

# AUGUSTINIANUM

---

Periodicum semestre Instituti Patristici "Augustinianum"

---

ESTRATTO

## LOS ESPECTÁCULOS DE LA TRADICIÓN ROMANO-PAGANA EN LA OBRA DE PAULINO DE NOLA\*

La pasión que los habitantes del Imperio Romano sintieron hacia los espectáculos durante el siglo V no fue en nada menor a la que habían experimentado a lo largo de los siglos precedentes. Si en alguna provincia decreció este interés, ello fue debido a que la crisis que algunas zonas sufrieron desde el siglo III propició que los juegos más dispendiosos dejaran de celebrarse. Salviano de Marsella es un buen testimonio de esta situación, cuando afirma que en su época ya no se exhibían muchas de estas manifestaciones lúdicas a causa de las destrucciones originadas por las invasiones bárbaras.<sup>1</sup> Allí donde la vida urbana brillaba todavía, los juegos seguían celebrándose para gran regocijo del pueblo.<sup>2</sup>

Los eclesiásticos, por su parte, que siempre habían imputado a los espectáculos todo tipo de males, continuaron criticándolos durante el siglo V con la misma inquina que sus predecesores.

---

\* Este estudio ha sido realizado dentro del programa Ramón y Cajal (Ref.: RYC-2007-01386). Asimismo, se enmarca en los proyectos de investigación HUM2007-61070 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del GRAT, Grup de Recerca 2005SGR-379 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el profesor Josep Vilella, y de Halma-Ipel, UMR 8164 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el Dr. Alain Deremetz.

<sup>1</sup> Salv., *gub. Dei* 6,8,39-40.42.45: *non agitur denique in plurimis Galliarum urbibus et Hispaniarum... quae spes Christianis plebibus ante deum est, quandoquidem ex illo in urbibus Romanis haec mala non sunt ex quo in barbarorum iure esse coeperunt? ... nunc autem ludicra ipsa ideo non aguntur quia agi iam prae miseria temporis atque egestate non possunt... ideo enim non in omnibus iam aguntur quia urbes, ubi agebantur illa, iam non sunt, et ubi, siquidem diu acta sunt, quae id efficerent, ut, ubi illa agebantur, esse non possint* (Salvien de Marseille, *Oevres, Du gouvernement de Dieu*, ed. G. Lagarrigue, [SC 220], Paris 1975, pp. 388; 390-392).

<sup>2</sup> Salv., *gub. Dei* 6,9,49: *denique cuiuslibet ciuitatis incolae Rauennam aut Romam uenerint, pars sunt Romanae plebis in circo, pars sunt populi Rauennatis in theatro* (SC 220, p. 394).

Siguiendo una tradición literaria secular que remontaba hasta Tertuliano, les atribuían los pecados de locura (*furor*), lujuria, crueldad e incluso de idolatría,<sup>3</sup> y esto último paradójicamente en un tiempo en que los juegos, gracias a la política de Honorio y Arcadio, habían devenido un fenómeno totalmente secularizado.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> J.-B. Eriau, *Pourquoi les Pères de l'Église ont condamné le théâtre de leur temps*, Paris-Angers 1914; W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972; J. Courtès, *Spectacles et jeux à l'époque patristique. Analyse topique, traitement moral et transformation symbolique d'un fait de culture*, Paris 1973 (tesis doctoral no publicada); Ch. Schnusenberg, *Das Verhältnis von Kirche und Theater. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a.d. 775-852)*, Bern 1981; R.F. De Voe, *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman Games from the first through the fifth centuries, A.D.*, Lubbock 1987; A. Betancor-G. Santana-C. Vilanou, *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Las Palmas de Gran Canaria-Madrid 2001. Por su parte, L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008, aun no negando la parte de verdad contenida en las explicaciones tradicionales de la crítica cristiana a los espectáculos –que hacen hincapié sobre todo en la inmoralidad y en la idolatría–, opina que existen otras causas más profundas, como la relación entre realidad y ficción, que en el cristianismo se convierte en la relación entre *ueritas* y *uanitas*; la creación, por parte del cristianismo, de una responsabilidad del espectador –con lo que se pone fin a la imagen del espectador *no cómplice*, por ejemplo, en las matanzas del anfiteatro–; o la idea de que los actos del hombre son contemplados por Dios; junto a esto, el autor insiste en otras cuestiones, tales como la importancia de un lenguaje metafórico de tipo lúdico.

<sup>4</sup> La secularización de los juegos fue un proceso llevado a cabo por el poder imperial para conservar incólume este magnífico medio de propaganda y de entretenimiento popular y mantener al mismo tiempo buenas relaciones con la Iglesia, tan crítica siempre hacia todas las formas de manifestaciones lúdicas. El paso más importante en este terreno tuvo lugar en el 395. El 3 de julio de ese año, el emperador Arcadio promulgó una ley por la cual excluyó del calendario oficial romano toda festividad pagana celebrada regularmente; véase *Cod. Theod.* 2,8,22: *sollemnes pagano[r]um superstitionis dies inter feriatos non haberi olim lege reminis[c]imur imperasse* (*Theodosiani Libri XVI*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905, p. 89). Esto significaba que los espectáculos ligados a festivales de origen pagano –precisamente los más tradicionales, como los *ludi Romani* o los *ludi Apollinari*– continuarían celebrándose, aunque desprovistos de toda significación religiosa. En efecto, lo que se había

Entre los autores cristianos de esta centuria, nos centraremos en el estudio de la presencia de elementos lúdicos en la obra de Paulino de Nola (355-431).<sup>5</sup> Procedente de una familia aquitana de origen noble,<sup>6</sup> se estableció en Nola hacia el 395, y aquí fundó una comunidad

---

prohibido no eran los juegos en sí, sino los festivales paganos. Por otro lado, es muy posible que Honorio hubiera dictado precedentemente una ley similar en la mitad occidental del Imperio, pues la constitución de Arcadio se presenta como el recordatorio de otra disposición anterior no conservada y que probablemente habría sido dictada por Honorio, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter prolúdico de su política. A este respecto, véase J.A. Jiménez, *Honorius, un souverain ludique?*, en *Les jeux et les spectacles dans l'Empire Romain tardif et dans les royaumes barbares*, eds. E. Soler-F. Thelamon, Rouen 2008, pp. 123-142. Acerca de la secularización de los espectáculos, véase D.R. French, *Christian emperors and pagan spectacles. The secularization of the ludi, A. D. 382-525*, Berkeley 1985.

<sup>5</sup> Cf. *Meropius Pontius Paulinus* (PCBE II/2, pp. 1630-1654). La bibliografía acerca de Paulino de Nola es ingente. Entre los principales trabajos, y sin ánimos de ser exhaustivos, podemos recordar: A. Buse, *Saint Paulin évêque de Rome et son siècle (350-450)*, Paris-Tournai 1858 (trad. L. Dancoise: *Paulinus, Bischof von Nola, und seine Zeit*, Regensburg 1856); F. Lagrange, *Histoire de saint Paulin de Nole*, Paris 1877; G. Boissier, *Les saints français. Saint Paulin de Nole*, en *Revue des deux mondes* 28(1878), pp. 45-83; Id., *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Paris 1903; P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris 1948; Id., *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949; S. Prete, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano. Saggio sopra il suo epistolario*, Bologna 1964; W.H.C. Frend, *Paulinus of Nola and the last century of the Western Empire*, en *JRSt* 59(1969), pp. 1-11; Id., *The two worlds of Paulinus of Nola*, en *Latin literature of the Fourth Century*, ed. J.W. Binns, London-Boston 1974, pp. 100-133; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola and early western monasticism*, Köln-Bonn 1977; J. Desmulliez, *Paulin de Nole. Études chronologiques (393-397)*, en *RecAug* 20(1985), pp. 35-64; *Paolino di Nola, Le lettere*, ed. G. Santaniello, Napoli-Roma 1992; F. Navarro, *La correspondencia de Paulino de Nola con África durante los años 394 y 395. Una reconstrucción*, en *Vichiana* 1(1999), pp. 62-81; D.E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, letters, and poems*, Berkeley-Los Angeles-London 1999; C. Conybeare, *Paulinus noster: self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000; *Paulino de Nola, Poemas*, ed. J.J. Cienfuegos, Madrid 2005.

<sup>6</sup> Acerca de los orígenes aristocráticos de Paulino y su educación a cargo de Ausonio, véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 42-43; 47-48; 66-70; G. Boissier,

ascética caracterizada por su austeridad y por su gran rigorismo.<sup>7</sup> De su obra tan sólo se conservan 33 poemas –de los que tan sólo 29 son suyos con certeza–, y 51 cartas, una parte pequeña de una gran producción epistolar fruto de su relación con algunas de las personalidades más importantes de la época, como Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Jerónimo, Rufino de Aquileya, Sulpicio Severo, Delfino, Victricio de Ruán, etc.

Las alusiones a los espectáculos en su obra no son tan abundantes como ocurre entre sus contemporáneos, debido a razones de las que nos ocuparemos en el momento oportuno. De todas maneras, muchas de estas referencias al fenómeno lúdico revisten de un gran interés para nosotros. Sin duda, no son muy diferentes de las de otros de sus coetáneos, pero no obstante expresan la opinión que estas populares exhibiciones merecieron de uno de los religiosos más célebres y prestigiosos de su tiempo. A lo largo de sus escritos vemos cuestiones tales como la crítica cristiana al derroche de riquezas desplegado en los espectáculos o el uso de un lenguaje metafórico con reminiscencias lúdicas que remonta hasta Pablo de Tarso, aspectos que pasaremos a desarrollar en los próximos apartados.

### 1. *La crítica a los espectáculos.*

Aunque a primera vista pueda parecer sorprendente, la crítica a los espectáculos prácticamente no se documenta en la obra de Paulino de Nola. Esto contrasta en gran medida con los escritos de otros eclesiásticos de la Antigüedad Tardía, ya fueran contemporáneos suyos o no. Como ya hemos apuntado, los autores cristianos atacaron hasta la saciedad los espectáculos de la tradición romano-pagana a causa de su carga idolátrica y de los pecados inherentes a cada uno de los géneros: la locura (*furor*) del circo, la lujuria del teatro y la crueldad

---

*Les saints français...*, pp. 54-57; Id., *La fin du paganisme...*, vol. II, pp. 60-62; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 22-23.

<sup>7</sup> Sobre el régimen de privaciones de los monjes de la comunidad ascética de Nola y del círculo de amistades de Paulino, véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 217-220; G. Boissier, *Les saints français...*, pp. 75-76; Id., *La fin du paganisme...*, vol. II, pp. 91-92; S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 76-78; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 58-81; *Paolino di Nola, Le lettere...*, vol. I, pp. 40-52; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 121-132.

del anfiteatro. Sin embargo, nada de esto se observa en la obra del Aquitano.

En nuestra opinión, la razón de esta ausencia es bien simple. Ya hemos dicho anteriormente que las obras conservadas de Paulino se reducen a una parte de su producción epistolográfica y a sus poemas. Ahora bien, por regla general la crítica a los espectáculos se enmarca en el cuadro de la actividad pastoral. En efecto, los escritos en los que autores como Agustín o Juan Crisóstomo criticaron las manifestaciones lúdicas de su tiempo responden a sermones que estos predicadores dirigieron a su grey. Y es que, pese a la religión que profesaba, una buena parte de la masa de los creyentes continuaba siendo adepta a este género de diversiones, lo cual les llevaba a menudo a desertar de la iglesia para acudir a los juegos.<sup>8</sup> Tal crítica, pues, tenía sentido en el contexto de una homilía, pero no en otras obras diferentes. Autores como los citados, tan críticos hacia el circo, el teatro o el anfiteatro en sus prédicas, no realizaron ataques semejantes en las cartas destinadas a otros individuos, fueran o no eclesiásticos.<sup>9</sup> Sencillamente, no había necesidad de hacer tal. Y éste es, en el fondo, el caso de Paulino de Nola. En sus cartas dirigidas a

---

<sup>8</sup> A modo de ejemplo pueden leerse estas significativas palabras de Agustín de Hipona: *quam multi enim baptizati hodie circum implere, quam istam basilicam maluerunt!*: Aug., en. Ps. 80,2 (*Sancti Aurelii Augustini, Enarrationes in Psalmos LI-C*, eds. D.E. Dekkers–I. Fraipont, [CCL 39], Turnhout 1956, p. 1121).

<sup>9</sup> Algunos de los religiosos más beligerantes contra los espectáculos, como Agustín, Juan Crisóstomo o Jerónimo, apenas aportan críticas a los juegos en su producción epistolográfica, especialmente si comparamos ésta con otras obras suyas como los sermones. Para el caso de Juan Crisóstomo, véase O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976, pp. 211-219. En el caso de Jerónimo, las alusiones son tan pobres que llevaron a J.M. Blázquez a afirmar: *llama también la atención que en la correspondencia de Jerónimo no haya alusiones a los espectáculos del teatro, anfiteatro y circo, a los que fueron tan aficionados los romanos y que fueron repetidas veces condenados por los autores eclesiásticos*; véase J.M. Blázquez, *Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo*, en *Gerión* 9(1991), pp. 263-288; p. 273. Evidentemente, sí existen alusiones a espectáculos en la obra epistolar del Estridonense. Entre ellas podemos recordar Hier., *ep.* 69,9 (donde muestra a cristianos que alternan su fe con la asistencia a los juegos) y aquellas misivas en las que se sirve de un lenguaje propio de los *ludi* para crear metáforas que le ayuden a ilustrar su discurso.

otros religiosos y ascetas trata fundamentalmente de la fe, de la ascesis y de cuestiones bíblicas; cuando su destinatario no es un eclesiástico, Paulino se dedica igualmente a hacer un elogio del ascetismo y de las buenas obras. Con dificultad se podrá usar su epistolario para trazar un cuadro histórico o social de su tiempo: Paulino no es un historiador ni le interesa describir la sociedad que lo rodea,<sup>10</sup> lo cual ha motivado críticas por parte de autores modernos, como A.H.M. Jones.<sup>11</sup>

A la hipótesis que acabamos de exponer, cabría añadir otra idea que podría explicar la casi total ausencia de denuncias a los juegos en la obra del de Nola. En conjunto, su producción literaria corre de los años 383-384 al 423-426 –del 383-384 al 409 por lo que respecta a los poemas, y del 395 al 423-426 en cuanto concierne a las cartas–. Como podemos ver, una parte de su obra se sitúa en la Campania tras el fatídico año 410,<sup>12</sup> cuando los visigodos de Alarico I saquearon Roma y, en su marcha posterior hacia el sur de Italia, devastaron la Campania y la Lucania.<sup>13</sup> Tales pillajes provocaron sin duda una grave crisis que, entre otros efectos, supondría que dejaran de celebrarse espectáculos sencillamente porque no se podían financiar.

---

<sup>10</sup> Así, en la *inuentio crucis*, en algunos apuntes biográficos –como el elogio de Melania– o en los natalicios de Félix, Paulino no se comporta como un historiador, sino como un hagiógrafo. Véase: S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 126-140; *Paolino di Nola, Le lettere...*, vol. I, pp. 125-138.

<sup>11</sup> *The voluminous correspondence of Paulinus of Nola (394-431) contains less of interest to the secular historian*: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602). A social, economical and administrative survey*, Oxford 1973, vol. I, p. 172.

<sup>12</sup> Con todo, la mayor parte de los poemas y de las cartas conservadas de Paulino fueron escritas entre el 395 y el 408. Véase D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, p. 273.

<sup>13</sup> *quando et ipsam Nola barbari vastauerunt*: Aug., *ciu. Dei* 1,10,20 (*Sancti Aurelii Augustini, De civitate Dei libri I-X*, eds. B. Dombart–A. Kalb, [CCL 47], Turnhout 1955, p. 12; *exindeque egressi, per Campaniam et Lucaniam simili clade peracta, Brittios accesserunt*: Iord., *Getica* 30,156 (*Iordanis, De origine actibusque Getarum*, eds. F. Giunta–A. Grillone, [Fonti per la storia d'Italia 117], Roma 1991, p. 67; *deinde per Campaniam Lucaniam Britiamque simili strage bacchantes Regium peruenere in Siciliam transfretare cupientes*: Paul. Diac., *h. Rom.* 12,14 (*Pauli Landolfique, Additamentis*, ed. H. Droysen, [MGH AA 2], München 1978, p. 194). Véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 489-490; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, p. 120; E. Savino, *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, Bari 2005, pp. 79-80; 215-216.

Como afirma Salviano de Marsella, las únicas ciudades de Italia donde podían contemplarse eran Roma y Rávena. En la Campania, su presencia había dejado de ser un problema para Paulino, por lo que en este sentido no tenía de qué preocuparse.

Sin embargo, sí que existe un aspecto de los espectáculos que Paulino critica con énfasis: la evergesía de los aristócratas romanos y el dinero que éstos malgastaban en los juegos con el fin de atraerse el favor popular.<sup>14</sup> Paulino realiza esta denuncia en la epístola 13, dirigida a Pamaquio, un noble romano, ferviente cristiano, que había perdido recientemente a su esposa Paulina. La carta, escrita en el invierno del 395-396,<sup>15</sup> está destinada sobre todo a consolar a este aristócrata. No obstante, el de Nola también nos recuerda las buenas obras de Pamaquio, quien repartió limosnas por el alma de su esposa:

« sua enim cuique parti debita persoluisti, lacrimas corpori fundens, eleemosynam animae infundens ».<sup>16</sup>

Según nos informa Paulino, Pamaquio reunió en la basílica de San Pedro a una multitud de pobres de toda Roma, a los que distribuyó en diversos comedores y sació con alimentos abundantes. Paulino califica esta obra de caridad de *bello espectáculo*: « pulchro equidem tanti operis tui spectaculo pascor »,<sup>17</sup> e insiste en la abundancia de

---

<sup>14</sup> Acerca de las evergesías ligadas a espectáculos y otras formas de ocio en el Imperio Romano, véase el fundamental estudio de P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1995, pp. 660-693 (1ª edición 1976). Véase también: C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I: La permanence d'une civilisation municipale*, Paris 1979, pp. 298-318; E. Melchor, *Evergetismo en la Hispania romana*, Córdoba 1993; Id., *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas al desarrollo de la vida municipal*, Córdoba 1994; K.-W. Weeber, *Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom*, Mainz am Rhein 1994; M. Mayer, *El evergetismo referente a las aguas en Hispania*, en *Homenaje a F. Giunta. Committenza e Committenti tra Antichità e Alto Medioevo*, eds. M. Mayer-M. Miró, Barcelona 1996, pp. 107-122 (con abundante bibliografía en pp. 117-122).

<sup>15</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 65-67; 137; 141.

<sup>16</sup> Paul. Nol., *ep.* 13,11 (*Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, Epistulae*, eds. G. De Hartel-M. Kamptner, [CSEL 29], Wien 1999, p. 92).

<sup>17</sup> Paul. Nol., *ep.* 13,11 (CSEL 29, pp. 92-93). Véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 285-288; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 136-137; L. Lugaresi, *Il teatro di Dio...*, p. 525, n. 229.

este pan que se convierte en alimento celeste para el banquete eterno.

El fin de Paulino no es otro que criticar el despilfarro realizado por los aristócratas romanos en la organización de los juegos. Para ello el primer paso consiste en presentar la generosidad de Pamaquio expresada en sus limosnas ofrecidas a los pobres. Pamaquio se convierte en la antítesis del aristócrata pagano que dilapida su fortuna para ganarse el favor del vulgo. A fin de dar más fuerza a su discurso, Paulino recurre al empleo de un lenguaje metafórico de tipo lúdico –que estudiaremos en profundidad en el próximo apartado–, de modo que establece un cierto paralelo entre el noble cristiano que entrega limosnas a los pobres y el aristócrata pagano que brinda espectáculos al pueblo.<sup>18</sup>

Así pues, Paulino vuelve a calificar el acto de caridad de *espectáculo*, de tal modo que, en su epístola, Pamaquio pasa a convertirse en un editor que exhibe un espectáculo a Dios, a los ángeles y a todos los santos:

« quam laetum deo et sanctis angelis eius de hac tua, ut dici solet, plena spectaculum sacer editor exhibebas!<sup>19</sup> ... quam laetum ergo tunc deo et angelis pacis et cunctis sanctorum spiritibus spectaculum praebuisti! ». <sup>20</sup>

Paulino no necesita más para pasar a denunciar los dispendios de algunos aristócratas romanos:

« poteras, Roma, illas intentas in apocalypsi minas non timere, si talia semper ederent munera senatores tui ... Vere illae diuitiae diuites forent, quibus non draconis antiqui cruenta saeuitia, sed dei saluatoris immensa bonitas pasceretur, si, quod bestiis aut gladiatoribus et comparandis male profligatur et alendis, id propriae donaretur saluti cariusque nobis esset uiuere quam perire ». <sup>21</sup>

A partir de aquí observamos que Paulino se centra exclusivamente en el despilfarro desplegado en los espectáculos del anfiteatro, mientras que deja de lado, curiosamente, los realizados en el circo o

<sup>18</sup> Cf. V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, pp. 122-123.

<sup>19</sup> Paul. Nol., *ep.* 13,13 (CSEL 29, p. 94).

<sup>20</sup> Id., *ep.* 13,14 (CSEL 29, p. 95).

<sup>21</sup> Id., *ep.* 13,15 (CSEL 29, p. 96).

en el teatro. Puede parecernos extraño este proceder, pero en realidad la razón es bien simple. Paulino selecciona de manera muy consciente el género lúdico sobre el que se centrará a fin de poder explotar al máximo un juego de palabras. En efecto, *edere munera* puede significar tanto *ofrecer dones* como *ofrecer combates de gladiadores*. Seguir en todo momento este juego de palabras llevará a Paulino a no mencionar los derroches realizados en el circo y en el teatro.

Por otro lado, Paulino establece un paralelismo entre el honor debido a los muertos en la Roma pagana y en la cristiana. Recordemos que, en sus orígenes, el *munus*, entendido aquí como combate de gladiadores, formaba parte de las honras fúnebres de los miembros más destacados de la nobleza romana.<sup>22</sup> En el siglo V ya no se ofrecían duelos gladiatorios para honrar a los muertos en ocasión de sus exequias, dado que los simples particulares habían perdido este derecho desde el siglo I d.C. En época de Paulino, los *munera* sólo se celebraban en Roma durante el mes de diciembre y eran organizados por los cuestores. Este paralelismo no hace otra cosa sino evidenciar la cultura literaria del obispo de Nola, quien sin duda conocía los inicios de este espectáculo anfiteatral. De todas maneras, Paulino habla de *munera gladiatoria* organizados para ganarse el favor del vulgo, algo todavía presente en su tiempo –presentar unos combates de gladiadores fastuosos era una buena forma de ganarse las simpatías de la plebe, lo que aumentaba las posibilidades de promoción política–, una finalidad que ya observamos en época republicana, cuando los *munera* todavía se ofrecían para honrar a los muertos.<sup>23</sup> Frente a esto, Paulino nos describe a Pamaquio

---

<sup>22</sup> Cf. G. Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma 1981, pp. 9-19; 42-51.

<sup>23</sup> Desde sus mismos inicios en Roma, en el 264 a.C., el *munus* gladiatorio formó parte de las exequias debidas a los miembros de familias aristocráticas. Este carácter funerario le acompañó durante toda la época republicana. Sin embargo, durante los últimos años de la República, el *munus* pasó a estar al servicio del electoralismo, y el honor debido a los muertos se convirtió en una excusa para ganarse los favores de la plebe. Los políticos retrasaban los banquetes funerarios y los combates de gladiadores –con frecuencia ordenados en el testamento del difunto– hasta el año de su edilidad, ya que futuras magistraturas podían estar en juego. Julio César constituye un buen ejemplo de esta manera de actuar: su padre falleció

obsequiando otro tipo de *munus*, un banquete a los pobres de Roma, una acción realizada tras la muerte de su esposa, el alma de la cual honraría de esta manera. Observamos, pues, una evolución en el sentido del *munus* fúnebre, mediante la oposición del tradicional *munus* pagano con el nuevo *munus* de tipo cristiano.

En el fondo, el discurso crítico a la evergesía formulado por el asceta nolano responde a su deseo, compartido por otros innumerables autores cristianos, de que el antiguo Imperio Romano sea sucedido por un « uenerabile Christi imperium », <sup>24</sup> un Imperio cristiano no menor al pagano ni en dignidad ni en grandeza. La *nobilitas* de este nuevo Imperio debía ser un ejemplo de los valores propugnados por el cristianismo, y para ello tenía que devenir la antítesis de la vieja aristocracia pagana. <sup>25</sup>

La evergesía, uno de los rasgos característicos de la aristocracia romana, se convierte así en un nuevo campo de batalla. Y de este modo Paulino clama que Roma no debería temer las amenazas del Apocalipsis si sus senadores ofrecieran dones como los de Pamaquio. En realidad, no se trata de un ataque a la riqueza, sino al mal uso dado a esa riqueza. Paulino afirma que las fortunas de los senadores serían verdaderamente preciosas si se utilizaran para la salvación de los pobres y no para alimentar a fieras y gladiadores. Así pues, el obispo lamenta que muchos se preocupen menos de agradar a Dios que a los hombres. <sup>26</sup>

En este punto, Paulino recurre de nuevo a las metáforas de tipo lúdico para presentar las diferencias existentes entre los dones ofrecidos para complacer al pueblo y los dones ofrecidos para complacer a Dios, y para ello usa expresiones extraídas de los Salmos, <sup>27</sup> y que ya había utilizado Tertuliano con anterioridad para referirse a los espectáculos: <sup>28</sup>

---

cuando él tenía 16 años, pero él postergó la celebración funeraria hasta su edilidad, 17 años después. Véase G. Ville, *La gladiature...*, pp. 72-81.

<sup>24</sup> Paul. Nol., *carm.* 10,279-280, (*Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, Carmina*, ed. G. De Hartel–M. Kamptner, [CSEL 30], Wien 1999, p. 37).

<sup>25</sup> Cf. S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 94-100.

<sup>26</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 13,15 (CSEL 29, p. 96).

<sup>27</sup> En concreto de *Ps.* 1,1.

<sup>28</sup> *Itaque e contrario infelix qui in quodcumque concilium impiorum abierit et in quacumque uia peccatorum steterit et in quacumque cathedra pestium sederit generaliter dictum intellegamus, cum quid generaliter, etiam specialiter, interpretari*

« beatus, qui non adisti in tale consilium nec in cathedra pestilentiae, sed in apostoli sede et in ecclesiae coetu id est Christi theatro non seditiosis sed benedicientibus cuneis deo ipso spectatore laudaris, ecclesiae munerarius, non harenae nec inanis gloriae sed aeternae laudis ambitor ».<sup>29</sup>

Como antítesis del aristócrata evergeta que busca el favor del pueblo, Pamaquio no compra gladiadores ni fieras, sino que usa sus medios para aniquilar a los *verdaderos gladiadores* –los príncipes de las tinieblas– y para vencer a las *verdaderas fieras* –todo el poder del diablo–:

« non gladiatores nec beluas emis, sed quibus ueros gladiatores hoc est harum tenebrarum principes perimas agis et quibus ueras bestias hoc est omnem zabuli uirtutem superes et presso inpune uestigio conculces leonem et draconem ».<sup>30</sup>

Paulino considera que los ricos que sólo lo son para sí mismos y para sus vicios, y que sólo son pródigos para fines no buenos y que no dan nada a los pobres, no participarán en los bienes eternos de los necesitados –y en este punto recuerda la historia de Lázaro y del rico mencionada en el Evangelio (Lc. 16,19-31)–.<sup>31</sup> Por el contrario, Pamaquio, tan generoso para los pobres, figurará entre éstos, a los que en realidad pertenecerá el Reino de los Cielos.<sup>32</sup>

El derroche desplegado en los juegos, aunque no fue uno de los aspectos más criticados por los Padres de la Iglesia, cuenta sin embargo con interesantes testimonios de denuncias que datan desde mediados del siglo III. Cipriano de Cartago (martirizado en el 258) juzgaba las evergesías como medios inútiles de buscar el favor popular, ya que opinaba que cuando el poderoso volvía a ser un ciudadano particular, sus antiguos partidarios lo abandonaban y en ese momento era consciente del prejuicio sufrido por su patrimonio.<sup>33</sup> Estas mismas

---

*capit. Nam et specialiter quaedam pronuntiata generaliter sapiunt*: Tert., *spect.* 3,7 (*Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, De Spectaculis*, ed. E. Dekkers, [CCL 1], Turnhout 1954, pp. 230-231).

<sup>29</sup> Paul. Nol., *ep.* 13,16 (CSEL 29, p. 97).

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 13,17 (CSEL 29, pp. 98-99).

<sup>32</sup> Cf. Id., *ep.* 13,18 (CSEL 29, p. 99).

<sup>33</sup> Cf. Cypr., *Donat.* 11 (*Sancti Cypriani Episcopi Opera, Ad Donatum*, ed. M. Simonetti, [CCL 3A], Turnhout 1976, pp. 9-10); Id., *elem.* 21 (CCL 3A, p. 68).

acusaciones fueron retomadas por autores posteriores, como Lactancio a inicios del siglo IV<sup>34</sup> o Agustín, prácticamente una centuria después.<sup>35</sup>

A este respecto, resultan particularmente relevantes dos pasajes de dos de los corresponsales de Paulino, Ambrosio de Milán y Rufino de Aquileya, puesto que en ellos creemos que pueden descubrirse algunas influencias en la carta de Paulino mencionada anteriormente. El primero de estos pasajes pertenece al *De officiis* de Ambrosio (339-397), obra escrita c.391:

« largitatis enim duo sunt genera: unum liberalitatis, alterum prodigae effusionis. Liberale est hospitio recipere, nudum uestire, redimere captiuos, non habentes sumptu iuuare; prodigum est sumptuosis effluescere conuiuuiis et uino plurimo; unde legisti: “ Prodigum est uinum et contumeliosa ebrietas ” (*Prou.* 20,1). Prodigum est popularis fauoris gratia exinanire proprias opes; quod faciunt qui ludis circensibus uel etiam theatralibus et muneribus gladiatoriiis uel etiam uenationibus patrimonium dilapidant suum ut uincant superiorum celebritates, cum totum illud sit inane quod agunt, quandoquidem etiam bonorum operum sumptibus immoderatum esse non deceat ».<sup>36</sup>

Por su parte, Rufino de Aquileya (345-411), en una libre adaptación al latín de una homilía de Basilio de Cesarea (330-379), ataca a los magistrados que malversan su patrimonio en mimos, atletas y gladiadores con el fin de obtener el favor del pueblo:<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Cf. Lact., *inst.* 6,11,22; 6,12,39 (*Lactance, Institutions Divines livre VI*, ed. C. Ingremeau, [SC 509], Paris 2007, pp. 222; 244-246).

<sup>35</sup> Cf. Aug., *Acad.* 1,2 (*Sancti Aurelii Augustini, Contra Academicos*, ed. W.M. Green, [CCL 29], Turnhout 1970, p. 4); Id., s. 21,10 (PL 38, c. 148); Id., s. 32,20 (PL 38, c. 203); Id., *en. Ps.* 102,13; 147,7.12; 149,10; (*Sancti Aurelii Augustini, Enarrationes in Psalmos CI-CL*, eds. D.E. Dekkers-I. Fraipont, [CCL 40], Turnhout 1956, pp. 1463-1464; pp. 2144.2148; p. 2184; Id., *ep.* 138,14 (*S. Aurelii Augustini Hipponiensis Episcopi, Epistulae*, ed. A. Goldbacher, [CSEL 44], Wien-Leipzig 1904, pp. 140-141).

<sup>36</sup> Ambr., *off.* 2,21,109 (*Sancti Ambrosii Mediolanensis, De Officiis*, ed. M. Testard, [CCL 15], Turnhout 2000, pp. 136-137).

<sup>37</sup> Entre las aportaciones de Rufino cabe destacar la mención de gladiadores entre los profesionales de los espectáculos en los que derrochaban su dinero los aristócratas (*in theatris, mimis et athleticis, et gladiatoribus*). Por su parte, Basilio sólo habla de hombres que pugnan con fieras, ya que en su época

« quod si magistratus in theatris, mimis et athleticis, et gladiatoribus, aliisque eiusmodi generibus hominum, totum patrimonium suum largitur ac prodigit, ut unius horae fauorem uulgi acquirat, nihil sibi ulterius profuturum, tu dubitas et cunctaris munificus esse in huiuscemodi largitionibus, in quibus iudex residet Dominus, fauentium et acclamantium uulgus est angeli ubi omnes qui a saeculo fuerunt sancti, laudatores et proedicatores tui sunt; ubi laus et fauor non simul cum die cessat, sed cum saeculis permanet; ubi corona tibi non auri, sed iustitiae dabitur, ubi non honorem unius urbis, sed coelorum regna merebis? Et haec omnia conquiruntur per misericordias pauperum, dispensationes indigentium, in quibus cibi corruptibilis pretio, incorruptibilem regni coelorum gloriam aeternamque merearis ».<sup>38</sup>

Desconocemos en qué fecha exacta Rufino realizó su versión de esta homilía de carácter exegético de Basilio el Grande, y en la cual el obispo de Cesarea invitaba a los plutócratas a reflexionar sobre la vana gloria aportada por las riquezas y los conminaba a emplear sus fortunas en limosnas y otras obras de caridad.<sup>39</sup> De todas maneras, en nuestra opinión es anterior a la carta de Paulino de Nola que acabamos de comentar. Como puede observarse en el pasaje mencionado, Rufino presenta al noble cristiano que por sus buenas acciones –gastar su dinero en obras misericordiosas– recibe las alabanzas de los ángeles y de todos aquellos que desde el inicio fueron santos en la tierra, y por las que percibirá una corona no de oro, sino de justicia. Las semejanzas con algunos pasajes de la epístola de Paulino –por ejemplo, el parágrafo 16– resultan bastante evidentes, por lo que nos inclinamos a pensar que el obispo de Nola conoció la homilía de Basilio a través de la traducción realizada por Rufino y que ella le sirvió de inspiración en algunos pasajes de su carta.

Otro aspecto de los espectáculos criticado por Paulino de Nola es el concerniente a la mala reputación de sus profesionales, en este caso concreto la de los mimos del teatro. La excusa que le permite realizar tal reproche es el elogio de Cardamato, un antiguo mimo, al que nos presenta como un hombre casado, bebedor y glotón, y que

---

todavía se celebraban *uenationes* en Oriente, pero no así *munera*, género que había desaparecido en esa zona del Imperio desde hacía ya algunos años (τοῖς θεάτροις, παγκρατιαγταῖς καὶ μίμοις, καὶ θηριομάχοις τισὶν ἀνθρώποις).

<sup>38</sup> Rufin., *Bas. Hom. Interpretatio* 3 (PG 31, c. 1748).

<sup>39</sup> Cf. Bas., *hom. Destruam horrea mea* 3 (PG 31, cc. 265-268).

abandonó su profesión seguramente ya en edad avanzada para abrazar el cristianismo; posteriormente devino clérigo, fue uno de los correos de Paulino y al final alcanzó el grado de exorcista.<sup>40</sup> Por su parte, el mejor modo del que dispone el obispo de Nola para realzar la virtud de Cardamato consiste en denigrar su condición anterior y su progresiva evolución en los rigores del ascetismo.

Como intermediario de la correspondencia entre Paulino y Delfino y Amando, el de Nola tuvo ocasión de acoger a Cardamato en su comunidad ascética durante la primavera del 399.<sup>41</sup> El ex mimo soportó con entereza la severidad de la Cuaresma: ayunaba a mediodía y sólo hacía una comida diaria, al atardecer. Ahora bien, pasada la Pascua, cuando se recuperó la comida de mediodía, Cardamato comenzó a reclamar vino y pitanzas más copiosas:

« ad prandium cupiebat implere uentrem suum, et nemo illi uel siliquam dabat, donec ad uesperum declinaret dies et hymno dicto quamlibet tristis de fame prandii placaretur nobis de refectione cenandi ». <sup>42</sup>

Paulino, que bromea sobre este asunto, sin duda considera tales *excesos* de Cardamato como una herencia nefasta de su profesión anterior.

Cardamato regresó a Nola, ya convertido en exorcista, en el invierno del 400-401. En una carta dirigida a Delfino, escrita en la primavera del 401,<sup>43</sup> Paulino alaba el cambio en su actitud y recuerda la primera imagen que ofreció, llena de ridiculez y ligereza, propia de su nombre de mimo:

---

<sup>40</sup> Acerca de Cardamato véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 366-368; S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 147-150; D.R. French, *Christian emperors...*, pp. 183-184; M.-Y. Perrin, *Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole*, en *MEFRA* 104(1992), pp. 1025-1068; pp. 1054-1055; J. Desmulliez, *La christianisation de la Campanie*, Paris 1997, pp. 440-441 (tesis dactilografiada); D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 130-131; *Meropius Pontius Paulinus* (PCBE II/2, pp. 1630-1654), en especial, pp. 1636-1637; J.A. Jiménez, *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares 2006, p. 98.

<sup>41</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 59-60; 137; 141.

<sup>42</sup> Paul. Nol., *ep.* 15,4 (CSEL 29, pp. 113-114). Véase J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 76-77.

<sup>43</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 58-60; 137; 141.

« sit nobis clausula commendatio Cardamatis, quem gratulamur de benedictione manus tuae ita esse renouatum, ut in eo ante <dante> ridiculam mimici nominis leuitatem nunc adsumpta de exorcistae nomine grauitas reuerentiam dederit ». <sup>44</sup>

Así, lo que más admira Paulino es el contraste entre el nuevo carácter austero de Cardamato y el anterior, propio de su primitiva condición:

« magis tamen admirati eo gauisi sumus, quod etiam pristinae conditionis ingenium religioso mutauit officio ». <sup>45</sup>

Resulta curioso documentar en Paulino la expresión « pristinae conditionis ingenium », la cual refleja a la perfección la imagen que de los actores se tenía en la Antigüedad: el actor no podía ser otra cosa que un degenerado, pues eso formaba parte de su condición natural; cualquier intento de cambio resultaba extremadamente difícil, de ahí el valor que la conversión de Cardamato revestía para Paulino.

Podemos hallar un interesante paralelo de esta expresión en una ley de Graciano promulgada en el año 380. En ella se habla de la condición natural de la actriz, de la cual le era prácticamente imposible escapar:

« eas enim, quas melior uiuendi usus uinculo naturalis condicionis euoluit, retrahi uetamus ». <sup>46</sup>

Contamos con abundantes testimonios de autores cristianos concernientes al descrédito de los actores. Juan Crisóstomo, por ejemplo, comenta –con la intención de desprestigiar a los histriones– que incluso las mismas leyes promulgadas por los paganos (es decir, las leyes civiles) decretaban que los actores fueran tenidos por gente de baja condición. <sup>47</sup> Indudablemente, el Antioquense está haciendo aquí alusión a la infamia que afectaba a todos los profesionales del teatro. <sup>48</sup>

<sup>44</sup> Paul. Nol., *ep.* 19,4 (CSEL 29, p. 142).

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> *Cod. Theod.* 15,7,4 (ed. Mommsen, p. 822).

<sup>47</sup> Cf. Jo. Chrys., *in Mt.* 37,5 (PG 57, c. 425).

<sup>48</sup> No existe en el derecho romano una definición jurídica de la *infamia*. Algunas sentencias recogidas en los *Digesta* (*Dig.* 3,2 [*Corpus Iuris Civilis, Institutiones, Digesta*, eds. Th. Mommsen–P. Krueger, Berlin 1954, vol. I, pp. 65-67]) nos permiten hacernos una idea de su naturaleza. Era el pretor,

La leyenda negra que acompañaba a estos individuos hacía de los actores de pantomimo unos afeminados pervertidos y de las

---

mediante un edicto, quien decidía a qué personas alcanzaba esta lacra social; entre los afectados –y junto a condenados, soldados licenciados con deshonor, proxenetas, prostitutas, gladiadores y *uenatores*– también observamos a actores (*Dig.* 3,2,2,5 [*Corpus Iuris Civilis...*, p. 66]). Respecto a éstos, lo que acarrearía la *infamia* era aparecer en público y sobre todo haber cobrado por actuar. Consecuentemente, aquellos individuos que hubieran sido contratados para actuar, pero que luego no hubieran aparecido en escena ni hubieran cobrado, no eran considerados *infames*. En la práctica, la *infamia* significaba la muerte civil del ciudadano, ya que implicaba una serie de limitaciones que afectaban a sus derechos políticos –imposibilidad de obtener magistraturas y pérdida del derecho de voto en las asambleas populares– y privados –restricciones en el ámbito judicial (como la incapacidad para abogar por un tercero), matrimonial y testamentario–. Véase: L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, Leipzig 1920, vol. II, pp. 137-138; T. Frank, *The status of actors at Rome*, en *CPh* 26(1931), pp. 11-20; W.M. Green, *The status of actors at Rome*, en *CPh* 28(1933), pp. 301-304; J. Guillén, *Vrbs Roma*, Salamanca 1978, vol. II, pp. 406-407; A. Holgado, *Teatro y público en la Roma antigua*, en *El teatro en la Hispania romana (actas del simposio, Mérida, 13-15 de noviembre de 1980)*, Badajoz 1982, pp. 1-14; Tertullien, *Les spectacles (De spectaculis)*, ed. M. Turcan, [SC 332], Paris 1986, pp. 271-273; P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1987, pp. 53-54; M. Marrone, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo 1994, pp. 261-262; C. Edwards, *Unspeakable professions: public performance and prostitution in Ancient Rome*, en *Roman sexualities*, eds. J. P. Hallet–M. B. Skinner, Princenton 1997, pp. 66-95; J.-H. Michel, *Le tabou romain de la mort, l'infamie du gladiateur et l'excommunication du comédien*, en *Synthèses romaines. Langue latine–Droit romain. Institutions comparées*, ed. G. Viré, [Collection Latomus 240], Bruxelles 1998, pp. 90-117 (= *Homo ludens. Huit exposés*, ed. G. Viré, Bruxelles 1988, pp. 47-80); V. Neri, pp. 197-199; R. Webb, *Female entertainers in late antiquity*, en *Greek and Roman actors. Aspects of an ancient profession*, eds. P. Easterling–E. Hall, Cambridge 2002, pp. 282-303; 293; E. Quintana, *Sobre la condición jurídica de los actores en el derecho romano*, en *RIDA* 50(2003), pp. 301-315; pp. 302-311; Ch. Hugoniot, *De l'infamie à la contraite. Évolution de la condition sociale des comédiens sous l'Empire romain*, en *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, eds. Ch. Hugoniot–Fr. Hurlet–S. Milanezi, Tours 2004, pp. 213-240, p. 213-217; J.A. Jiménez, *La cruz y la escena...*, pp. 58-61; pp. 72-74.

actrices de mimo unas prostitutas.<sup>49</sup> Evidentemente esto no se correspondía con la realidad, pero por desgracia para los histriones la *uox populi* tenía, y ha tenido siempre, una gran fuerza. Recordemos que todavía a inicios del siglo VI Casiodoro utiliza expresiones semejantes a las vistas hasta ahora, tales como que *las artes lascivas están alejadas de las costumbres honestas* o la *vida errante de los histriones* :

« ... quamuis artes lubricae honestis moribus sint remotae et histrionum uita uaga uideatur efferri posse licentia, tamen moderatrix prouidit antiquitas, ut in totum non effluerent, cum et ipsae iudicem sustinerent ».<sup>50</sup>

De este modo observamos cómo Paulino recoge todos los tópicos de su tiempo referidos a la degeneración moral de los actores. Para el obispo de Nola, éstos son comilones y bebedores por naturaleza, y llevan una vida donde reina el ridículo y la ligereza. Sólo su conversión al cristianismo podía salvarlos de su ruina moral.

## 2. El uso de metáforas lúdicas.

El uso de metáforas que tenían su origen en el mundo de los espectáculos corresponde a una tradición común a muchos escritores cristianos. Esta tradición arranca de las cartas de Pablo de Tarso y de otros escritos neotestamentarios, donde en múltiples ocasiones se hace alusión al estadio y se presenta al cristiano como un *athleta Christi*. Sin duda, el pasaje más importante en este sentido se halla en la primera epístola a los corintios. En ella, Pablo presenta la militancia en el cristianismo como una carrera en el estadio, cuyo premio es una corona incorruptible. Para lograr tal fin hay que

---

<sup>49</sup> Cf. Tert., *spect.* 17 (CCL 1, pp. 242-243); 22,2-4 (CCL 1, p. 246); Novat., *spect.* 6 (*Novatiani Opera*, ed. G.F. Diercks, [CCL 4], Turnhout 1972, pp. 174-175); Cypr., *Donat.* 8 (CCL 3A, pp. 7-8); Lact., *inst.* 6,20,27-31 (SC 509, pp. 322-324); Aug., *ciu. Dei* 2,13-14 (CCL 47, pp. 44-46); 2,26 (CCL 47, pp. 61-62); Id., s. 313 A,3 (= *Denis* 14) (PL 46, cc. 864-865); Io. Chrys., *in Mt.* 6,8; 7,6; 37,5-6 (PG 57, cc. 72.79-81.125-127); 68,4 (PG 58, cc. 644-646); Quodvultdeus, *De symbolo* 1,2,10-16 (*Opera Quodvultdeo Carthaginiesi Episcopo Tributa*, ed. R. Braun, [CCL 60], Turnhout 1976, p. 308); Salv., *gub. Dei* 6,3,17 (SC 220, p. 372).

<sup>50</sup> Cassiod., *var.* 7,10,1 (*Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, ed. Å.J. Fridh, [CCL 96], Turnhout 1973, pp. 270-271). Véase V. Fauvinet-Ranson, *Decor ciuitatis, decor Italiae. Monuments, travaux publics et spectacles au VI<sup>e</sup> siècle d'après les Variae de Cassiodore*, Bari 2006, p. 373.

preparar el cuerpo para la servidumbre tal como lo haría un atleta: el Apóstol castiga su propio cuerpo, lo que representa la vida de privaciones que él mismo ha elegido y a la que deberá acostumbrarse para lograr su premio. Con todo, también corre el riesgo de perder la recompensa si se olvida de sí mismo, aunque se haya entregado a los demás.<sup>51</sup> Por otro lado, en la segunda epístola a Timoteo Pablo recuerda que sólo el atleta que luchaba legítimamente era coronado.<sup>52</sup> En otras palabras, el cristiano, al igual que el atleta, debía someterse a unas necesarias privaciones antes del certamen y luego obedecer las reglas pertinentes.

Otra metáfora lúdica del de Tarso la hallamos también en la primera epístola a los corintios, cuando afirma que los apóstoles se han convertido en un espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres.<sup>53</sup> Con esta expresión seguramente está haciendo referencia al asombro que el comportamiento de los primeros cristianos despertó entre los gentiles, y que constituía al mismo tiempo un

---

<sup>51</sup> *1 Cor. 9,24-27: nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit brauium? Sic currite ut comprehendatis. Omnis autem qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant: nos autem incorruptam. Ego igitur sic curro, non quasi in incertum: sic pugno, non quasi aerem uerberans: sed castigo corpus meum, et in seruitutem redigo: ne forte, cum aliis praedicauerim, ipse reprobus efficiar.* Véase J.A. Jiménez, *El lenguaje de los espectáculos en la Patrística de Occidente (siglos III-VI)*, en *Polis* 12(2000), pp. 137-180; p. 142. La imagen del cristiano ejercitándose en la perfección religiosa como si fuera un atleta vuelve a documentarse en *1 Tim. 4,7-8*. Véase C. Spicq, *Gymnastique et morale, d'après 1 Tim. IV,7-8*, en *RB* 54(1947), pp. 229-242. Igualmente, algunos autores han identificado otra metáfora de la vida cristiana como una lucha en *2 Cor. 4,7-9: habemus autem thesaurum istum in uasis fictilibus: ut sublimitas sit uirtutis Dei et non ex nobis. In omnibus tribulationem patimur, sed non angustiamur: aporiamur, sed non destituimur: persecutionem patimur, sed non derelinquimur: deiicimur, sed non perimus.* En este sentido, véase C. Spicq, *L'image sportive de II Corinthiens IV,7-9*, en *EThL* 14(1937), pp. 209-229.

<sup>52</sup> *2 Tim. 2,5: nam et qui certat in agone, non coronatur nisi legitime certauerit.*

<sup>53</sup> *1 Cor. 4,9: puto enim quod Deus nos Apostolos nouissimos ostendit, tanquam morti destinatos: quia spectaculum facti sumus mundo, et angelis, et hominibus.*

grato *espectáculo* a Dios y a sus ángeles. Esta imagen también se observa en la epístola a los hebreos.<sup>54</sup>

De todo lo visto se desprenden dos metáforas lúdicas básicas en el lenguaje paulino: **a.** la vida como un certamen o carrera en el estadio, y **b.** la corona como recompensa prometida y recibida tras la carrera de la vida. Esta última, que tanto éxito tuvo en la tradición literaria e iconográfica posterior, es incorruptible, ya que corresponde a la vida eterna tras la entrada en el Reino de los Cielos. En el Nuevo Testamento recibe diversos apelativos, tales como corona de vida,<sup>55</sup> de justicia<sup>56</sup> o de gloria.<sup>57</sup>

Paulino de Nola, al igual que otros tantos autores eclesiásticos, también fue un deudor del lenguaje creado por Pablo de Tarso. En sus obras podemos reconocer fácilmente las metáforas que convierten la vida en una carrera en el estadio y al cristiano en un atleta de Dios, la corona y la palma están omnipresentes, y además cabe destacar la creación de metáforas lúdicas de tipo propio.

Por lo que respecta a la carrera del estadio y al premio final, en una epístola dirigida a Severo (escrita en la primavera del año 400),<sup>58</sup> Paulino reconoce que es Pablo quien le enseña a correr en el estadio y a luchar en el *agon* (« in stadio currere, in agone luctari docet »). Parafrasea un pasaje de la primera carta a los corintios: “ sic currite, ut adprehendatis omnes ”.<sup>59</sup> En este punto, el de Nola recuerda una de las principales características que diferencian el *agon* terrenal del espiritual. En el terrenal, sólo uno de los contendientes puede vencer, mientras que el otro queda humillado. Sin embargo, en el *agon* espiritual todos los cristianos corren juntos como si fueran uno sólo

---

<sup>54</sup> Hbr. 10,32-33: *rememoramini autem pristinos dies, in quibus illuminati, magnum certamen sustinuistis passionum: et in altero quidem, opprobriis et tribulationibus spectaculum facti: in altero autem socii taliter conuersantium effecti.*

<sup>55</sup> Iac. 1,12: *beatus uir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam uitae, quam repromisit Deus diligentibus se; Apoc. 2,10: esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam uitae.*

<sup>56</sup> 2 Tim. 4,8: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex: non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt aduentum eius.*

<sup>57</sup> 1 Petr. 5,4: *et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam.*

<sup>58</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 32-34; 137; 141.

<sup>59</sup> 1 Cor. 9,24.

para participar de un único bien, la corona de la benignidad de Cristo.<sup>60</sup> En esta misma epístola, Paulino recuerda las dificultades que tienen que afrontar los que están empeñados en este *agon*, dificultad que es tan grande como lo es la gloria de los que, vencedores, han sostenido el combate hasta el final.<sup>61</sup> En su exégesis de las metáforas paulinas, el Aquitano identifica la lucha del atleta de Dios con el mantenimiento de la castidad. De esta manera, afirma en la misma carta que el cristiano puede robustecer el alma con la castidad, la cual, como enseña el Apóstol, también los atletas del cuerpo mantienen diligentemente. Y esto lo hacen, señala Paulino, para obtener una frágil corona terrenal, por lo que el cristiano lógicamente deberá poner mayor celo en conquistar su premio, una corona inmarcesible.<sup>62</sup>

Estas metáforas aparecen incluso en sus cartas más tempranas. En una misiva dirigida a Amando (datada en el invierno del 393-394),<sup>63</sup> recuerda que nos espera el premio eterno « certamine decertato cursuque decurso ».<sup>64</sup> Ya Victricio de Ruán le dice (a finales del verano del 398)<sup>65</sup> que recibirá legítimamente la corona al terminar el *agon*, aunque gracias a sus virtudes comenzó a correr ya coronado.<sup>66</sup>

Para Paulino, el inicio en la carrera en el estadio –es decir, el principio de la vida como cristiano– consiste en el abandono o venta de los bienes temporales.<sup>67</sup> De este modo, y siguiendo con el paralelismo establecido, afirma que el atleta no vence por desnudarse, sino que esta acción la realiza para comenzar a luchar; sólo es digno de ser coronado vencedor si ha luchado legítimamente:

<sup>60</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 24,15 (CSEL 29, pp. 215-216).

<sup>61</sup> Id., *ep.* 24,22 (CSEL 29, pp. 221-222).

<sup>62</sup> Id., *ep.* 24,9 (CSEL 29, pp. 208-209). Véase J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 137-138.

<sup>63</sup> Cf. J. Desmulliez, *Paulin de Nole...*, p. 63. Por su parte, P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 63; 137; 141, la fecha en los primeros meses del 395.

<sup>64</sup> Paul. Nol., *ep.* 2,4 (CSEL 29, p. 12).

<sup>65</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 68-69; 137; 141.

<sup>66</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 18,8: *et si legitime coronandus sis agone decurso, cum currere coeperis a corona?* (CSEL 29, pp. 135-136).

<sup>67</sup> Acerca del elogio de la pobreza realizado por Paulino y su rechazo de los bienes temporales, véase: S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 68-71; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 136-137; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 133-159.

« quamobrem temporalium quae in hoc saeculo habentur bonorum relictio siue distractio non decursus stadii sed ingressus nec ut meta sed ianua est. Non enim athleta tum uincit, cum exiit, qui ideo nudatur, ut incipiat dimicare, cum legitime certauerit coronandus ». <sup>68</sup>

La metáfora de la carrera en el estadio también aparece en sus poemas, como en el decimotercer natalicio compuesto para el aniversario de Félix (enero del 407): <sup>69</sup>

« quamuis honesta rectus incedat uia,  
tamen timere semper offensam pedis,  
donec peractis usque metam cursibus  
palmam petitae comprehendat gloriae ». <sup>70</sup>

Es muy posible que al redactar estos pasajes Paulino no tuviera en mente sólo las metáforas creadas por Pablo, sino también el uso que de ellas realizó su amigo y corresponsal Ambrosio de Milán. En efecto, en un capítulo de su *De officiis* (c. 391) Ambrosio desarrolló magistralmente todas estas imágenes cristianas relativas al mundo de la palestra y del estadio, y lo hizo para explicar a los creyentes las razones por las que muchos de ellos sufrían en ocasiones miserias y otros padecimientos mientras que otros pecadores vivían inmersos en el poder y la riqueza. Las metáforas paulinas constituían el mejor medio para lograr este fin pastoral. De esta manera, Ambrosio exponía que el premio a un comportamiento justo no se obtenía en esta vida, sino tras la muerte. Por tanto, resultaba normal que los creyentes soportaran todo tipo de privaciones sin obtener por el momento ninguna recompensa. También era normal sufrir durante el *agon*. <sup>71</sup> Además, la corona y la palma de la victoria se entregaban al finalizar la carrera, no a mitad de la misma. <sup>72</sup> Así pues, para Ambrosio el cristiano no debe desesperar, pese a todas las adversidades con las que tropiece en esta vida, pues la victoria siempre es laboriosa; el premio lo recibirá en el Reino de

<sup>68</sup> Paul. Nol., *ep.* 24,7 (CSEL 29, p. 206).

<sup>69</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 39; 113-114; 137; 141.

<sup>70</sup> Paul. Nol., *carm.* 21,125-128 (CSEL 30, p. 162).

<sup>71</sup> Ambr., *off.* 1,15,58: *et recte quia in certamine labor est, post certamen aliis uictoria, aliis ignominia* (CCL 15, p. 21). Una idea similar puede leerse en Paul. Nol., *ep.* 24,15: *ut unius gloria alterius ignominia sit* (CSEL 29, p. 215).

<sup>72</sup> Ambr., *off.* 1,15,58: *numquid priusquam cursus conficiatur, palma cuiquam datur aut defertur corona?* (CCL 15, p. 21).

Dios.<sup>73</sup> Para ello, el cristiano ha de luchar legítimamente, pues, al igual que el atleta, tiene que prepararse previamente y sufrir todo tipo de privaciones.<sup>74</sup> Los impíos, en consecuencia, son identificados con los espectadores perezosos, que adoptan una postura pasiva en la competición y que por tanto no sufren el sol, el calor, el polvo o la lluvia.<sup>75</sup> El creyente, por su parte, debe tomar una posición activa y no pasiva, pues es la única forma, según Ambrosio, de alcanzar la corona: « perfectorum est corona ».<sup>76</sup>

Existen otras reminiscencias de metáforas paulinas en la obra del de Nola. Así, por ejemplo, en una carta dirigida a Apro (del año 399)<sup>77</sup> afirma que los cristianos han sido puestos en este mundo

---

<sup>73</sup> Id., *off.* 1,15,58: *hic autem in laboribus, in periculis, in naufragiis, quasi athleta bonus decertabat, quia sciebat quoniam per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei. Ergo non potest quis praemium accipere nisi legitime certauerit, nec est gloriosa uictoria nisi ubi fuerint laboriosa certamina* (CCL 15, p. 21). La célebre expresión paulina aparece también en Id., *off.* 1,36,183: *haec uera fortitudo est quam habet Christi athleta qui " nisi legitime certauerit non coronatur " ... Vide quot certamina, et una corona* (CCL 15, p. 68).

<sup>74</sup> Esta idea la encontramos también en Id., *off.* 1,10,32: *et qui uiribus corporis legitimoque luctandi certamine coronam petunt, quotidiano usu palaestrae durantes membra, nutrientes patientiam, laborem adsuescunt* (CCL 15, p. 12). En Id., *off.* 3,4,26, la expresión *luchar legítimamente* hace referencia a una competición sin fraude: *etenim hi qui in stadium currunt, ita feruntur praeceptis informari atque instrui ut unusquisque celeritate non fraude contendat cursuque, quantum potest, ad uictoriam properet, supplantare autem alterum aut manu deicere non ausit. Quanto magis in hoc cursu uitae istius sine fraude alterius et circumscriptione gerenda nobis uictoria est?* (CCL 15, p. 162). Véase también: Id., *off.* 1,15,58: *merito Paulus ... in illa, inquit, die reddet, non hic* (CCL 15, p. 21). Id., *off.* 1,16,59: *nonne iniustus est qui ante dat praemium quam certamen fuerit absolutum? ... Futuram, non praesentem, in caelo, non in terra mercedem promisit esse reddendam* (CCL 15, pp. 21-22). Id., *off.* 1,16,60: *quoniam qui non subscripserint ad coronam, non tenentur ad laborem certaminis; qui in stadium non descenderint, non se perfundunt oleo, non oblinunt puluere* (CCL 15, p. 22).

<sup>75</sup> Id., *off.* 1,16,60-61: *unguentati spectare solent, non decertare, non solem, aestus, puluerem, imbresque perpeti. Dicant ergo et ipsi athletae: Venite, nobiscum laborate; sed respondebunt spectatores: Nos hic interim de uobis iudicamus, uos autem sine nobis coronae, si uiceritis, gloriam uindicabitis. Isti igitur qui in deliciis, qui in luxuria, rapinis, quaestibus, honoribus studia posuerunt sua, spectatores magis sunt quam proeliatore* (CCL 15, p. 22).

<sup>76</sup> Id., *off.* 1,16,62 (CCL 15, p. 23).

<sup>77</sup> Cf. S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 92-93; 101-107.

como espectáculo a los ángeles y a los hombres, y cita literalmente las palabras del Apóstol en la primera epístola a los corintios.<sup>78</sup> En una carta destinada a Severo (del año 400), recoge esta idea y la reelabora con sus propias palabras para afirmar que combatimos en presencia del Señor, bajo las miradas de los hombres y de los ángeles en el teatro del mundo:

« quare sub hominum et angelorum spectaculis in huius mundi theatro ante dominum dimicaturi exuamur operibus aduersis, ut medicis operibus induamur ». <sup>79</sup>

En una carta dirigida a Santo y a Amando (del año 400-408)<sup>80</sup> también hallamos ecos de esta imagen afortunada:

« et Christo et angelis eius et uobis laetum de nostro certamine spectaculum praebeamus ». <sup>81</sup>

Como ya hemos avanzado, la corona y la palma están casi omnipresentes en la obra del Aquitano, sobre todo la primera. Siempre tienen el significado de premio o recompensa, aunque su connotación específica puede variar dependiendo del contexto. También reciben apelativos diferentes. En ocasiones aparecen desprovistas de todo tipo de calificativo.<sup>82</sup> Sin embargo, a menudo las hallamos citadas como corona o palma de justicia (*corona iustitiae*, *palma iustitiae*),<sup>83</sup> corona de piedad (*corona pietatis*),<sup>84</sup> palma

<sup>78</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 38,3 (CSEL 29, p. 326). La cita paulina corresponde a *1 Cor.* 4,9.

<sup>79</sup> Paul. Nol., *ep.* 24,9 (CSEL 29, p. 209). La expresión *teatro del mundo* aparece también en una carta destinada a Severo (de finales del 395); véase Paul. Nol., *ep.* 5,5 (CSEL 29, p. 28).

<sup>80</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 83-86; 137; 141.

<sup>81</sup> Paul. Nol., *ep.* 40,10 (CSEL 29, p. 352). Una idea semejante la volvemos a hallar en la mencionada carta dirigida a Pamaquio; véase *ep.* 13,13-14.16 (CSEL 29, p. 94-95.97). En este mismo sentido, también puede verse Rufin., *Greg. Naz. Or. Interpretatio* 1,84 (*Tyrannii Rufini, Orationum Gregorii Nazianzeni Novem Interpretatio*, ed. A. Engelbrecht, [CSEL 46], Wien-Lepzig 1910, p. 64).

<sup>82</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 29,14; 32,7.12; 45,2 (CSEL 29, pp. 262; 283; 287; 381).

<sup>83</sup> Corona de justicia: Paul. Nol., *ep.* 1,9 (CSEL 29, p. 7); *ep.* 3,6 (p. 18); *ep.* 37,7 (p. 322); Id., *carm.* 16,183-184 (CSEL 30, p. 76). Palma de justicia: Id., *carm.* 16,234-235 (p. 78).

<sup>84</sup> Id., *ep.* 5,1 (CSEL 29, p. 24).

o corona de gloria (*palma gloriae, corona gloriae*),<sup>85</sup> palma de perfección (*palma perfectionis*)<sup>86</sup> o palma de mérito (*meriti palma*).<sup>87</sup>

En la pluma de Paulino, la palma y la corona aluden, en la mayor parte de ocasiones, al martirio: corresponden a la recompensa que espera a los mártires y a todos aquellos que han sufrido por su fe, aunque no hayan muerto durante las persecuciones –es decir, los *confessores*, como fue el caso de Félix, a quien Paulino dedicó tantos poemas–.<sup>88</sup>

Evidentemente, no siempre constituye un requisito imprescindible sufrir el martirio para alcanzar la palma y la corona; éstas también son el premio que espera a los justos una vez terminado su *agon*,<sup>89</sup> una recompensa a su paciencia<sup>90</sup> y que se recibe como premio de la fe.<sup>91</sup>

Otras veces, la palma y la corona son el premio al trabajo terrenal<sup>92</sup> o a la virtud.<sup>93</sup> Por otro lado, las coronas de los santos proporcionan beneficios a los cristianos.<sup>94</sup> La corona también aparece como un sinónimo de *excelencia*; así, Cristo es la corona,<sup>95</sup> y la buena mujer es la corona del esposo.<sup>96</sup>

Con frecuencia, estas alusiones tenían una clara referencia iconográfica, la del auriga vencedor que sostenía en sus manos la

<sup>85</sup> Palma de gloria: Id., *carm.* 21,128 (CSEL 30, p. 162). Corona de gloria: Id., *carm.* 24,884 (p. 235).

<sup>86</sup> Id., *ep.* 24,1 (CSEL 29, p. 202).

<sup>87</sup> Id., *ep.* 32,3 (CSEL 29, p. 278).

<sup>88</sup> Id., *carm.* 14,89; 15,115; 161-163; 189-190; 196-197; 360; 16,255; 18,145; 21,129-130; 138-164; 23,311-314; 27,428-435, 31,585-588 (CSEL 30, p. 49; 56; 58-60; 67; 79; 104; 162-163; 205; 281; 328). En estos últimos versos, Paulino habla de los niños inocentes asesinados por Herodes que en el Paraíso tejen coronas de flores para los mártires. Una imagen muy similar la hallamos en Prud., *Cathemerinon* 12,129-132 (*Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, ed. M.P. Cunningham, [CCL 126], Turnhout 1966, p. 69).

<sup>89</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 24,1.5 (CSEL 29, p. 202; 205); Id., *carm.*, 17,339-340 (CSEL 30, p. 96).

<sup>90</sup> Cf. Id., *ep.* 29,8 (CSEL 29, p. 254).

<sup>91</sup> Cf. Id., *carm.* 19,730 (CSEL 30, p. 143).

<sup>92</sup> Cf. Id., *ep.* 8,2 (CSEL 29, p. 47).

<sup>93</sup> Cf. Id., *carm.* 18,54-55 (CSEL 30, p. 99).

<sup>94</sup> Cf. Id., *carm.* 18,194-195 (CSEL 30, p. 106).

<sup>95</sup> Cf. Id., *carm.* 26,369 (CSEL 30, p. 259).

<sup>96</sup> Cf. Id., *carm.* 24,694 (CSEL 30, p. 229).

corona y la palma del triunfo.<sup>97</sup> A su vez, la palma y la corona comenzaron a aparecer en la iconografía cristiana, bien en las manos de los mártires, bien, en el caso de la corona, ciñendo la cruz.<sup>98</sup> También en este punto hallamos ejemplos en la obra del Aquitano. Así, en su descripción de las pinturas de la bóveda de la basílica de San Félix de Nola, afirma:

« crucem corona lucido cingit globo,  
cui coronae sunt corona apostoli,  
quorum figura est in columbarum choro »;<sup>99</sup>

y más adelante, en la misma epístola, describe de esta manera otra pintura:

« cerne coronatam domini super atria Christi  
stare crucem duro spondentem celsa labori  
praemia; tolle crucem, qui uis auferre coronam »;<sup>100</sup>

otras cruces son descritas con los siguientes versos:

« ardua floriferae crux cingitur orbe coronae  
et domini fuso tinctorum rubet ».<sup>101</sup>

La basílica de Fondi, también obra de Paulino, contaba igualmente con pinturas que representaban cruces ceñidas por coronas, descritas así por el obispo:

« sanctorum labor et merces sibi rite cohaerent,  
ardua crux pretiumque crucis sublime, corona.  
Ipse deus, nobis princeps crucis atque coronae,  
inter floriferi caeleste nemus paradisi  
sub cruce sanguinea niueo stat Christus in agno,  
agnus ut innocua iniusto datus hostia leto,  
alite quem placida sanctus perfundit hiantem  
spiritus et rutila genitor de nube coronat ».<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Cf. K.M.D. Dunbabin, *The victorious charioteer on mosaics and related monuments*, en *AJA* 86(1982), pp. 65-89.

<sup>98</sup> Cf. H. Leclercq, *Palme, palmier*, en *DACL* XIII/1 (Paris 1937), cc. 947-961; J.A. Jiménez, *El lenguaje de los espectáculos...*, pp. 173-178.

<sup>99</sup> Paul. Nol., *ep.* 32,10 (CSEL 29, p. 286). Véase R.C. Goldschmidt, *Paulinus' churches at Nola*, Amsterdam 1940, pp. 99-100.

<sup>100</sup> Paul. Nol., *ep.* 32,12 (CSEL 29, p. 287).

<sup>101</sup> Id., *ep.* 32,14 (CSEL 29, p. 289).

Lógicamente, la cruz que ceñía la corona no aparecía tan sólo en pinturas y mosaicos. Paulino nos describe también una cruz realizada en oro y pedrería que colgaba de una viga en la basílica de San Félix de Nola. Esta cruz estaba adornada igualmente con una corona adornada con gemas:

« huic autem, solido quam pondere regula duplex  
iungit, in extrema producti calce metalli  
parua corona subest uariis circumdata gemmis.  
Hac quoque crux domini tamquam diademate cincta  
emicat aeterna uitalis imagine ligni ».<sup>103</sup>

Por lo que respecta a las metáforas lúdicas creación del propio Paulino de Nola, o al menos no originadas directamente en Pablo de Tarso, cabe decir que son escasas y que no brillan precisamente por su gran imaginación. Así, en un poema en elogio de Juan Bautista su abundante verborrea provoca que abandone el hilo principal de su escrito para acabar cayendo en una digresión. Paulino reconoce que pierde la medida y expresa el deseo de poder controlar un día las riendas de su discurso, cuyas palabras son presentadas como bravas cuadrigas:

« spero, erit ut possim firmato robore quondam  
hoc quoque per spatium fortes agitare quadrigas ».<sup>104</sup>

Aunque no alude de manera directa a una competición circense, creemos que existen muchas posibilidades de que la imagen que Paulino evoca en esta metáfora tenga un componente lúdico.

En un par de ocasiones compara a los creyentes con los animales que escapan de las trampas tendidas por los cazadores –que representan aquí a las fuerzas del mal–. La primera de estas metáforas se encuentra en una carta destinada a Amando (escrita en el 392-393).<sup>105</sup> En ella afirma que los cristianos son como animales que usan la agilidad de los pies para huir del pecado, mientras llevan la cabeza de su salvación –la fe católica– armada de buenas

<sup>102</sup> Id., *ep.* 32,17 (CSEL 29, p. 292). Véase R.C. Goldschmidt, p. 121.

<sup>103</sup> Paul. Nol., *carm.* 19,672-676 (CSEL 30, p. 141). Véase A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 396-398.

<sup>104</sup> Paul. Nol., *carm.* 6,175-176 (CSEL 30, p. 13).

<sup>105</sup> Cf. J. Desmulliez, *Paulin de Nole...*, p. 63. Por su parte, P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 62-63; 65; 137; 141, la fecha poco antes del 394.

obras a modo de cuernos, con los que rechazar a los cazadores enemigos, para ser finalmente coronados de obras gratas a Dios.<sup>106</sup> Observamos que en realidad en este pasaje nada hay que indique de una manera explícita que la *uenatio* aquí retratada corresponda con seguridad a un espectáculo desarrollado en el anfiteatro. Lo cierto es que también podría tratarse de una cacería de tipo privado, actividad cinegética que Paulino conocería con seguridad –y que tal vez había practicado en alguna ocasión durante su juventud–, dado que constituía un deporte muy popular entre la aristocracia senatorial a la que el mismo Paulino pertenecía.

La segunda metáfora relacionada con *uentiones* la conservamos en una carta destinada a Santo y a Amando (escrita en el 400-408).<sup>107</sup> En ella presenta nuestra alma que evita el lazo de los cazadores, y a continuación cita un pasaje del salmo 124: “anima nostra sicut passer erepta est de laqueo uenantium; laqueus contritus est, et nos liberati sumus”.<sup>108</sup> En este caso, en principio, también resulta complejo saber si Paulino tenía en mente un espectáculo anfiteatral –no ciertamente para la cita de los salmos, donde se habla de pájaros que huyen del lazo de los cazadores–. Sin embargo, en esta ocasión la *uenatio* sí que se encuadra en un contexto netamente lúdico. En efecto, en las líneas inmediatamente anteriores Paulino habla de ofrecer a Cristo, a los ángeles y a los hombres el espectáculo de su lucha, en una clara alusión a un pasaje de Pablo en la primera epístola a los corintios, como ya hemos tenido oportunidad de ver. Por tanto, creemos muy posible que también en este caso la *uenatio* referida por Paulino correspondiera a un espectáculo público.

Los espectáculos del anfiteatro vuelven a aparecer nuevamente de manera metafórica en la ya mencionada epístola 13. Allí, como ya hemos visto, Paulino afirma que los verdaderos gladiadores son los príncipes de las tinieblas y las fieras representan el poder del diablo.<sup>109</sup>

Por otro lado, el combate contra el mal es un certamen fatigoso e incesante;<sup>110</sup> el cristiano ingresa en este *agon* cuando se rebela

<sup>106</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 9,5 (CSEL 29, p. 56).

<sup>107</sup> Cf. Id., *ep.* 40,10 (CSEL 29, p. 352).

<sup>108</sup> *Ps.* 124,7.

<sup>109</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 13,16 (CSEL 29, p. 97).

<sup>110</sup> Cf. Id., *ep.* 24,10 (CSEL 29, p. 210).

contra el mundo y provoca al enemigo al que antes servía.<sup>111</sup> De nuevo volvemos a encontrar aquí al creyente convertido en un *athleta Dei*. La imagen ofrecida por Paulino resulta muy explícita, y además constituye un magnífico exponente del ideal ascético: la mejor manera de llegar a Dios era a través de la ascesis, y el primer paso para esto consistía, evidentemente, en romper con el mundo que lo rodeaba, es decir, renunciar a todos los bienes terrenos. De este modo, aquello a lo que antes servía, el *saeculum* o mundo material, donde impera el demonio, pasará a convertirse en todo aquello a lo que deberá combatir.

### 3. De la inmoralidad pagana al ocio santo.

Resulta curioso pensar, tras los testimonios estudiados, que Paulino hubiese podido organizar espectáculos en algún momento de su vida; y sin embargo, lo más probable es que hubiera sucedido de ese modo. En una epístola (escrita en el 383-388) dirigida a Paulino, Ausonio le dice que su nombre le ha precedido en los fastos y que ha ocupado antes que él la silla curul en Roma.<sup>112</sup> Como bien han observado algunos investigadores, este cargo curul al que alude Ausonio cabría identificarlo con el consulado sufecto.<sup>113</sup> Esta identificación se ve reforzada por la mención de la trábea por parte de Ausonio y del propio Paulino.<sup>114</sup> Recordemos que la trábea era una toga púrpura y blanca bordada con palmas doradas que los cónsules llevaban en las solemnidades públicas, y que, en consecuencia, llegó a convertirse en una forma metonímica de referirse al consulado. Conocemos bien las listas de cónsules ordinarios de finales del siglo

<sup>111</sup> Cf. Id., *ep.* 24,13 (CSEL 29, p. 213).

<sup>112</sup> Auson., *ep.* 18,3-4: *quamquam et fastorum prior et tua Romae / praecessit nostrum sella curulis ebur* (*Decimi Magni Ausonii Opera*, ed. R.P.H. Green, Oxford 1999, p. 243).

<sup>113</sup> Cf. A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 84-86; 628-629; G. Boissier, *Les saints français...*, p. 57; Id., *La fin du paganisme...*, vol. II, p. 62; A. Chastagnol, *Observations sur le consulat suffect et la préture du Bas-Empire*, en *RH* 219(1958), pp. 221-253; pp. 234-235; M.T.W. Arnheim, *The senatorial aristocracy in the later Roman Empire*, Oxford 1972, p. 184; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, p. 25; *Paolino di Nola, Le lettere...*, vol. I, p. 17; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 34; 276; 278-281; D. Amherdt, *Ausone et Paulin de Nole: correspondance*, Berne 2004, p. 13.

<sup>114</sup> Cf. Auson., *ep.* 21,60-61; 24,56-57 (*Decimi Magni Ausonii...*, pp. 251; 257); Paul. Nol., *carm.* 10,249-255 (CSEL 30, pp. 35-36).

IV,<sup>115</sup> y en ellas no figura el nombre de Paulino. Debemos, por tanto, descartar un consulado ordinario y pensar en uno sufecto. La naturaleza de dicha magistratura durante esta centuria es todavía poco conocida,<sup>116</sup> aunque parece que la única responsabilidad que le quedaba consistía en la organización de los juegos que acompañaban a la fiesta del *Natalis Vrbis* del 21 de abril, cuando estos magistrados seguramente tomaban posesión de su cargo.<sup>117</sup> La fecha del consulado sufecto de Paulino cabe situarla poco antes del 379, año del consulado ordinario de Ausonio y que nos sirve, por tanto, como *terminus ante quem*.<sup>118</sup> El ejercicio de este cargo sin duda habría obligado a Paulino a ofrecer y presidir los juegos del *Natalis Vrbis*.<sup>119</sup>

¿Había organizado espectáculos Paulino antes de esta fecha? Siguiendo el orden lógico del *cursus honorum*, el Aquitano habría debido ejercer la cuestura y la pretura antes de ser cónsul sufecto,<sup>120</sup> magistraturas ambas cuya máxima responsabilidad consistía también

---

<sup>115</sup> Pueden verse algunos listados en: O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, pp. 238-287; *PLRE vol. I*, pp. 1044-1045; *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987, pp. 274-325.

<sup>116</sup> Cf. A. Chastagnol, *Observations...*, pp. 231-237; Id., *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien. La mise en place du régime du Bas-Empire (284-363)*, Paris 1994, pp. 217-218; M.T.W. Arnheim, *The senatorial aristocracy...*, pp. 15-17; 225-226; Id., *Republican magistracies in the later Roman Empire*, en *Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik (München, 1972)*, München 1973, pp. 442-444; Id., *The suffect consulship in the later Roman Empire*, en *Byzantine Studies* 1(1974), pp. 147-168; S. Cristo, *Symmachus' reference to a suffect consul in the year 401. Fact or fiction?*, en *Classical Folia* 28(1974), pp. 46-58; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 278-279.

<sup>117</sup> Cf. A. Chastagnol, *Observations...*, p. 236; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris 1972, pp. 385-386. *Symm.*, ep. 6,40 (*Q. Aurelii Symmachi, Quae supersunt*, ed. O. Seeck, [MGH AA 6/1], p. 164), nos narra un incidente acaecido el 21 de abril del 401: los caballos que tiraban del carro que llevaba a este magistrado en la procesión que daba inicio a la fiesta del *Natalis Vrbis* se encabritaron y derribaron al cónsul, quien se partió una pierna; este hecho fue interpretado como un mal augurio.

<sup>118</sup> Cf. D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 276; 280-281.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, p. 46.

<sup>120</sup> Cf. A. Chastagnol, *Observations...*, pp. 221-223; Id., *Les modes de recrutement du Sénat au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, en *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité Classique (Caen, 25-26 avril, 1969)*, Paris 1970, pp. 187-211; p. 190.

en la presentación de espectáculos al pueblo: para la cuestura, los dispendiosos combates de gladiadores de diciembre, y para la pretura –magistratura que todavía conservaba algunas de sus antiguas funciones y que abría las puertas del Senado romano del que Paulino era miembro–,<sup>121</sup> los juegos que inauguraban el año.<sup>122</sup> Resulta muy probable que Paulino hubiera ejercido estos cargos y que, en consecuencia, se hubiera visto forzado a organizar las *editiones* ligadas a ellos.<sup>123</sup> De todas maneras, también cabe plantearse otras posibilidades, como un posible absentismo de Paulino –quien habría permanecido en sus posesiones aquitanas y no se habría presentado en Roma para cumplir con sus obligaciones–,<sup>124</sup> o incluso que hubiera gozado de un privilegio especial del emperador, la *adlectio inter praetorios*, mediante la cual ingresaba en el Senado directamente en un rango superior al de los pretores –por lo que no habría

---

<sup>121</sup> Cf. Auson., *ep.* 21,56 (*Decimi Magni Ausonii...*, p. 251). Véase A. Chastagnol, *Les modes...*, p. 191.

<sup>122</sup> Acerca de la *editio quaestoria* y de la *praetoria*, véase: A. Chastagnol, *Observations...*, pp. 241-242; Id., *Zosime II, 38 et l'Histoire Auguste*, en *Bonner Historia Augusta Colloquium 1964-1965*, ed. A. Alföldi, Bonn 1966, pp. 43-78, pp. 61-70; Id., *L'évolution politique...*, pp. 212-213; 215; S. Roda, *Osservazioni sulla editio quaestoria a Roma nell'età imperiale*, en *StudRom* 2(1976), pp. 145-161; Id., *Commento storico al libro IX dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, pp. 260-262; A. Marccone, *L'allestimento dei giochi annuali a Roma nel IV secolo d.C.: aspetti economici e ideologici*, en *ASNP* 11(1981), pp. 105-122; pp. 106-111; 114-118; E. Beltrán–J. A. Jiménez, *La editio quaestoria en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Símaco*, en *Gerión* 23(2005), pp. 287-314.

<sup>123</sup> Cf. D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, p. 280.

<sup>124</sup> El absentismo senatorial constituyó un grave problema para los soberanos del Bajo Imperio. Muchos aristócratas, incapaces de hacer frente a los dispendiosos gastos de los espectáculos asociados a estas magistraturas, esquivaban sus obligaciones y no se presentaban en Roma en el momento adecuado para ofrecerlos, por lo que debían ser sustituidos por algún funcionario del fisco, quien los organizaba de una manera más modesta financiados con dinero público. Posteriormente, el magistrado ausente debía restituir tal cantidad al fisco así como pagar la multa correspondiente. Al respecto, véase: A. Chastagnol, *Observations...*, pp. 242-243; Id., *Zosime II, 38...*, p. 66; S. Roda, *Commento storico al libro IX...*, pp. 284-287; 313; D. Vera, *Commento storico alle Relationes di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, p. 80.

tenido que organizar los espectáculos ligados a la cuestura y la pretura—. <sup>125</sup>

Los motivos del rechazo de Paulino de Nola hacia los espectáculos podían resultar, en principio, comunes al resto de los autores eclesiásticos. El Aquitano vería en ellos idolatría, locura, lujuria, inmoralidad, crueldad y derroche monetario injustificado. Sin embargo, en el caso de Paulino podemos añadir algo más.

Recordemos, para empezar, que tanto los espectáculos como los baños públicos eran un símbolo de la vida ciudadana, uno de los principales exponentes de la polis de la tradición clásica. En este sentido resulta muy significativo que cuando un emperador deseaba castigar a una urbe, lo mínimo que llevaba a cabo consistía en cerrarle su circo, teatro, anfiteatro y termas, es decir, los edificios públicos de ocio que dependían de la benignidad del soberano para su construcción, restauración o simplemente para seguir abiertos. Hallamos un buen ejemplo en la represalia que Antioquía sufrió por parte de Teodosio I tras la revuelta de las estatuas en el 387. <sup>126</sup>

En este contexto aparecieron, como una fuerza opositora al simbolismo de la polis, los primeros anacoretas cristianos. Este movimiento, originado en Oriente, buscaba un orden nuevo, sin sexo alguno y de una austeridad extrema. <sup>127</sup> Evidentemente, no

---

<sup>125</sup> Acerca de la *adlectio*, véase: A. Chastagnol, *Les modes...*, pp. 194-201; Id., *L'évolution politique...*, pp. 220-222; S. Roda, *Commento storico al libro IX...*, pp. 268-270.

<sup>126</sup> Según se deduce de Lib., *or.* 19,60; 20,7; 23,26 (*Libanii, Opera*, ed. R. Foerster, Leipzig 1904, *vol.* II, pp. 411-412; 424; 506), Teodosio I había privado a Antioquía de sus distribuciones de grano, de las termas y de los espectáculos e incluso la despojó de su categoría de municipio. La restitución de estos privilegios significó la reconciliación del emperador con su pueblo. Véase: D.R. French, *Christian emperors...*, pp. 111-175; A.J. Quiroga, *Relación Retórica-Historia-Mitología en los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía*, Granada 2005, p. 122.

<sup>127</sup> Acerca de los anacoretas, véanse las acertadas y concisas palabras escritas por R. Bartra, *El salvaje en el espejo*, Barcelona 1996, p. 83: *hombres solitarios, creían que se acercaba el fin de los tiempos, se apartaban de la historia y se alejaban de las motivaciones seculares para crear un nuevo orden; un orden angelical, asexuado y austero ... Es cierto: nuevos salvajes atacaban a la 'polis' antigua; en torno de las ciudades del oriente grecorromano surgían monasterios donde monjes-héroes, anacoretas y ermitaños desafiaban la vida ciudadana y proponían un nuevo modo de vida desde el yermo inculto.* La bibliografía relativa

siempre se trató de eremitas solitarios, sino que en muchos casos tendieron a agruparse en comunidades, bien en lugares desérticos, bien en las proximidades e incluso en el seno de las ciudades, como sucedió a menudo en Occidente. Todos estos ascetas, incluso aquellos que vivían en comunidad, tenían en común su firme deseo de romper con la tradición clásica de raíces paganas, cuyo exponente más significativo era, como acabamos de decir, la vida ciudadana de la polis. Rechazaron de plano sus placeres, tales como los espectáculos<sup>128</sup>

---

al monacato y al primitivo ascetismo cristiano es muy abundante. Sin ánimos de ser exhaustivos, podemos recordar: J. Saint-Martin, *Augustin. L'ascetisme chrétien*, Paris 1949; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 82-110; H. Chadwick, *The ascetic ideal in the History of the Church*, en *Monks, hermits, and the ascetic tradition*, ed. W.J. Sheils, Oxford 1985, pp. 1-23; P. Brown, *The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York 1988; J.M. Blázquez, *El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa*, en *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, ed. M.J. Hidalgo, Salamanca 1989, pp. 97-121; J.C. O'Neill, *The origins of monasticism*, en *The making of orthodoxy: Essays in honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, pp. 270-287; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: Le monachisme latin*, Paris 1991-2008; Ch. Delaplace, *Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule*, en *MEFRA* 104(1992), pp. 981-1024; D. Burton-Christie, *The word in the desert: Scripture and the quest for holiness in early christian monasticism*, New York 1993; S. Elm, *Virgins of God: The making of asceticism in late Antiquity*, Oxford 1994; E.A. Clark, *Reading renunciation: Asceticism and scripture in early Christianity*, Princeton 1999; J.E. Goehring, *Ascetics, society, and the desert: Studies in early Egyptian monasticism*, Harrisburg 1999; M. Dunn, *The emergence of monasticism: From the desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000; *Asceticism*, eds. V.L. Wimbush-R. Valantasis, Oxford 2002; G.M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid 1998.

<sup>128</sup> Un ejemplo extremo del rechazo de determinados ascetas por los juegos romanos lo tenemos en los *parabalani*, clérigos de rango inferior que documentamos por vez primera en Alejandría durante la primera mitad del siglo V. Su fanatismo y radicalismo motivó la promulgación de dos leyes del *Codex Theodosianus* (cf. *Cod. Theod.* 16,2,42-43 [ed. Mommsen, pp. 850-851]) que trataron de reglamentar sus actividades. Entre otras cosas, se les prohibió el acceso a los edificios de espectáculos, lo que parece indicar que con frecuencia provocaron disturbios en ellos. Véase: E. Gibbon, *The decline and fall of the Roman Empire*, Chicago 1952, vol. II, pp. 138; 641, n. 24 (1ª edición 1788); F. Martroye, *Les parabalani*, en *BSAF* 13(1923), pp. 275-

o los baños públicos,<sup>129</sup> se desentendieron de sus instituciones y gobierno e incluso pretendieron romper por completo con el pensamiento y la literatura clásica. Los intelectuales paganos vieron sin duda en esta actitud antisocial un peligro para todo lo que representaba el *mos maiorum* y la herencia clásica. Diversos autores, como Libanio, Eunapio, Rutilio Namaciano o Zósimo, les dirigieron críticas feroces, pero éstas, pese a ubicarse en parte en un marco de luchas religiosas, tenían en el fondo connotaciones más amplias: los escritores mencionados tildaron a los monjes de misántropos, hipócritas, sacrílegos, delincuentes o incluso de cerdos, entre otros improperios.<sup>130</sup>

---

285; H. Grégoire, *Sur le personnel hospitalier des églises: «parabolans» et «privataires»*, en *Byzantion* 13(1938), pp. 283-285; H. Leclercq, *Parabalani*, en *DACL* XIII/2, cc. 1574-1578; A. Philipsborn, *La compagnie d'ambulanciers «parabalani» d'Alexandria*, en *Byzantion* 20(1950), pp. 185-190; W. Schubart, *Parabalani*, en *JEA* 40(1954), pp. 97-101; L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli 1991, pp. 142-143; E. Magnou-Nortier, *Le Code théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Âge*, Paris 2002, pp. 168-173; *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), volume I: Code Théodosien livre XVI*, ed. R. Delmaire, [SC 497], Paris 2005, pp. 205-209.

<sup>129</sup> Las principales críticas hacia las costumbres higiénicas de la tradición clásica provienen de los eremitas de Oriente. Las termas eran vistas como un símbolo del lujo reinante en las ciudades y del que había que escapar. En Occidente, el principal defensor de este rigorismo extremo fue Jerónimo, quien llegó a decir: *qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lauare*: Hier., *ep.* 14,10 (*Sancti Eusebii Hieronymi, Epistulae*, ed. I. Hilberg, [CSEL 54], Wien-Leipzig 1910, p. 60). El único baño permitido era el que tenía una finalidad medicinal, mientras que el resto estaba originado por el placer y la lujuria, y en consecuencia constituía un pecado. Algunos ascetas se imponían una severidad aún más extrema, como Sylvania, quien afirmaba que jamás se había lavado más que las extremidades de las manos, y que ni siquiera enferma y obligada por los médicos había accedido a tomar un baño: cf. Pall., *h. Laus.* 55,2 (*Palladio, La storia lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1974, p. 250). Véase J.A. Jiménez, *En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño*, en *Polis* 18(2006), pp. 151-161.

<sup>130</sup> Cf. Lib., *or.* 30,8 (*Libanii, Opera...*, vol. III, p. 91); Eunapius, *fr.* 48,2 (*The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, ed. R.C. Blockley, Liverpool 1983, vol. II, p. 76); Id., *vit. soph.* 6,11,6-9 (*Eunapii, Vitae Sophistarum*, ed. I.G. Giangrande, Roma 1956, pp. 39-40); *Anthologia Palatina* 11,384 (*Anthologiae Graecae, Anthologiae Palatinae*, ed. R. Aubreton, vol. X, p. 209);

Rutilius Nam., *De reditu suo* 1,439-452; 517-526 (*Rutilius Namatianus, Sur son retour*, ed. E. Wolff, Paris 2007, pp. 22-23; 25-26); Zos., *hist.* 5,23,4 (*Zosime, histoire Nouvelle*, ed. Paschoud, Paris 1986, vol. III/1, p. 35). Entre las principales acusaciones lanzadas por estos autores podemos destacar las siguientes: para Libanio, los monjes, a los que calificaba lacónicamente como hombres que vestían de negro, eran glotones y bebedores que ocultaban sus excesos con una palidez que se habían procurado de modo artificial. Eunapio, mucho más duro, afirmaba que los monjes eran hombres en su apariencia externa, pero llevaban una vida de cerdos y cometían abierta e impunemente innumerables crímenes, lo que generaba que cualquier individuo que vistiera una túnica negra tuviera el poder de un tirano; continuaba Eunapio diciendo que los monjes consideraban un gesto de piedad mostrar desprecio por las cosas divinas –de la religión pagana, evidentemente–, y que recogían los huesos y cráneos de criminales –los mártires–, individuos condenados por los tribunales al máximo castigo, y hacían de ellos dioses, mientras frecuentaban sus sepulcros. El gramático Paladas de Alejandría, por su parte, ironizaba acerca de la etimología de su nombre (*μοναχός*, *solitario*), y se preguntaba por qué se llamaban monjes cuando eran tan numerosos e iban siempre en multitud. Rutilio Namaciano veía a los monjes como a misántropos que huían de la luz y que se hacían voluntariamente desgraciados, gentes que vivían en la superstición, que se alimentaban de su inmundicia y que se torturaban a sí mismos; para Rutilio el cristianismo era una secta peor que los venenos de Circe –éstos transformaban los cuerpos de los hombres en cerdos, mientras que el cristianismo hacía lo propio con sus almas–. Finalmente, Zósimo recriminaba a los monjes que fueran personas contrarias al matrimonio, por lo que no procreaban descendencia legítima, ni sirvieran para la guerra ni para nada útil para el Estado; además, lamentaba que, pese a no engendrar hijos, hubieran llegado a ser tan numerosos y que, con la excusa de compartirlo todo con los pobres, hubieran empujado a casi todo el mundo a la pobreza. Acerca de la crítica de los paganos a la conversión de ciertos individuos de la élite que abrazaron una vida ascética, véase: S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 56-68; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 116-117. Sobre la crítica intelectual pagana a los monjes, véase: P. de Labriolle, *Rutilius Claudius Namatianus et les moines*, en *REL* 6(1928), pp. 30-41; Id., *La réaction païenne: étude sur la polemique antichrétienne du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934, pp. 470-482; L. Gougaud, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, en *Revue Mabillon* 24(1934), pp. 145-163; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, pp. 235-240; Y.-M. Duval, *Bellérophon et les ascètes chrétiens. Melancholia ou otium?*, en *Caesarodunum* 2(1968), pp. 183-190; G.J.M. Bartelink, *Eunape et le vocabulaire chrétien*, en *VigChr* 23(1969), pp. 293-303; J. Fontaine, *L'aristocratie*

Paulino representa esta ruptura con la tradición clásica en todos sus sentidos.<sup>131</sup> En un poema de carácter epistolar dirigido a Ausonio (datado en verano del 392),<sup>132</sup> Paulino anuncia su deseo de romper con la tradición literaria clásica de raíces paganas, en la cual todo

---

*occidentale devant le monachisme au IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, en *RSLR* 15(1979), pp. 28-53; pp. 31-38; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1997, pp. 72-74; G.M. Colombás, *El monacato...*, pp. 221; 343-344.

<sup>131</sup> En ocasiones resultaba muy difícil mantenerse fiel a este ideal. La epístola 23 de Paulino, dirigida a Severo (escrita en la primavera del 400; véase P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 29-34; 137; 141), es un elogio de Víctor, un joven asceta discípulo de Severo en *Primuliacum*, el cual, como portador de sus cartas, residió temporalmente en Nola. En esta misiva Paulino narra cómo la visita de Víctor supuso una especie de soplo de aire fresco para la comunidad de Nola. Víctor lavó a los monjes y ungió sus miembros con aceites (*ep.* 23,4-5 [CSEL 29, pp. 160-162]), acción que Paulino justifica en este caso calificándola de higiene medicinal (*ep.* 23,5 [CSEL 29, pp. 161-162]), y también les cortó los cabellos (*ep.* 23,10 [CSEL 29, pp. 167-168]). Algo similar sucedió con las comidas, que mejoraron sustancialmente al ser cocinadas por Víctor (*ep.* 23,6-7 [CSEL 29, pp. 162-165]). Acerca de Víctor, véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 331-336; S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 100-101; 150-151; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 182-187; M.-Y. Perrin, *Ad implendum...*, pp. 1062-1065. Acerca de la ascesis de Paulino, véase S. Prete, *Paolino di Nola...*, pp. 78-90. Por otro lado, también debemos señalar que la pretendida ruptura de Paulino con la literatura clásica no fue total, ya que, al igual que le sucedió a otros escritores eclesiásticos, se quedó sólo en la intención, pues continuó pensando y escribiendo en el marco de la cultura clásica. Véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 163-164; 167-169; G. Boissier, *Les saints français...*, pp. 69-73; Id., *La fin du paganisme...*, vol. II, pp. 83-89; S. Prete, *Paolino di Nola...*, p. 93; J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, Madrid 1968, pp. 216-222; R.P.H. Green, *The poetry of Paulinus of Nola. A study of his Latinity*, [Collection Latomus 120], Bruxelles 1971, pp. 16-18; pp. 41-51; J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 130-131; *Paolino di Nola, Le lettere...*, vol. I, pp. 31-40; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, pp. 79-89; D. Amherdt, *Ausone...*, pp. 16-17; 121. Sobre la recepción de la herencia cultural clásica por parte de la élite cristiana, puede verse R.A. Markus, *Paganism, christianity and the latin classics in the Fourth Century*, en *Latin literature of the Fourth Century*, ed. J.W. Binns, London-Boston 1974, pp. 1-21.

<sup>132</sup> Cf. J. Desmulliez, *Paulin de Nole...*, p. 63. Por su parte, P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 100-106; 137; 141, lo fecha en verano del 393.

era inútil, ficticio y fabuloso.<sup>133</sup> Su frugalidad en la mesa era extrema, y sus ayunos en Pascua causaron serias dificultades, entre otros, al ya mencionado Cardamato.<sup>134</sup> Por otro lado, resulta notorio el rechazo de Paulino por la higiene. En la epístola 22, destinada a Severo (escrita a finales de verano del 399),<sup>135</sup> Paulino critica a Marracino, un monje al que califica de *inspiritualis*,<sup>136</sup> y contraponen a su falsa espiritualidad la sobriedad de los ascetas de Nola, a los que describe como pálidos, cubiertos con pieles de camello y con los cabellos rasurados al cero, aunque de modo desigual. Estos monjes despreciaban la belleza corporal, con lo que se deformaban exteriormente para aparecer repugnantes de rostro, pero honestos de corazón. Todo lo externo en estos hombres –el rostro, el hábito y el olor– provocaba la náusea ajena, pero para ellos ese hedor de muerte se transformaba en olor de vida.<sup>137</sup> Finalmente, y junto a todos estos elementos de la tradición clásica despreciados, también debemos destacar su repudio de los espectáculos públicos por las razones ya vistas.

En nuestra opinión, creemos que todavía puede hallarse otro motivo para el desprecio, e incluso diríamos desinterés, de Paulino por los espectáculos: su educación aristocrática. Aunque los nobles podían llegar a ser unos grandes apasionados de los juegos –en este sentido basta recordar las críticas que les dirigió Amiano Marcelino–,<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> ... *quid abdicatas in meam curam, pater, / redire Musas praecipis? / Negant Camenis nec patent Apollini / dicata Christo pectora* : Paul. Nol., *carm.* 10,19-22 (CSEL 30, p. 25). Véase asimismo Id., *ep.* 38,6 (CSEL 29, pp. 329-330), epístola escrita en el 399 y dirigida a Apro.

<sup>134</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 15,4 (CSEL 29, pp. 113-114). Véase también (a propósito del falso asceta Marracino): *ille ieiunium meum horret, ego illius crapulam ferre non possum* : Id., *ep.* 22,2 (CSEL 29, pp. 155-156).

<sup>135</sup> Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie...*, pp. 27-34; 38; 137; 141.

<sup>136</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 22,1 (CSEL 29, p. 154). Acerca de Marracino, véase: A. Buse, *Saint Paulin...*, pp. 341-342; M.-Y. Perrin, *Ad implendum...*, pp. 1055-1056; D.E. Trout, *Paulinus of Nola...*, p. 130.

<sup>137</sup> Cf. Paul. Nol., *ep.* 22,2 (CSEL 29, p. 155). Véase J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, pp. 73-75.

<sup>138</sup> Cf. Amm., *Res gestae* 14,6,14; 18-20 (*Ammien Marcellin, Histoire*, ed. É. Galletier-J. Fontaine, Paris 1968, *vol.* I, pp. 76; 77-78); Id., *Res gestae* 28,4,11 (*Ammien Marcellin, Histoire*, ed. M.-A. Marié, Paris 1984, *vol.* V, pp. 173-174).

oficialmente no debían mostrarse demasiado partidarios de ellos, pues los consideraban diversiones que sólo convenían a la plebe inculta. La crítica intelectual a los espectáculos tiene hondas raíces, y ya la observamos en autores como Cicerón, Séneca, Plinio el Joven o Marco Aurelio.<sup>139</sup> En el Bajo Imperio, ni siquiera Símaco, que tanto interés demostró por la organización de los juegos, no manifestó en sus cartas ni un ápice de pasión por ellos. Algo similar podría decirse del emperador Juliano<sup>140</sup> e incluso de Ausonio,<sup>141</sup> el preceptor de Paulino.

En consecuencia, creemos que este desinterés de Paulino por los espectáculos tiene sus orígenes en su educación aristocrática, desinterés que se convirtió en desprecio tras su conversión al cristianismo y adoptar más tarde una forma de vida ascética que rechazaba en principio todo cuanto tuviera que ver con la herencia de la tradición clásica.

JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ  
 GRAT (Grup de Recerques en Antiguitat Tardana)  
 Facultat de Geografia i Història (UB)  
 C/ Montalegre, 6-8  
 08001 Barcelona,  
 ESPAÑA  
 jjimenez@ub.edu

---

Véase H.P. Kohns, *Die Zeitkritik in den Romexkursen des Ammianus Marcellinus. Zu Amm. Marc. 14, 6, 3-26; 28, 4, 6-35*, en *Chiron* 5(1975), pp. 485-491.

<sup>139</sup> Cf. Cic., *ep.* 127 (=Fam. 7, 1) (*Cicerón, Correspondance*, ed. L.-A. Constans, Paris 1960, vol. III, pp. 27-31); Sen., *ep.* 7,2 (*Sénèque, Lettres a Lucilius*, eds. F. Préchac-H. Noblot, Paris 1969, vol. I, p. 19); Id., 80,2-3 (*Sénèque, Lettres a Lucilius*, eds. F. Préchac-H. Noblot, Paris 1965, vol. III, pp. 87-88); Plin. Min., *ep.* 9,6 (*Pline le Jeune, Lettres*, ed. A.-M. Guillemin, Paris 1959, vol. III, pp. 95-96); Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* 6,46 (*Marc-Aurèle, Pensées*, eds. A.I. Trannoy-A. Puech, Paris 1953, p. 65). Véase J.-P. Thuillier, *Le sport dans la Rome antique*, Paris 1996, pp. 165-167.

<sup>140</sup> Cf. Iul., *or.* 12,5,340a (*L'Empereur Julien, Oeuvres Complètes*, ed. Ch. Lacombrade, Paris 1964, vol. II/2, p. 160); Id., *ep.* 89b,304b (*L'Empereur Julien, Oeuvres Complètes*, ed. J. Bidez, Paris 1960, vol. I/2, p. 172). Véase J.A. Jiménez, *El emperador Juliano y su relación con los juegos romanos*, en *Polis* 15(2003), pp. 105-127.

<sup>141</sup> Cf. Auson., *Ephemeris* 8,4-7 (*Decimi Magni Ausonii...*, p. 14).

## ABSTRACT

In this paper we study the presence of elements related to Roman games in the work of the bishop Paulinus of Nola (355-431 AD). References to shows in his work are not as abundant as they occurs among his contemporaries. Nevertheless, many of these references possess a great importance for us. Certainly, they are similar to other allusions made by his contemporaries; however they express the opinion of one of the most famous and prestigious bishops of the Late Antiquity about these popular exhibitions. In his writings we can see his criticism of the waste of wealth in the organization of the Roman games, and also the use of a metaphorical language with ludical reminiscences whose origins go back to Paul of Tarsus.