</sup> Pero en este punto nos preguntamos, ¿qué es lo que quiso decir exactamente Salviano al afirmar que se ofrecían circenses a Cristo?

### 1. *Christo circenses offerimus et mimos*

En uno de los mencionados pasajes de Salviano, este eclesiástico afirma que sus contemporáneos ofrecían *ludi circenses* y *scaenici* a Cristo para agradecerle sus beneficios, especialmente las victorias obtenidas sobre los enemigos de Roma.<sup>8</sup> A continuación, trataremos de

Con seguridad, la más importante de todas estas leyes es la del 395, promulgada por Honorio y Arcadio, puesto que excluía por completo del calendario oficial romano cualquier fiesta pagana celebrada con regularidad. Por tanto, todos los juegos que habían nacido como fruto de la religión perdían su carácter pagano y se convertían en un fenómeno exclusivamente laico. Cf. D.R. French, *Christian emperors and pagan spectacles. The secularization of the ludi*, A.D. 382-525, Berkeley 1985, 30-81; J.A. Jiménez, *La cristianización del tiempo: la transformación del calendario lúdico en un calendario religioso durante la primera mitad del siglo V*, en III Encuentro Internacional «Hispania en la Antigüedad Tardía: santos, obispos y reliquias» (Alcalá de Henares, 13-16 de octubre de 1998), en prensa.

<sup>6</sup> Tras el proceso de secularización, las voces que se alzaron desde la Iglesia tachando de idolátricos a los juegos fueron, ciertamente, cada vez menos. No obstante, podemos señalar algunos ejemplos. Así, en el siglo V, encontramos los testimonios de Quoduultdeus, *De symb.*, I, 2, 1; III, 1, 10-21 y del propio Saluianus Mass., *De gub. Dei*, VI, 6, 31-33; 11, 60-61. En el siglo VII, Isidorus, *Etym.*, XVIII, 27, 1; 41, 3; 51; 59, aún continuaba lanzando la acusación de idolatría contra estas manifestaciones lúdicas. Cf. C. Mercado, E. Sánchez, *Visión isidoriana de los espectáculos públicos*, en *Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía* (= *Acta Antiqua Complutensia*, II [Actas del II Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía», Alcalá de Henares, 15 a 17 de octubre de 1997]), Alcalá de Henares 2001, 221-229, 225-226.

<sup>7</sup> Saluianus Mass., *De gub. Dei*, VI, 4, 24: *Christo ergo - o amentia monstruosa! - Christo circenses offerimus et mimos, et tunc hoc maxime cum ab eo aliquid boni capimus, cum prosperitatis ab eo aliquid adtribuitur aut uictoria de hostibus a diuinitate praestatur*; VI, 5, 26: *Christo ergo - o amentia monstruosa! - Christo circenses offerimus et mimos, Christo pro beneficiis suis theatrorum obscena reddimus, Christo ludicrorum turpissimorum hostias immolamus!*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, VI, 4, 24: *Christo ergo - o amentia monstruosa! - Christo circenses offerimus et mimos, et tunc hoc maxime cum ab eo aliquid boni capimus, cum prosperitatis ab eo aliquid adtribuitur aut uictoria de hostibus a diuinitate praestatur*.

ver cuánto hay de verdad en estas palabras y cuánto se debe a pura exageración retórica.

Los actos que se llevaban a cabo para festejar una victoria comprendían - junto a la ceremonia del triunfo propiamente dicho - juegos que servían para culminar estas solemnidades.<sup>9</sup> En ocasiones, las fuentes reflejan la celebración de los juegos una sola vez. Otras veces, estas fiestas se convertían en *ludi aeterni* al perpetuarse su exhibición un año tras otro y quedar de esta manera incluidas en el calendario.<sup>10</sup> Es cierto que las fuentes no recogen la celebración de espectáculos en todas las ceremonias de triunfo, pero, con todo, lo más seguro es que fuera de esta manera, especialmente cuando el soberano se decidía a honrar la ceremonia con su presencia - puesto que los juegos ayudaban a magnificar el acontecimiento -.

Un aspecto a resaltar es la multiplicación de los triunfos en época de crisis. Es una cuestión psicológica. Mediante tales fiestas el Estado trataba de demostrar al pueblo que todo iba bien.<sup>11</sup> Por esta razón, el número de triunfos se fue multiplicando a lo largo del siglo IV e inicios del V, al mismo tiempo que la victoria que celebraban era cada vez más insignificante, casi innecesaria de tal ceremonia.<sup>12</sup> Los desastres que

<sup>9</sup> H.S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, Leiden 1970; M. McCormick, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge 1986.

<sup>10</sup> El calendario de Filócalo (a. 354) presenta un esquema muy concreto de estas fiestas que conmemoraban victorias. Las que hacían referencia a logros de las dinastías preconstantinianas contaban con un solo día de juegos (*ludi circenses*). Por el contrario, las festividades que aludían a éxitos de la dinastía constantiniana comprendían cinco días de *ludi scaenici* que precedían al día en el que propiamente se celebraba la victoria, en el que tenían lugar *ludi circenses*. Las excepciones que encontramos a esta regla se deben a las particularidades propias de la fecha en que se celebraban algunas de estas fiestas - como puede ser la coincidencia en la misma ocasión con otra festividad diferente -. Citaremos, a modo de ejemplo, los *ludi Gottici* (del 4 al 9 de febrero), que conmemoraban una victoria de Constantino I sobre los godos en el 323. Cf. H. Stern, *Le Calendrier de 354. Études sur son texte et ses illustrations*, Paris 1953, 79-87; M.R. Salzman, *On Roman time. The Codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990, 137-139.

<sup>11</sup> A este respecto son muy significativas las palabras de Aurelius Vict., *Lib. de Caes.*, 33, 15: *crebro etiam, uti rebus ex uoluntate gestis solet, ludos ac festa triumphorum, quo promptius simulata confirmarentur, exercens* (incluso con frecuencia, como suele hacerse cuando las cosas suceden según los propios deseos, organizaba juegos y celebraciones de triunfos, para probar con más facilidad lo que simulaba [trad. E. Falque, *Aurelio Víctor. Libro de los Césares*, Madrid 1999, 228]). Este autor habla de la época de Galieno y de cómo este emperador ofreció con frecuencia al pueblo ceremonias triunfales con la intención de ocultar la crisis que se estaba viviendo en ese momento.

<sup>12</sup> Zosimus, *Hist. nou.*, IV, 33, 1, nos narra la victoria de Teodosio I obtenida seguramen-

precipitaron el ritmo de estas solemnidades fueron la derrota de Adrianópolis (a. 378) y el saqueo de Roma por los godos de Alarico (a. 410). Por otro lado, no importaba que los enemigos sobre los que se había logrado la victoria fueran extranjeros o romanos, puesto que el triunfo se celebraba igual. Es más, cada vez más frecuentemente se festejaba un éxito sobre un usurpador: victoria de Teodosio I sobre Eugenio (a. 395),<sup>13</sup> de Honorio sobre Constantino (a. 411),<sup>14</sup> sobre Prisco Átalo (celebrada en Rávena en el 415 y en Roma en el 416),<sup>15</sup> sobre Máximo y Jovino (a. 422)<sup>16</sup> y victoria de Valentiniano III sobre Juan (a. 425).<sup>17</sup> Este último triunfo - el último documentado en Occidente - reviste de una particular importancia, dado que Juan fue humillado, mutilado y ajusticiado en el circo de Aquileya.<sup>18</sup>

Además, existían otras ceremonias - como el *aduentus* y los *uota* - que también pueden ser relacionados con el triunfo. Por lo que respecta al *aduentus*,<sup>19</sup> el calendario de Filócalo (a. 354) señala tres de estas fiestas junto con una *profectio* - es decir, tres llegadas del emperador a Roma y una salida -.<sup>20</sup> Uno de los *aduentus* conmemoraba la entrada de

te sobre los godos, en el 380. Para este autor, dicha victoria era tan insignificante que no merecía el triunfo, por lo que la posterior celebración de esta ceremonia se convirtió prácticamente en un simulacro.

<sup>13</sup> Prudentius, *Contr. Symm.*, I, 410-411; Theophanes, *Chron.*, A.M. 5885-5886; Zosimus, *Hist. nou.*, IV, 59, 1. Cf. McCormick, *Eternal victory...*, 45-46. Acerca de Eugenio, cf. PLRE, I, 293, *Fl. Eugenius* 6.

<sup>14</sup> *Cons. Const.*, a. 411. Respecto a Constantino, cf. PLRE, II, 316-317, *Claudius Constantinus* 21.

<sup>15</sup> Marcellinus Com., *Chron.*, a. 412, 2; Olympiodorus, *Frag.*, 13; Orosius, *Hist. adu. pag.*, VII, 42, 9; Prosper, *Epit. chron.*, a. 417. En relación a Prisco Átalo, cf. PLRE, II, 180-181, *Priscus Attalus* 2.

<sup>16</sup> *Chron. a. CCCCLII pars post.*, a. 422; Iordanes, *Rom.*, 326; Marcellinus Com., *Chron.*, a. 422, 2. Sobre estos personajes, cf. PLRE, II, 622, *Iovinus* 3; *ibid.*, II, 745, *Maximus* 7.

<sup>17</sup> Olympiodorus, *Frag.*, 46; Procopius, *De bell. Vand.*, I, 3, 9. Acerca de Juan, cf. PLRE, II, 594-595, *Ioannes* 6.

<sup>18</sup> McCormick, *Eternal victory...*, 59-60.

<sup>19</sup> F. Lenormant, *Aduentus*, en *DAGR*, I/1 1877, 88; E. De Ruggiero, *Aduentus diui*, en *DEAR*, I, 1895, 116.

<sup>20</sup> Estas fiestas corresponden a las siguientes fechas: *aduentus diui* del 18 de julio (recordaba la entrada de Constantino I en Roma en ocasión de sus *uicennalia*, en el 326); *aduentus diui* del 21 de julio (conmemoraba la llegada de Constantino I a Roma en ocasión de sus *decennalia*, en el 315); *aduentus diui* del 29 de octubre (celebraba la entrada triunfal de Constantino I en Roma tras la batalla del puente Milvio y su victoria sobre Majencio, en el 312); *profectio diui* del 27 de octubre (recordaba la partida de Constantino I de Roma, en el 315, tras la celebración de sus *decennalia*). Cf. Th. Mommsen, *CIL*, <sup>2</sup>/I, 322-323 y 333; O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, 160, 163-164 y 177; Stern, *Le calendrier...*,

Constantino I en Roma el 29 de octubre tras vencer a Majencio. Sin embargo, la fiesta no recordaba explícitamente la victoria de este emperador,<sup>21</sup> sino su posterior entrada en la ciudad.<sup>22</sup>

Los *uota* estaban relacionados con los aniversarios imperiales.<sup>23</sup> En principio, el *uotum* consistía en una especie de contrato entre el hombre y la divinidad, mediante el cual el hombre se comprometía a realizar unas acciones de gracias - consistentes en sacrificios, juegos... - sólo en el caso de que hubiera obtenido todo lo que había pedido a la deidad. Con la llegada del Imperio, los *uota* comenzaron a pronunciarse por la salud del emperador y de su casa. Junto a los *uota* anuales se realizaban otros de carácter periódico, celebrados cada 5, 10, 15, 20 ó 30 años (*quinquennalia*, *decennalia*, *quindennalia*, *uicennalia* o *tricennalia*). En dichas ocasiones se acuñaban monedas que reflejaban la fecha de dichos aniversarios - motivo que aparecía en el interior de una corona de laurel, un escudo o un estandarte -. Muchas veces era la propia diosa Victoria quien era mostrada realizando la inscripción, con lo que ambos conceptos - Victoria y *uota* - quedaban estrechamente relacionados.<sup>24</sup> Además, en ocasiones el soberano aprovechaba estos

71-72; A. Degraffi, *Inscriptiones Italiae*, XIII: *Fasti et elogia*, 2: *Fasti Anni Numani et Iuliani*, Roma 1963, 485-486, 527 y 514; Salzman, *On Roman time...*, 140.

<sup>21</sup> Esta victoria aparece recogida en el calendario de Filócalo como *euictio tyranni*, aunque se trata de una celebración desprovista de juegos.

<sup>22</sup> McCormick, *Eternal victory...*, 84.

<sup>23</sup> Acerca de los *uota* y de los aniversarios imperiales, cf. E. Babelon, *Decennalia*, en *DAGR*, II/1 1892, 33-34; Babelon, *Vicennalia*, en *DAGR*, V 1919, 104-105; J. Toutain, *Votum*, en *DAGR*, V 1919, 969-978; A. Chastagnol, *Les quinquennalia de Valentinien I<sup>er</sup> et Valens*, en *Mélanges de numismatique offerts à Pierre Bastien à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire*, Wetteren 1987, 255-266; Chastagnol, *Le feste giubilari (quinquennali, decennali...)* degli imperatori da Gallieno a Costantino, en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VII convegno internazionale*, Napoli 1988, 501-513; Chastagnol, *Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales*, en *MEFRA*, 100, 1988, 13-26; Chastagnol, *La fête décennale de Valentinien II*, en *RN*, 151, 1996, 171-179.

<sup>24</sup> Un buen ejemplo nos lo proporcionan dos monedas de Constancio II. En la primera de ellas podemos contemplar una Victoria alada en el reverso, sentada sobre un escudo y una coraza. La diosa sostiene sobre sus rodillas otro escudo en el que está escribiendo *uot. X*. La escena está rodeada por la siguiente leyenda: *Victoria Aug. nn*. El reverso de la segunda moneda muestra otra Victoria alada, ésta en pie, con el pie izquierdo sobre un globo. Ésta se encuentra escribiendo en un escudo, apoyado encima de una columna, *uot. XXX mult. XXXX*. La escena aparece acompañada por la leyenda *Victoria Augusti*. Cf. H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain*, VII Paris 1888, 472, n° 206 y 474, n° 219; J.P.C. Kent, *The Roman imperial coinage*, VIII: *The family of Constantine I*, London 1981, 288, n° 381 y 294, n° 428. La fórmula de la pronunciación de los *uota* refleja el cumplimiento de uno de estos períodos y el deseo de que se cumpla otro período más. Reconstituida,



aniversarios para celebrar un triunfo aplazado durante un tiempo. Así, por ejemplo, Constancio II celebró simultáneamente su triunfo sobre Magnencio y sus *uicennalia* durante su visita a Roma en el 357.<sup>25</sup> Por su parte, Honorio celebró a la vez la victoria sobre Máximo y Jovino y sus *tricennalia* en Rávena, en el 422.<sup>26</sup>

En este punto, cambiamos un poco nuestro discurso para pasar a hablar brevemente de la teología de la victoria imperial.<sup>27</sup> La diosa Victoria, personificación del éxito militar, se convirtió en una diosa personal del emperador como resultado de las reformas efectuadas por Augusto. La razón se debe a que el triunfo pertenecía exclusivamente al soberano - aunque la victoria hubiera sido obtenida por uno de sus legados -. De ahí que esta personificación pasara a ser la diosa tutelar del monarca (*Victoria Augusti*). Posteriormente se transformó en una divinidad dinástica que se transmitía junto con el poder y el Imperio. En el siglo III, este numen dejó de ser una deidad independiente para pasar a estar bajo la influencia del dios que en cada momento se hallara en la cúspide del panteón. Con Aureliano, el Sol llegó a ser el principal dios romano. Se le adjudicó el epíteto *inuictus*, propio de Mitra, con lo que se convirtió en el único dispensador de la victoria. Además, el emperador Aureliano se proclamó *dominus et deus*; por tanto, se identificó con el *Sol Inuictus*, con lo que al mismo tiempo fundó el absolutismo imperial propio del Bajo Imperio a partir de una doctrina teocrática.<sup>28</sup>

Durante la Tetrarquía, la teología solar fue sustituida temporalmente por el culto tradicional - Júpiter y Hércules pasaron a ser los númenes que otorgaban la victoria -. Con todo, el culto al Sol regresó con Constantino I, aunque, tras la batalla del puente Milvio (a. 312), los símbolos cristianos comenzaron a asociarse progresivamente a la

esta fórmula quedaría así: *uot(is) tricennalibus (solutis), mult(is) quadragenalibus (susceptis)*. Es decir, se han cumplido los *uota* por el trigésimo aniversario y se realizan nuevos *uota* para llegar al cuadrigésimo. Cf. Babelon, *Vicennalia...*, 105.

<sup>25</sup> Ammianus Marc., *Res gest. libr.*, XVI, 10, 13. Cf. D. Vera, *Commento storico alle Relationes di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, 83-87; McCormick, *Eternal victory...*, 40-41.

<sup>26</sup> *Chron. a. CCCCLII pars post.*, a. 422; Marcellinus Com., *Chron.*, a. 422, 2. Cf. McCormick, *Eternal victory...*, 58-59.

<sup>27</sup> J. Gagé, *La théologie de la victoire impériale*, en *RH*, 171, 1933, 1-43; Gagé, Στρατὸς νικητοῦς, *La victoire impériale dans l'Empire chrétien*, en *RHPhR*, 13, 1933, 370-400; J. R. Fears, *The theology of Victory in Rome: approaches and problems*, en *ANRW*, II, 17, 2, 1981, 736-826; Fr. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992.

<sup>28</sup> H. Graillot, *Victoria*, en *DAGR*, V 1919, 830-854, 839-843; Gagé, *La théologie...*, 9-25.



*Victoria Augusti* - eclecticismo que se refleja claramente en la iconografía -, dado que los éxitos militares fueron atribuidos cada vez más frecuentemente al Dios cristiano.<sup>29</sup>

La cuestión que nos planteamos a continuación es si en algún momento del siglo IV - o, más probablemente, del V - aparecieron elementos cristianos en el ritual circense, especialmente cuando se trataba de festejar en el circo la conmemoración de una victoria. Si el lugar idóneo para estas fiestas era este edificio<sup>30</sup> y si los símbolos cristianos se asociaban al concepto de triunfo, ¿por qué no iban a estar presentes dichos símbolos en el circo durante tales solemnidades? Esto es lo que parece significar la denuncia de Salviano, aunque este autor es muy poco explícito y no nos permite saber con seguridad en qué modo pudo hacer acto de presencia la iconografía cristiana en el ritual circense.

## 2. La cristianización del ritual circense

Acabamos de hacer referencia a la cristianización del ritual circense. Esto es una cuestión dudosa por lo que respecta a Occidente, aunque no es así, ciertamente, para Oriente, donde los elementos cristianos se muestran asociados al circo ya en el siglo V.<sup>31</sup> En esta tarea nos es de

<sup>29</sup> Graillot, *Victoria...*, 844-845; Gagé, *La victoire...*, 382-391.

<sup>30</sup> El circo era un edificio cargado de simbología cósmica y más concretamente solar (*Anth. lat.*, 197 [*De circensibus*]; Cassiodorus, *Var.*, III, 51, 4-10; Corippus, *In laud. Iust.*, I, 314-344; Ioannes Lyd., *De mens.*, I, 12; IV, 30; Isidorus, *Etym.*, VIII, 28-41; Malalas, *Chron.*, VII, 173-176; Tertullianus, *De spect.*, 8-9). El propio Tertullianus, *De spect.*, 8, 1, ya afirmaba que el circo estaba consagrado al Sol - divinidad dispensadora de la victoria -. Por otro lado, debemos tener en cuenta - como ya hemos puesto de manifiesto - que el circo era el enclave por excelencia para festejar una victoria. En efecto, cuando la fiesta tenía un solo día de duración - característica propia de las conmemoraciones de victorias preconstantinianas - la celebración tenía lugar en el circo; en el caso de que se tratase de una fiesta de varios días de duración - es decir, aniversario de una victoria constantiniana -, el último día de la fiesta - el que recordaba propiamente la victoria y, por tanto, el principal día de dicha solemnidad - también tenía lugar en el circo. De este modo, queda claramente de manifiesto que el circo era un edificio lleno de simbología relativa a la victoria y que aludía, principalmente, al soberano como perpetuo vencedor.

<sup>31</sup> Respecto a los espectáculos en el mundo bizantino, cf. Y. Janssens, *Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius*, en *Byzantion* 11 1936, 499-536; G. Manojlovic, *Le peuple de Constantinople*, en *Byzantion* 11 1936, 617-716; A.S. Fotiou, *Byzantine circus factions and their riots*, en *JÖByz*, 27 1978, 1-10; C. Mango, *Daily life in Byzantium*, en *XVI Internationaler Byzantinisten-kongress, Akten, I/1* (= *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, XXXI/1), Wien 1981, 337-353, 341-353; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à*

gran utilidad el libro *De caerimoniis*, compilación de textos de protocolo - escritos en diversas épocas - realizada por el emperador de Bizancio, Constantino VII Porfirogéneta (a. 912-969). Esta obra nos describe con exactitud cuál era el ceremonial que debía seguirse en ocasión de la aparición del soberano en la *kathisma* - el palco imperial del hipódromo de Constantinopla -: el maestro de ceremonias tomaba un extremo de la clámide imperial, hacía un pliegue con él y se lo entregaba al monarca. Éste llegaba a la *kathisma* de ese modo, se situaba delante del trono y bendecía al pueblo reunido en las gradas con el pliegue de su clámide por tres veces: primero, a los que se hallaban situados frente a la tribuna imperial; luego, a los Azules, ubicados a su derecha; y, en tercer lugar, a los Verdes, a su izquierda. Finalmente, el emperador se sentaba en el trono y recibía las aclamaciones del público y de los soldados.<sup>32</sup>

Este ritual se celebraba en Bizancio en el siglo X, pero encontramos precedentes en esta misma ciudad ya en el siglo V. La fuente que nos permite llegar a esta conclusión es Pedro Patricio, el primer autor que escribió sobre protocolo del que tenemos constancia (en época de Justiniano I). Patricio nos describe la ceremonia de coronación de algunos soberanos del siglo V e inicios del VI: León I (a. 457), Anastasio I (a. 491) y Justino I (a. 518). Estos textos se encuentran recogidos en el *De caerimoniis* de Constantino VII.<sup>33</sup> Su principal importancia radica en el hecho de que estos capítulos no han sufrido la lógica revisión y adaptación que cabría esperarse en una compilación realizada en el siglo X, ya que muchos de los ritos que se describen están ya en desuso en esa centuria. Por tanto, se trata de una información prácticamente de primera mano. En nuestro caso, nos centraremos en la coronación de León I por ser la más antigua que refiere. Aquí, el interés principal reside en el intercambio formal de aclamaciones y saludos entre el so-

451, Paris 1984, 348-364; D.J. Geanakoplos, *Byzantium. Church, society, and civilisation seen through contemporary eyes*, Chicago 1984, 253-257 y 317-318; A. Ducellier, *Hippodrome et idéologie impériale à Byzance*, en *Le cirque et les courses de chars. Rome-Byzance*, Lattes 1990, 173-180; M. Vallejo, *Los espectáculos públicos en el Imperio Bizantino (ss. V-VIII) o el factor político de la diversión popular*, en *Espai i temps d'oci a la història. XI jornades d'Estudis Històrics Locals* (Palma de Mallorca, 14 al 17 de desembre de 1992), Palma de Mallorca 1993, 643-651.

<sup>32</sup> Constantinus Porph., *De caer.*, I, 68-69. Cf. A. Vogt, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies (commentaire)*, II, Paris 1967, 124; Ducellier, *Hippodrome...*, 177-178.

<sup>33</sup> Constantinus Porph., *De caer.*, I, 91 (coronación de León I); 92 (coronación de Anastasio I); 93 (coronación de Justino I).

berano y su pueblo.<sup>34</sup> Veamos a continuación cómo se desarrollaba dicha ceremonia.

Después de haber llegado a la *kathisma*, el emperador era aclamado por el pueblo mediante la conocida fórmula  $\sigma\upsilon \nuικη\varsigma$  (tú venzas). Junto con esta aclamación - tan propia del mundo del circo y de los espectáculos en general -, vemos otras invocaciones de carácter marcadamente cristiano, por las que los espectadores pedían que Dios custodiase y protegiese al nuevo monarca. A continuación se desarrollaba un diálogo - o mejor dicho, una serie de aclamaciones e invocaciones - entre el soberano y sus súbditos. Este intercambio de formalidades finalizaba con la bendición imperial:  $\text{'O } \Theta\epsilon\omicron\varsigma \mu\eta\theta' \upsilon\mu\omega\upsilon\upsilon$  (Dios con vosotros). En otras palabras, desde mediados del siglo V, probablemente incluso mucho antes - tal vez desde principios de esa centuria -, un ce-remonial cristiano había reemplazado al pagano en el hipódromo de Constantinopla.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Ya durante la República se inició la costumbre de aclamar a los personajes más populares al principio de los espectáculos. Con el Imperio, este hábito varió sustancialmente, ya que las aclamaciones se dirigieron al emperador - estuviera o no presente -, aunque en ocasiones también podían recibirla igualmente otros influyentes individuos. Con el tiempo, estas expresiones de lealtad adoptaron una forma más o menos definida, comenzaron a estar sujetas a unas reglas precisas y a ser pronunciadas rítmicamente. En época de Cómodo, el Senado ya se vio obligado a proferirlas en honor de este monarca, tal y como nos atestigua Dio Cass., *Hist. Rom.*, LXXII, 20, 2. Además, hay que tener en cuenta las aclamaciones que se producían tras la victoria de un auriga. No importaba el color que venciese, pues - al contrario que en el Alto Imperio -, durante los siglos IV-V, los soberanos de Occidente no favorecieron a ninguna facción en particular. Ganase el corredor que ganase, el emperador siempre era aclamado. De ahí que ambos tipos de ovaciones - las dirigidas al monarca y las dirigidas a los aurigas - fueran similares, como se refleja en la epigrafía (ILS, 8930-8931), en los contorniatos (A. Alföldi, E. Alföldi, *Die Kontorniat-Medaillons*, I, Berlin 1976, 207-212, n° 147, 153, 154, 166, 182 y 198; II, pl. 48, 6-12; 196, 4-10; 145, 5-6; I, 3; 26, 9; 154, 8-11) o en los mosaicos (A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid 1978, 45-46). En la aclamación podía aparecer indistintamente la forma latina *tu uincas* y la griega  $\sigma\upsilon \nuικη\varsigma$  - en ocasiones, en su forma latinizada *nica* -. Es posible que tal utilización indistinta tuviera su origen en el siglo I, cuando Nerón instituyó el cuerpo de los *Augustiniani*, 5.000 asalariados que este monarca trajo principalmente desde Alejandría para ser su claca teatral y que probablemente usarían el griego en sus vítores. Por lo que respecta a Oriente, durante los siglos V-VI, el pueblo dirigía sus ovaciones al emperador tanto en griego como en latín, al igual que ocurría en Roma. Cf. L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, II, Leipzig 1920, 4; Gagé, *La victoire...*, 373-379; A. Cameron, *Porphyrius the charioteer*, Oxford 1973, 76-80; Cameron, *Circus factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, 231-234 y 245-248; McCormick, *Eternal victory...*, 5.

<sup>35</sup> French, *Christian emperors...*, 69; DeVoe, *The Christians...*, 193-194.

Desconocemos si en Occidente se desarrollaba el mismo ceremonial en esa época. En cambio, gracias a Claudiano, podemos asegurar que a principios del siglo V ya existía en Roma el ritual del saludo imperial con el manto de púrpura, seguido de las aclamaciones del pueblo reunido en el circo. La ocasión que nos permite saber esto es la visita de Honorio a Roma, en el 404, para inaugurar su sexto consulado y celebrar al mismo tiempo los triunfos de Polencia y Verona sobre los godos - obtenidos por Estilicón dos años antes -. Según nos narra Claudiano, la púrpura imperial era la que devolvía los saludos al público del circo. Tras haber sido saludada, la plebe repetía simultáneamente el título de Augusto.<sup>36</sup> Dicho de otro modo, una vez llegado a la tribuna imperial, el emperador saludaba a sus súbditos con un extremo de su manto, tras lo cual recibía las aclamaciones del pueblo. Los paralelismos con el ritual que más tarde se desarrollará en Bizancio son evidentes.

Una vez llegados a este punto, lo más que podemos hacer es plantear hipótesis lógicas sobre el desarrollo de la liturgia imperial en Occidente a lo largo del siglo V. Es muy posible que el ritual circense sufriera algún tipo de cambio durante este período. El momento más propicio debemos buscarlo en el reinado de Valentiniano III. De ser así, es prácticamente seguro que la influyente Gala Placidia tuvo que tener algún tipo de responsabilidad en este cambio. No debemos olvidar que entre los años 425 y 435 - año en que su hijo Valentiniano III alcanzó la mayoría de edad - Placidia gobernó la mitad occidental del Imperio como Augusta con un poder total. Posteriormente continuó ejerciendo una gran influencia dentro de la escena política hasta el 450, año en que murió.<sup>37</sup> Junto a esta vertiente política, propia de su carácter autoritario, hay que destacar su piedad religiosa, que se convirtió en algo proverbial. No se trataba sólo de dar ejemplo mostrando en todo momento una conducta rigurosa. Placidia también hizo gala de un comportamiento evergético por lo que refiere a la construcción de iglesias. Sus actos políticos, llenos de connotaciones anti-

<sup>36</sup> Claudianus, *Pan. dict. Hon. Aug. sext. cons.*, 612-617: ¡a qué gran dignidad corresponde alternativamente en su turno tu majestad, cuando la púrpura imperial devuelve los saludos al pueblo reunido en las gradas del circo, cuando resuena, elevado al cielo con el apoyo del cóncavo recinto, el estrépito de la plebe tras haber sido saludada y el eco repite al unísono por todas las siete colinas el nombre de Augusto! (trad. M. Castillo, *Claudiano. Poemas*, II, Madrid 1993, 191-192).

<sup>37</sup> V.A. Sirago, *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain 1961, 255; M. Mayer, *Galla Placidia i la Barcelona del segle V*, Barcelona 1996, 17 y 27.

paganas, estaban destinados a conciliarse con una Iglesia cada vez más poderosa.<sup>38</sup>

Otro aspecto que debemos tener en cuenta es el grado de dirigismo político que Oriente ejerció sobre Occidente - especialmente desde que se produjo el ansiado regreso de Gala Placidia y de Valentiniano III a Italia -. Esta influencia se extendería también a otros terrenos que superarían el marco meramente político. Seguramente fue en este momento cuando algunos rituales de la liturgia imperial - desarrollados en el circo - se introdujeron en las principales ciudades de Occidente. En Constantinopla, el hipódromo era un elemento imprescindible dentro de las ceremonias de triunfo.<sup>39</sup> Cuando Gala Placidia y su joven hijo pudieron retornar a Italia tras la derrota del usurpador Juan, uno de los primeros actos de su gobierno fue la celebración de esta victoria. Creemos que no es ninguna casualidad que la ceremonia se desarrollara exclusivamente en el circo de Aquileya. Recién llegados de Oriente - donde estaban exiliados a causa de esta usurpación -, los nuevos gobernantes comenzaron a imponer las costumbres que habían conocido en Bizancio. Por tanto, fue en el circo donde Juan fue humillado públicamente por las gentes del teatro, torturado y finalmente ejecutado. Con todo, desconocemos si en esta ceremonia se exhibió ya algún tipo de ritual con connotaciones cristianas.

Podría objetarse que no es imprescindible que un ritual cristiano desarrollado en el circo deba tener lugar en Occidente tan sólo porque en ese momento se está produciendo también en Oriente. Es cierto. Pero, sin embargo, la afirmación escandalizada de Salviano - quien escribió el *De gubernatione Dei* precisamente bajo el reinado de Valentiniano III - de que se ofrecían juegos en honor de Cristo nos obliga a considerar que es muy posible que algún tipo de elemento cristiano se hubiera introducido ya en esa época en la liturgia imperial que se desarrollaba durante los espectáculos. Esto explicaría una buena parte de la indignación de este religioso.

<sup>38</sup> Petrus Chrys., *Serm.*, 130. Cf. Sirago, *Galla...*, 256-263.

<sup>39</sup> El hipódromo estaba tan arraigado en el ritual de la victoria en Oriente que hasta se celebraban con carreras las victorias obtenidas en la parte Occidental, aun cuando no fueran propiamente un logro militar. El mejor ejemplo puede ser el de la muerte de Ataulfo. La noticia del asesinato de este caudillo godo en Barcelona - a manos de otro godo - fue celebrada en Bizancio con carreras en el circo, el 24 de septiembre del 415, como si se tratara de un éxito oriental, tal y como nos narra el *Chron. Pasc.*, a. 415. Cf. McCormick, *Eternal victory...*, 56.

### 3. Basileo estauróforo

Como ya hemos avanzado anteriormente, la primera vez que algunos elementos cristianos - como el monograma o el *labarum* - comenzaron a tener alguna relación con el ritual de la victoria fue durante el reinado de Constantino I. Se trata de una evolución lenta, en la que la cruz fue cobrando protagonismo de forma paulatina. La mejor forma de observar este proceso reside en el estudio de las monedas que se acuñaron a lo largo de los siglos IV y V.<sup>40</sup> Bajo Graciano ya observamos la presencia de cruces en algunos reversos, aunque aparecen de forma aislada.<sup>41</sup> Tendremos que esperar hasta la tercera década del siglo V - o sea, bajo Gala Placidia - para ver este elemento obteniendo la mayor trascendencia en la composición de los reversos monetarios. Éstos nos muestran a Victorias aladas - ya casi imposibles de diferenciar de los ángeles - llevando una gran cruz gemada en la mano. A diferencia de las anteriores, dicha cruz no es un elemento aislado y pequeño, puesto que llega a alcanzar la misma altura que la Victoria que la sujeta.<sup>42</sup> El mismo tipo de diseño perdurará bajo Valentiniano III y sus sucesores.

También desde Valentiniano III, en ocasiones se producen variaciones en esta composición. El emperador sustituye a la Victoria alada estaurófora. Es él quien, representado en pie y frontalmente, sostiene con la mano derecha una cruz de su misma altura, mientras que con la izquierda sujeta un globo, encima del cual una pequeña Victoria alada corona al soberano. Éste, por su parte, apoya su pie derecho sobre una cabeza humana de la que brota un cuerpo de serpiente.<sup>43</sup> Como puede observarse, en esta escena aparecen relacionadas todas las características de la victoria: la frontalidad de la figura imperial, la cruz, la diosa

<sup>40</sup> Gagé, *La victoire...*, 383 y 389-390.

<sup>41</sup> A modo de ejemplo, citaremos la siguiente: anverso con el busto de Graciano, con casco diademado, revestido de coraza y sosteniendo una lanza y un escudo (leyenda: *d. n. Gratianus p. f. Aug.*); el reverso muestra a Graciano con traje militar, sobre una barca gobernada por una Victoria; el emperador tiene a un lado una corona y al otro, una cruz (leyenda: *gloria Romanorum*). El mismo tipo se repite bajo Teodosio I. Con Elia Flacila - la esposa de Teodosio I - vemos, en el reverso, a la emperatriz, en pie, con una estrella a un lado y una cruz al otro (leyenda: *salus reipublicae*). Cf. Cohen, *Description...*, VIII, 129, n° 25, 156, n° 19 y 165, n° 6; J.W.E. Pearce, *The Roman imperial coinage*, IX: *Valentinian I-Theodosius I*, London<sup>5</sup> 1997, 194, n° 11 (a) y 197, n° 21 (b) y 25.

<sup>42</sup> Cohen, *Description...*, VIII, 194, n° 1, 196, n° 13 y 197, n° 14; J.P.C. Kent, *The Roman imperial coinage*, X: *The divided Empire and the fall of the Western parts 395-491*, London 1994, 364, n° 2007, 365, n° 2012 y 367, n° 2022.

<sup>43</sup> Cohen, *Description...*, VIII, 216, n° 45; Kent, *The Roman...*, X, 366, n° 2017.

Victoria, la corona...

No se trata únicamente de una cuestión iconográfica. La relevancia de la cruz en las monedas es tan sólo un reflejo de lo que estaba sucediendo en el ritual de la corte. La evolución que llevó a convertir la cruz en el principal símbolo de la victoria se produjo muy probablemente durante el gobierno de Gala Placidia. En esa misma época, este ritual lleno de connotaciones cristianas tenía lugar también en Bizancio, por lo que posiblemente éste influenció en Roma. No obstante, tenemos que tener también en cuenta la política religiosa de Placidia como uno de los factores que contribuyeron a establecer este protagonismo de la cruz.

Cuando Gala Placidia murió, en el 450, las formas de la liturgia imperial estaban completamente cristianizadas, por lo que es muy posible que se introdujeran en el ceremonial circense durante ese preciso momento. No sabemos exactamente cómo lo hicieron, puesto que no disponemos de testimonios escritos que nos ayuden en este punto. En un aspecto sí que podemos estar prácticamente seguros, en el de que los juegos que celebraban éxitos militares comenzaron a desarrollarse bajo el signo de la cruz - como se deduce del nacimiento de la Victoria alada estaurófora -. La cuestión estriba en saber en qué manera lo hizo. Por lo que respecta a este elemento como parte de la decoración escultórica circense, debemos olvidar tal idea, dado que es algo que la iconografía no nos confirma. También debemos rechazar la hipótesis de un estauróforo abriendo el desfile inaugural - como antiguamente hacía la estatua de la Victoria<sup>44</sup> -, puesto que, en el siglo V, la pompa circense ya no existía como ceremonia pagana. Es probable que los juegos se desarrollasen bajo la presencia de unos estauróforos - como ocurría en Oriente -, aunque no hay pruebas fehacientes que validen esta teoría.<sup>45</sup>

Una moneda de Valentiniano III, del año 435, nos ofrece la posibilidad de plantear una hipótesis sugerente respecto a este problema. El anverso - con la leyenda *d. n. Pla. Valentinianus p. f. Aug.* - muestra el

<sup>44</sup> Ovidius, *Am.*, III, 2, 45-46.

<sup>45</sup> Según Constantinus Porphy., *De caer.*, I, 69, cuando finalizaba la segunda carrera, descendían unos estauróforos - o portadores de cruces - de los lugares donde estaban ubicados los *δῆμοι*. Los de las facciones Azul y Blanca rodeaban la *meta* de los Azules, mientras que los de las facciones Verde y Roja rodeaban la *meta* de los Verdes, para encaminarse todos a la *stama* - espacio situado bajo la tribuna imperial (también llamado Π por la semejanza de su forma con esta letra griega), donde se colocaban la guardia palatina y los portaestandartes, y a donde se dirigían los aurigas con sus carros para saludar al emperador -. Una vez allí, tendían sus cruces hacia el soberano y se pronunciaban una serie de aclamaciones. Cf. Gagé, *La victoire...*, 371 y 376; Vogt, *Constantin VII...*, II, 142.



busto del emperador, quien aparece revestido de la diadema y del manto imperial. El monarca sujeta con su mano derecha el *mappa*, mientras que con su izquierda sostiene lo que sin duda parece ser un cetro cruciforme. En el reverso - con la leyenda *uot. X mult. XX* - vuelve a hacer acto de presencia el soberano, esta vez sentado, en posición frontal, nuevamente con el *mappa* en su derecha y la cruz en la izquierda.<sup>46</sup> La interpretación de ambas imágenes no ofrece demasiadas complicaciones, dado que, en nuestra opinión, están haciendo alusión a una misma escena: Valentiniano III presidiendo los juegos que festejaban la celebración de sus *decennalia*. El elemento que nos lleva a tal afirmación es la presencia del *mappa* que el soberano sostiene en su derecha. El *mappa*, como es bien sabido, era el pañuelo con el cual el presidente de los *ludi circenses* daba la señal de salida en las carreras.<sup>47</sup> Valentiniano III, mientras sostiene con una mano uno de los símbolos lúdicos por excelencia - como se desprende de los dípticos consulares<sup>48</sup> - con la otra sujeta un cetro rematado por una cruz. En consecuencia, es el propio emperador quien se nos presenta como el primer y principal estauróforo.<sup>49</sup>

Ahora sólo nos queda pasar a imaginar la reacción de algunos eclesiásticos - sin duda, Salviano es el mejor ejemplo de ello - al contemplar a su soberano, estandarte de la cristiandad, empuñando con una mano el símbolo del cristianismo y con la otra asiendo el *mappa*, que, dos siglos y medio antes, Tertuliano había comparado con Lucifer en su caída.<sup>50</sup>

Por consiguiente, si tenemos en cuenta que el soberano saludaba al pueblo reunido en las gradas circenses con un extremo de su manto - y que posiblemente dicho saludo se acabó transformando en una bendi-

<sup>46</sup> Cohen, *Description...*, VIII, 215, n° 41; Kent, *The Roman...*, X, 369, n° 2034-2036. Otro tipo similar nos lo ofrece, Cohen, *Description...*, VIII, 213, n° 26; Kent, *The Roman...*, X, 368, n° 2033.

<sup>47</sup> Cassiodorus, *Var.*, III, 51, 9: *mappa uero, quae signum uidetur dare circensibus, tali casu fluxit in morem* (en cuanto al pañuelo, el cual se ve que da la señal en los juegos del circo, con tal caída se perpetuó en la costumbre). Cf. E. Pottier, *Mappa*, en *DAGR*, III/2, 1904, 1594-1595.

<sup>48</sup> Acerca de los dípticos consulares, cf. R. Delbrück, *Die Consulardyptichen und verwandte Denkmaeler*, Berlin 1927-1928, 2 vols.

<sup>49</sup> Todavía en el siglo XIV, según Ps-Codinus, *De off.*, 6, 51, el soberano de Constantinopla sujetaba siempre con la mano derecha la cruz - símbolo de su fe en Cristo -, mientras que con la izquierda sostenía otros atributos, entre los que aún se contaba el célebre paño.

<sup>50</sup> Tertullianus, *De spect.*, 16, 3: *non uident missum quid sit, mappam putant; sed est diaboli ab alto praecipitati gula* (no ven lo que es arrojado, un pañuelo, creen; pero es la figura del diablo precipitada desde lo alto).

ción del monarca a sus súbditos -, que, además, era el propio emperador quien sostenía el símbolo de la cruz durante el desarrollo de los juegos y que incluso es probable que dirigiera una alocución al pueblo en la que citara a Cristo como responsable de la prosperidad del Imperio - y a quien, por tanto, se le darían gracias públicamente en esa ocasión -, podemos llegar a la conclusión de que fueron precisamente estas actitudes del soberano las que provocaron la indignación de Salviano y le llevaron a afirmar con rotundidad que se ofrecían *ludi circenses* a Cristo en agradecimiento por sus favores - pese a que el eclesiástico se guardara muy bien de mencionar el relevante papel que el emperador jugó en todo este proceso - .<sup>51</sup>

No tuvo que ser difícil al monarca presentar una liturgia de carácter cristiano en el circo, dado que, para una gran parte de la población cristiana, el asistir a los espectáculos no suponía un conflicto con su fe. Mientras que la opinión popular era favorable a estas exhibiciones lúdicas, los autores eclesiásticos - como Tertuliano, Novaciano, Agustín, Juan Crisóstomo o el mismo Salviano - censuraron en múltiples ocasiones dicha concurrencia. El fenómeno de la aceptación por las masas cristianas de los juegos romanos llegó a su grado máximo cuando algunos de los protagonistas de los *ludi* adoptaron esta religión.<sup>52</sup>

En este punto se nos plantea una cuestión del mayor interés. Los elementos cristianos de la liturgia imperial presentes en los juegos se mostraban con seguridad cuando el emperador hacía acto de presencia en el circo. Sin embargo, es muy difícil precisar cómo se desarrollaba este ritual cuando el soberano se hallaba ausente, como es el caso de los juegos celebrados en provincias. Si Salviano realmente está señalando veladamente al emperador como el principal responsable de la cristianización del ritual circense, resultaría que sólo podríamos apli-

<sup>51</sup> Gagé, *La victoire...*, 380, se refiere exclusivamente a la «christianisation du triomphe byzantin»: es a Dios, en último término, a quien el emperador y su pueblo atribuyen la victoria. Sin embargo, este autor no formula ninguna hipótesis sobre la cristianización del ritual circense en Occidente, pese a reconocer que, a finales del Imperio de Occidente, se instituyó una auténtica liturgia imperial en el circo romano; cf. *Ibid...*, 377.

<sup>52</sup> O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976; DeVoe, *The Christians...*, 166-206; L. Lugaesi, *Tra evento e rappresentazione. Per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani*, en *RSLR*, 30, 3, 1994, 437-463; Jiménez, *Ídolos de la Antigüedad Tardía: algunos aspectos sobre los aurigas en Occidente (siglos IV-VI)*, en *Ludica* 1998/4, 20-33, 28-31; Jiménez, *El lenguaje de los juegos en la patristica de Occidente (siglos III-VI)*, en *Polis* 2000/12, 137-180; Jiménez, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Roma-Treviso, en prensa.

car los dos pasajes comentados a la capital imperial en la que residía el monarca juntamente con su corte. En otras palabras, no podemos saber con exactitud en qué grado se desarrollaba este ritual en el resto de circos del Imperio.

Juan Antonio Jiménez Sánchez

*Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*

Universitat de Barcelona

*Histoire, Archéologie, Litteratures des Mondes Anciens (HALMA)*

Université Charles De Gaulle-Lille III

**Summary:** *Salviano of Marsiglia, in two passages of De Gubernatione Dei, denounces the fact that in its time circus games and theatrical performances were offered to Christ, as a token of thanks for the triumphs obtained in the war against Rome's enemies. The cause of this criticism is found in the theology of imperial victory: beginning with Constantine, the Christian God is conceived as the divine dispenser of victory, for which several Christian symbols (for example, like the cross which overhung the sovereign scepter) were exhibited at the games played to celebrate the victories. To this element, we must add the christianization of the circus ritual, which we can observe as early as the fifth century. Upon his arrival on the stage, the emperor was used to bless the people, who then responded with acclamations that invoked the blessing of God on the king forever. Consequently all of these Christian elements present in the circus scandalized Salviano.*