

La cristianización de las calendas de enero en la Hispania tardoantigua*

1. Introducción

Las calendas de enero constituían una jornada festiva fundamental dentro del antiguo calendario romano¹. Se trataba de una fiesta situada bajo la tutela de Jano *bifrons*, el dios de los dos rostros que cerraba y abría el año². En consecuencia, el rasgo principal que la caracterizaba era el espíritu de renovación y de regeneración, que buscaba propiciar para los tiempos venideros todos aquellos elementos que aportaban prosperidad a la vida del ser humano. En el terreno público, esto se reflejaba en la toma de posesión de cónsules y pretores, magistrados que iniciaban sus cargos en ese día y que inauguraban el año en medio de grandes fiestas³. En el ámbito privado, las celebraciones también eran muy importantes y estaban cargadas todavía más de un gran valor simbólico y augural. Muchos de los actos llevados a cabo durante ese día hundían sus raíces en la actividad mágica y tenían un sentido propiciatorio que, según se creía, repercutía en lo que sucedería el resto del año, trayendo, por ejemplo, bonanza o escasez a la gente según ésta actuase en el primer día del año⁴. De este modo, las fiestas se extendían a lo largo de tres días, durante los cuales, a través de actos oficiales y privados, se celebraba tanto el cierre de un tiempo vivido como el inicio de otro por vivir⁵. Y así, en estas fechas documentamos actividades tales como: cenas opulentas, decoración de las casas con laurel,

* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2013-42584-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2014SGR-362, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

¹ Acerca de las calendas de enero, todavía hoy resulta fundamental el estudio de M. MESLIN, *La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles, 1970. Véase también O. GIORDANO, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, traducido del italiano por P. GARCÍA MOUTÓN / V. GARCÍA YEBRA, Madrid, ²1995, p. 69-80.

² HERODIANO, *Ab exc. diu. Marc.* I, 16, 1-2, ed. Stavenhagen, p. 32.

³ HERODIANO, *Ab exc. diu. Marc.* I, 16, 3, ed. Stavenhagen, p. 32-33.

⁴ OVIDIO, *Fast.* I, 71-72 y 175-182, ed. Schilling, I, p. 3-4 y 7-8.

⁵ MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 48 y 52; R. MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven / London, 1997, p. 36-37.

pronunciamiento de buenos deseos para un futuro (*uota*), intercambio de regalos (*strenae*), bailes y mascaradas, etcétera.

Estas costumbres se hallaban tan arraigadas entre la población que incluso los cristianos no fueron ajenos a ellas, ya que se encontraban bien integrados en la sociedad de su tiempo y no habían renunciado a las costumbres de sus ancestros⁶. Como no podía ser de otra manera, tal actitud provocó el malestar de las autoridades eclesiásticas, de manera que muchos religiosos tomaron la pluma para arremeter contra las diversas celebraciones llevadas a cabo durante las calendas de enero y para pedir a sus feligreses que no tomaran parte en ellas⁷. De nuevo, la forma más eficaz de combatir una jornada de fiesta pagana consistió en adaptarla al calendario cristiano, convirtiéndola en todo lo contrario de lo que había significado antes: si tradicionalmente las calendas de enero habían sido un día de júbilo y de relajación, con el cristianismo pasarían a ser una jornada de ayuno y de contención.

En este trabajo estudiaremos la cristianización de las calendas de enero en la Hispania tardoantigua a través del testimonio de tres autores imprescindibles para el análisis de esta cuestión, y que suponen tres momentos clave —con temáticas diferentes, pero centradas en el mismo eje: la lucha contra las fiestas de Año Nuevo— en el largo y complejo proceso de cristianización de esta fecha. Se trata de Paciano de Barcelona (siglo IV) y su crítica al *ceruulum*

⁶ En este punto podemos recordar las palabras de Máximo, obispo de Turín a inicios del siglo V; MÁXIMO TUR., *Serm.* 98, 1, CCSL, 23, p. 390: *nam sunt plerique qui trahentes consuetudinem de ueteri superstitione uanitatis kalendarum diem pro summa festiuitate procurent et sic laetitiam habere uelint, ut sit magis illis tristitia. Nam ita lasciuiunt ita uino et epulis sauciantur, ut qui toto anno castus et temperans fuerit illa die sit temulentus atque pollutus; et quod nisi ita fecerit, putet perdidisse se ferias, quia non intellegit per tales se ferias perdidisse salutem.* Estamos de acuerdo con Pablo C. Díaz y Juana M. Torres en que muchas de las consideradas secularmente como “pervivencias paganas” en época tardía no deberían ser interpretadas en realidad como tales, ya que habían perdido su componente religioso para mantener exclusivamente el cultural; véase P. C. DÍAZ / J. M. TORRES, *Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)*, in J. SANTOS / R. TEJA (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2000, p. 235-261, part. p. 236. Éste podría ser el caso de las calendas de enero, ya que, como tendremos ocasión de ver, los cristianos que las celebraban no tenían conciencia de que estaban persistiendo en un antiguo ritual pagano, sino que únicamente creían entregarse a las diversiones propias de la época, unas fiestas que habían heredado de sus antepasados. Sin embargo, éste no era el punto de vista de los eclesiásticos, quienes en ningún momento obviaron el antiguo componente pagano de estas festividades, unas celebraciones que, aunque ya no se realizaran abiertamente en honor de Jano, a sus ojos no tenían nada que ver con el verdadero espíritu cristiano. Véase K. DOWDEN, *European Paganism. The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London / New York, 2000, p. 163.

⁷ Dichas críticas eclesiásticas se produjeron indiferentemente en todas partes del Imperio. Algunos ejemplos de las prohibiciones eclesiásticas relacionadas con las fiestas invernales pueden leerse en E. K. CHAMBERS, *The Mediaeval Stage*, II, Oxford, 1903, p. 290-306.

facere, Martín de Braga (siglo VI) y su deslegitimación del 1 de enero como fecha de comienzo del año y, finalmente, Isidoro de Sevilla (siglo VII) y su intento de convertir el 1 de enero en una jornada de ayuno.

2. *Paciano de Barcelona*

Paciano, obispo de Barcelona durante buena parte de la segunda mitad del siglo IV⁸, escribió probablemente a inicios de su episcopado⁹ un opúsculo, hoy perdido, destinado a censurar algunos de los excesos cometidos por sus feligreses durante las celebraciones de las calendas de enero. Jerónimo recuerda esta obra en la noticia biográfica que dedica a Paciano dentro de su *De uiris illustribus*¹⁰. Le da el título de *Ceruus*, aunque en numerosas ediciones de la colección biográfica jeronimiana dicho título aparece escrito en caracteres griegos como κερβος ο λερβος. Tal disparidad en el nombre de la obra generó ya en Época Moderna un profundo debate acerca de cuál podía ser la naturaleza de este escrito perdido de Paciano. Las hipótesis formuladas al respecto variaban desde aquellas que la consideraban como un opúsculo dirigido contra algún hereje hasta las que juzgaban que consistiría en un tratado que englobaría una gran variedad de materias¹¹.

El propio Paciano zanja esta cuestión al mencionar este escrito al inicio de su *De paenitentibus*. Lo denomina *Ceruulus* y afirma que lo escribió para

⁸ Acerca de Paciano de Barcelona, puede verse: U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona, escritor, teólogo y exegeta*, in *Salmanticensis* 9, 1962, p. 53-85; A. ANGLADA, *Las obras de Paciano publicadas por V. Noguera y edición crítica del Liber de Paenitentibus*, Valencia, 1982; FR. J. TOVAR, *El género literario de las obras no epistolares de Paciano de Barcelona*, in *Fortunatae* 6, 1994, p. 315-328; C. GRANADO, *Pacien de Barcelone. Écrits*, Paris, 1995; D. BERTRAND et alii (eds.), *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle (Actes des colloques de Barcelone et de Lyon, mars et octobre 1996)*, Paris, 2004.

⁹ Resulta imposible establecer con absoluta precisión la fecha de la producción literaria de Paciano de Barcelona, y especialmente del *Ceruulus*, la obra que nos ocupa en estas líneas. Tan sólo se puede afirmar con seguridad que la escribió antes que el *De paenitentibus*, en el que, al inicio, nuestro autor alude al *Ceruulus*. Ursicino Domínguez del Val considera muy probable que ésta fuese la primera obra escrita por Paciano, siendo ya obispo de Barcelona, con lo que cabría situar su redacción a mediados del siglo IV. Al respecto, véase: DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona* [n. 8], p. 62 y 71.

¹⁰ JERÓNIMO, *De uir. illustr.* 106, ed. Richardson, p. 49: *Pacianus, in Pyrenaei iugis Barcelonae episcopus, castigatae eloquentiae, et tam uita quam sermone clarus, scripsit uaria opuscula, de quibus est Ceruus, et contra Nouatianos, et sub Theodosio principe iam ultima senectute mortuus est.*

¹¹ Acerca del título de esta obra perdida de Paciano y la discusión historiográfica originada en torno suyo, véase: L.-S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, VIII, Paris, 1723, p. 539-540; V. NOGUERA, *Paciani episcopi Barcionensis opera quae extant*, Valencia, 1780, p. XXXIX-XLI; DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona* [n. 8], p. 61; ANGLADA, *Las obras de Paciano* [n. 8], p. 18-19; GRANADO, *Pacien* [n. 8], p. 42-44.

reprender la costumbre del *ceruulum facere*¹². Estamos de acuerdo con Ursicino Domínguez del Val en que la forma más correcta del título de este tratado sería la de *Ceruulus*, ya que, además de ser la proporcionada por su propio autor, el uso de este diminutivo “es muy propio del lenguaje vulgar de la época y es muy natural que el santo hablando al vulgo, se sirviese de la palabra que ellos mismos utilizaban”¹³. En efecto, el uso de esta expresión con el significado de “representar el papel de ciervo” lo hallamos también en otros autores, como Cesáreo de Arlés, quien nos dice que en las calendas de enero había algunos hombres *ceruulum facientes*¹⁴.

Como ya hemos avanzado, por desgracia el *Ceruulus* de Paciano no ha llegado hasta nuestros días¹⁵. No obstante, podemos hacernos una idea del contenido de esta obra a través de las palabras del obispo de Barcelona en su *De paenitentibus*. En este último escrito, Paciano expresa su temor a fracasar en sus amonestaciones como anteriormente lo hizo en el pasado, cuando al escribir el *Ceruulus* no sólo no consiguió que la gente dejase de disfrazarse de ciervo, sino que empezó a hacerlo todavía con más ahínco. Paciano se lamenta de su actuación y prácticamente se considera el autor de una gran maldad, dado que muchos no sabían qué era “hacer el ciervo” hasta que el propio predicador se lo mostró con sus críticas¹⁶. Nada dice respecto a que esta fiesta de carácter

¹² PACIANO, *De paen.* 1, 3, CCSL, 69B, p. 10.

¹³ DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona* [n. 8], p. 61.

¹⁴ CESÁREO, *Serm.* 192, 2, CCSL, 104, p. 780.

¹⁵ En 1864, Pius Bonifatius Gams creyó poder identificar este escrito perdido de Paciano con un sermón pseudoaugustiniano editado por los maurinos y publicado en la *Patrologia Latina* entre las homilías atribuidas erróneamente a Agustín de Hipona (*Serm.* 129, PL, 39, col. 2001-2003); véase P. B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2, 1, Regensburg, 1864, p. 321, n. 2. Sin embargo, en 1962 Ursicino Domínguez del Val rechazó, con simples y acertadas razones, esta identificación: “Paciano lamenta en su obra que lejos de haber desterrado el abuso parece que su escrito sirvió de incentivo para comentarlos (*sic*) con más ahínco; en el sermón pseudoaugustiniano, en cambio, se afirma que tan fea costumbre había desaparecido”; véase DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona* [n. 8], p. 62, n. 35. La autoría de este sermón ha sido restituida a Cesáreo de Arlés, y como tal aparece en la edición crítica llevada a cabo por Germain Morin y publicada en CCSL, 104, p. 779-782.

¹⁶ PACIANO, *De paen.* 1, 2-3, CCSL, 69B, p. 9-10: *unum illud uereor dilectissimi, ne sollicitae contrarietatis aduersis, inculcando quae fiunt, admoneam magis peccata quam reprimam, meliusque fuerit, Attici Solonis exemplo, tacere de magnis sceleribus quam cauere, eousque progressis nostratium moribus, ut admonitos se existiment cum uetantur. Hoc enim puto proxime Ceruulus ille profecit, ut eo diligentius fieret, quo inpressius notabantur; et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti non compressisse uideatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quod ego facinoris admisi! Puto nescierant ceruulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.* Véase: ST. MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., 1938, p. 46-47; MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 81-82; V. MARTÍNEZ, *El paganismo en la España visigoda*, in *Burgense* 13, 2, 1972, p. 489-508, part. p. 496-497; J. N. HILLGARTH, *Popular Religion in Visigothic Spain*, in E. JAMES (ed.), *Visigothic*

carnavalesco se celebrase durante las calendas de enero, pero contamos con el testimonio de otros autores extrapeninsulares que nos ayudan a conocer mejor la naturaleza de dicha celebración.

Contemporáneo de Paciano, el obispo Ambrosio de Milán aludía en uno de sus sermones a la costumbre popular de divertirse haciendo el ciervo al inicio del año¹⁷. No obstante, y como vemos por otros autores, el de ciervo no era el único disfraz de animal adoptado por la gente en esta fecha. En efecto, Pedro Crisólogo, obispo de Rávena fallecido en el 450, recuerda cómo durante las calendas de enero incluso los cristianos asumían la apariencia de diferentes tipos de ganado¹⁸. Y asimismo, una homilía atribuida erróneamente a Máximo, obispo de Turín entre el 451 y el 465¹⁹, volvía a insistir en que en este día los hombres se vestían de animales domésticos y salvajes²⁰.

Sin duda alguna, la información más rica relativa al *ceruulum facere* la hallamos en los sermones del obispo Cesáreo de Arlés, ya en la primera mitad del siglo VI. En uno de éstos, Cesáreo se escandaliza de que muchos hombres, algunos incluso cristianos bautizados, se disfrazen el 1 de enero como ciervos y otros animales salvajes y domésticos. Nos indica, además, que esta gente se cubría con las pieles y las cabezas de los animales a fin de dar mayor verosimilitud al disfraz, y que no solamente asumían su apariencia sino también su comportamiento, hasta el punto de que no parecían seres humanos²¹. El problema debía repetirse año tras año y la costumbre de disfrazarse de ciervo y de otros animales estaría tan extendida entre los habitantes de la diócesis de Arlés y sería tan grave a los ojos del obispo que Cesáreo, en otros dos sermones, pidió a sus feligreses que no participasen en este pecado y que incluso tomaran parte activa en su erradicación, corrigiendo severamente a los culpables para que se arrepintieran de haber cometido ese sacrilegio²². La biografía de Hilaro, obispo del Gévaudan contemporáneo de Cesáreo, nos confirma lo extendida que se

Spain. New Approaches, Oxford, 1980, p. 3-60, part. p. 12; DÍAZ / TORRES, *Pervivencias paganas* [n. 6], p. 240; J. M. BLÁZQUEZ, *Relaciones entre Hispania y Galia en la Tarda Antigüedad. Siglos IV y V*, in LL. PONS (ed.), *Hispania et Gallia: Dos provincias del Occidente Romano*, Barcelona, 2010, p. 177-191, part. p. 186-187.

¹⁷ AMBROSIO, *De interp. Iob et Dau.* IV, 1, 5, *CSEL*, 32/2, p. 271.

¹⁸ PEDRO CRIS., *Serm.* 155, 6, *CCSL*, 24B, p. 965.

¹⁹ Diferente del otro Máximo, obispo de Turín fallecido entre el 408 y el 423.

²⁰ PS-MÁXIMO TUR., *Hom.* 16, *PL*, 57, col. 257.

²¹ CESÁREO, *Serm.* 192, 2, *CCSL*, 104, p. 780.

²² CESÁREO, *Serm.* 13, 5, *CCSL*, 103, p. 67; 193, 2, *CCSL*, 104, p. 784. Véase E. VACANDARD, *L'idolâtrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècle*, in *Revue des questions historiques* 65, 1899, p. 424-454, part. p. 446. Acerca de la expresión *agniculum* o *anniculum facere*, que leemos en Cesáreo de Arlés y otros autores, véase: J. DENK, *Agniculum facere*, in *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* 14, 1906, p. 430-431; G. ROHLFS, *Die anniculae bei Caesarius von Arles*, in *Studia Neophilologica* 21, 1948-1949, p. 42-46; R. ARBESMANN, *The 'cervuli' and 'anniculae' in Caesarius of Arles*, in *Traditio* 35, 1979, p. 89-119, part. p. 106-111.

encontraba esta costumbre en el sur galo durante la primera mitad del siglo VI. Cuando Hilario, antes de su consagración episcopal, vivía con otros monjes en un eremitorio cerca del *uicus Mimatensis* (actual Mende, en el SE de Francia), tuvo ocasión de amonestar a los habitantes de la región, quienes se disfrazaban de ciervo y de otras fieras en las calendas de enero. La enérgica intervención de Hilario los obligó a abandonar esta práctica supersticiosa²³.

De regreso a la Península Ibérica, comprobamos que la costumbre de “hacer el ciervo” continuaba todavía bien viva durante el primer tercio del siglo VII, ya que Isidoro de Sevilla nos habla de ella en una de sus obras, en concreto en un pasaje claramente influenciado por el sermón 192 de Cesáreo de Arlés, donde el obispo hispalense lamenta que hombres despreciables, e incluso algunos fieles, asuman la forma de fieras el día 1 de enero²⁴.

En el norte del Reino Franco, Eligio, obispo de Noyon entre el 641 y el 660, exhortaba²⁵ a sus feligreses a no representar el papel de becerra o de ciervo el día de las calendas de enero²⁶. Algunos años después, asimismo en el Reino Franco, el abad benedictino Pirminio (fallecido en el 753) expresaba un ruego semejante en su *Scarapsus*, una especie de manual para los misioneros quienes lo utilizarían en sus prédicas²⁷. Un sermón anónimo, también del siglo VIII, escrito probablemente por un clérigo franco, volvía a insistir en que tales prácticas distaban mucho de ser propias de un cristiano; quienes las ejercían debían ser considerados más bien paganos²⁸.

²³ Vit. Hilar. episc. Gau. seu Mim. 2, AASS Oct., 11, p. 638.

²⁴ ISIDORO, *De eccl. off.* I, 41, 2, CCSL, 113, p. 47.

²⁵ Esta exhortación forma parte de un sermón transmitido por Audoen en un capítulo de la biografía que dedicó a Eligio. Todo indica que se trataría de un compendio de diversos sermones genuinos del obispo de Noyon. Al respecto, véase ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 101, n. 56.

²⁶ AUDENO, *Vit. Elig. episc. Nouiom.* II, 16, MGH srm, 4, p. 705: *nullus in Kalendas Ianuarii nefanda et ridiculosa, uetulas aut ceruulos uel iotticos faciat*. Respecto al significado de la palabra *uetula*, que aparece aquí al igual que en otros textos tardíos relativos a este tema con el significado de “becerra” (debido a una corrupción en la transmisión textual de los vocablos clásicos *uitulus* y *uitula*, que dan origen a las variantes *uecolo*, *uetola*, *uetula*, *uecola* o *uicola*, entre otras), véase el acertado análisis de ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 93-95, 104, 106 y 110-111. En contra, MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 82, quien no cree que hubiera máscaras de becerras; en su opinión se trataría de una confusión entre los términos *uitula* (“ternera”) y *uetula* (“anciana”). De este modo, según este autor, dichas máscaras representarían a mujeres viejas, un símbolo del año que finaliza frente al que está a punto de comenzar.

²⁷ PIRMINIO, *Scarap.* 22, MGH qgm 25, p. 78. Véase ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 102.

²⁸ *Hom. de sacril.* 17, ed. Caspari, p. 10-11; 24, *ibid.*, p. 14. Los sermones de Cesáreo de Arlés, aquí concretamente el número 192, ejercieron una gran influencia en escritores posteriores, como en el caso del anónimo autor de la *Homilia de sacrilegiis*, sobre todo en el segundo de los pasajes mencionados. Véase: C. P. CASPARI, *Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis*, Christiania, 1886, p. 12, n. 6; ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 102.

El problema que tal tipo de conducta suponía para los eclesiásticos, lejos de solucionarse, debió probablemente de agravarse, pese a las prédicas de los religiosos²⁹. Esto motivó que el tema se acabara trasladando a los concilios eclesiásticos, donde las autoridades volvieron a prohibir dicha práctica formalmente. La primera ocasión en que se llevó a cabo dicha interdicción fue en el sínodo de Auxerre, celebrado en una fecha que no podemos precisar (pero que cabría situar entre el 561 y el 605)³⁰, cuyo primer canon desautorizaba de forma explícita la costumbre pagana de disfrazarse de becerro o de ciervo en las calendas de enero, así como el realizar regalos —calificados de “diabólicos”— en ese mismo día; en esa jornada no se debían realizar más presentes que en el resto de días del año³¹.

La persistencia de esta costumbre la llevó a ser recogida en diversos libros penitenciales, verdaderos manuales para confesores que contenían listas detalladas de pecados junto con la pena de expiación para cada uno —normalmente ayuno durante un determinado número de días, meses o años—, un sistema de penitencia “tarifada” que vino a sustituir a la penitencia antigua o canónica³². Las referencias a las mascaradas de inicios de año se documentan en diversos penitenciales francos de entre los siglos VIII y IX, mientras que se hallan ausentes

²⁹ El problema llegó a ser tan grave que una epístola canónica destinada a regular la conducta que debían seguir los presbíteros, diáconos y subdiáconos —de autor anónimo y datable probablemente a inicios del siglo VI, en la zona de Verona— amenazaba con cuarenta días de penitencia a aquellos sacerdotes que, después de dos advertencias, administrasen la comunión a los fieles que se disfrazaban de ciervos, presumiblemente durante las calendas de enero; *Epist. canon.* 5, *PL*, 138, col. 444 (cf. *PL*, 56, col. 891). Véase ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 107. Acerca de esta epístola, véase: FR. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, I, Gratz, 1870, p. 394; G. D. W. OMMANNEY, *Early History of the Athanasian Creed*, London, 1880, p. 198-200; P. LANDAU, *Die Epistola canonica als Quelle des spätantiken Kirchenrechts in Italien*, in O. MÜNSTER / Th. L. ZOTZ (eds.), *Scientia veritatis: Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*, Ostfildern, 2004, p. 1-11; R. POKORNY, *Capitula episcoporum*, IV, Hannover, 2005, p. 46, n. 254.

³⁰ El de Auxerre fue un sínodo diocesano convocado por el obispo Aunacario, seguramente para anunciar en su diócesis las disposiciones tomadas en el segundo concilio de Mácon (del 585, en el cual él mismo había participado), así como para añadir otras medidas consideradas necesarias —y entre las cuales probablemente deberíamos contar la atinente al primer canon—. En relación a este sínodo, véase K. J. HEFELE / H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d’après les documents originaux*. Traducido del alemán, corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. LECLERCQ, III, 1, Paris, 1909, p. 214-221.

³¹ *Syn. Dioc. Autissiod.* 1, *CCSL*, 148A, p. 265. Véase: ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 93-95; O. PONTAL, *Survivances païennes, superstitions et sorcellerie au Moyen Âge d’après les décrets des conciles et synodes*, in *AHC* 27-28, 1995-1996, p. 129-136, part. p. 131.

³² Acerca de los libros penitenciales, véase C. VOGEL, *Les “Libri paenitentiales”*, Turnhout, 1978.

en los penitenciales insulares³³. En este caso, la pena impuesta por “hacer el ciervo” consistía en tres años de penitencia³⁴. Para Rudolph Arbesmann, no obstante, esto no significa que dicha costumbre persistiera en el Reino Franco de los siglos VIII y IX. A partir de las variantes textuales documentadas en los penitenciales³⁵, el autor llega a la conclusión de que la tradición de las mascaradas de las calendas de enero en suelo franco es puramente literaria. Según él, no existe ninguna base para asumir que los compiladores de los penitenciales en realidad estuvieran retratando una costumbre contemporánea de Año Nuevo; a fin de proveer a los misioneros de una lista exhaustiva de supersticiones y prácticas paganas, los compiladores habrían recurrido a documentos escritos con anterioridad, copiando indiscriminadamente cualquier material relacionado con dichas prácticas, aunque no entendieran con exactitud cuál era la naturaleza

³³ La fuente de estos penitenciales sería, según Rudolph Arbesmann, el canon 1 del sínodo de Auxerre; véase ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 95-96. En este sentido cabe destacar que, aunque el texto de estos penitenciales concerniente al *cervulum facere* resulta bastante similar, existen dos variantes del mismo: una versión más breve, que menciona el pecado y añade directamente la sanción, y otra algo más larga, donde se especifican algunas aclaraciones. Ambas versiones fueron realizadas a partir del texto, respectivamente, del *Paenitentiale Bobbiense* y del *Paenitentiale Burgundense*, dos de los penitenciales francos más antiguos (ambos c. 700/720). Al respecto, véase ARBESMANN, *The ‘cervuli’* [n. 22], p. 99-100. Para el texto de las dos versiones, remitimos a la nota siguiente.

³⁴ *Paenit. Bobbiense* 30, CCSL, 156, p. 49 y 70: *si quis kalendas ianuarias in ceruolo uel uicola uadit, III annus peniteat*; *Paenit. Burgundense* 34, CCSL, 156, p. 49-53 y 65: *si quis, quod in kalendis ianuariis multi faciunt, quod adhuc de paganis resedit, in ceruolo, quod dicitur, aut in uecola uadit, III annos peniteat, qui et hoc demonum est*. Entre los penitenciales que siguen la redacción breve, cabe destacar el *Paenit. Sangallense simplex* 28, CCSL, 156, p. 52 y 121. Respecto a los que siguen la versión larga, señalaremos los siguientes: *Paenit. Parisiense simplex* 26, CCSL, 156, p. 50-54 y 76; *Paenit. Floriacense* 31, CCSL, 156, p. 51-55 y 100; *Paenit. Hubertense* 35, CCSL, 156, p. 52-56 y 112. Por su parte, contamos con tres *recensiones* del *Paenit. Merseburgense a*, que nos ofrecen textos ligeramente diferentes: *Paenit. Merseburgense a (rec. Me₁)* 32, CCSL, 156, p. 135; *Paenit. Merseburgense a (rec. V₂₃)* 37, CCSL, 156, p. 135; *Paenit. Merseburgense a (rec. W₁₀)* 37, CCSL, 156, p. 135. El penitencial Oxoniense I ofrece un texto ligeramente diferente, y difiere, sobre todo, en lo tocante al período de tiempo de la penitencia, dado que especifica que ésta deberá ser de cuatro años, uno de ellos a base de pan y agua; *Paenit. Oxoniense I* 29, CCSL, 156, p. 51-55 y 91. Mención aparte merece el penitencial del pseudo Teodoro, que había sido atribuido erróneamente a Teodoro de Canterbury, pero que en realidad corresponde a un penitencial franco fechable en el segundo cuarto del siglo IX. Su texto difiere de los anteriormente citados en que ofrece una explicación de lo que significaba “hacer el ciervo”, cosa que evidencia, a nuestro parecer, el alejamiento que muchos clérigos tenían respecto de la cultura popular de sus feligreses; *Paenit. Ps.-Theodori* 21, 19, CCSL, 156B, p. 62: *si quis in Kalendis Ianuarii in ceruolo aut uitula uadit, id est in ferarum habitu se commutat et uestiuntur pellibus pecudum, adsumunt capita bestiarum, qui uero taliter in ferinas species se transformant, III annos peniteat quia hoc demonicum est*.

³⁵ Entre dichas variantes cabe destacar errores incomprensibles que sólo se justifican si el autor del penitencial no tenía idea de lo que estaba copiando.

de aquello que estaban copiando³⁶. No creemos necesario, sin embargo, recurrir a este argumento para explicar los errores de las variantes textuales: en nuestra opinión tan sólo manifiestan el gran alejamiento que en ese momento muchos clérigos sentían respecto a la cultura popular de sus fieles. Y esto era así hasta el punto de que en algunos penitenciales —manuales para uso particular de los confesores, no lo olvidemos— se llegaba a incluir una explicación acerca de en qué consistía esta costumbre, como observamos en el del pseudo Teodoro. Pero esto no es óbice para que estas mascaradas de Año Nuevo siguieran celebrándose entre el pueblo.

Desconocemos por cuánto tiempo se mantuvo esta tradición en Hispania después de que la denunciara Paciano de Barcelona. Como ya hemos visto, Isidoro de Sevilla todavía la mencionaba durante el primer tercio del siglo VII, y aunque alguien podría considerar sus palabras como un ejercicio literario propio de un anticuario —debido a las evidentes influencias del sermón 192 de Cesáreo de Arlés—, difícilmente el Hispalense habría incluido tal denuncia en su obra de no haber existido todavía dicha costumbre en la Península Ibérica, una costumbre que los predicadores conectaban con un lejano, pero no por ello menos peligroso, pasado pagano.

Esto no significa, lógicamente, que los individuos que se disfrazaban de ciervo o de otros animales considerasen que estaban llevando a cabo un ritual supersticioso o idolátrico. Para ellos las mascaradas tan sólo eran diversiones laicas desprovistas de malicia³⁷. Por lo que respecta a su verdadero origen, lo primero que tenemos que tener en cuenta es que tan sólo se documentan en Hispania, Italia y Galia, por lo que están ausentes tanto en África como en la mitad oriental del Imperio Romano³⁸. Se ha especulado, dado que los tres

³⁶ ARBESMANN, *The 'cervuli'* [n. 22], p. 104-105.

³⁷ Esto se observa, por ejemplo, en las objeciones de los fieles, que algunos predicadores reprodujeron en sus sermones. A modo de ejemplo, véase PEDRO CRIS., *Serm.* 155, 5, *CCSL*, 24B, p. 964: *non sunt haec sacrilegiorum studia, uota sunt haec iocorum; et hoc esse nouitatis laetitiam, non uetustatis errorem; esse hoc anni principium, non gentilitatis offensam*. Al respecto, véase ARBESMANN, *The 'cervuli'* [n. 22], p. 111-112.

³⁸ ARBESMANN, *The 'cervuli'* [n. 22], p. 113-115. Una curiosa excepción la constituye una disposición recogida en las *Leges Homeritarum*, la cual forma parte del corpus hagiográfico de Gregencio de Zafar, junto con su *Vita* y la *Sancti Gregentii disputatio cum Herbaso Iudaeo*. Según la tradición, esta compilación legislativa fue elaborada en el siglo VI por Gregencio —un individuo de dudosa verosimilitud histórica—, el cual llegó a convertirse en obispo de Zafar, la principal ciudad del reino de los himyaritas (actual Yemen, en el sur de Arabia); la compilación habría sido llevada a cabo a petición de Abraham, rey cristiano de Himyar. No obstante, desde el siglo XIX muchos autores han puesto en duda esta tradición y han propuesto fechas posteriores para la elaboración de este corpus. Recientemente, Albrecht Berger ha demostrado que el corpus de Gregencio no corresponde a un trabajo del siglo VI, sino que fue compuesto en una fecha no anterior al siglo IX (tal vez el X) en Constantinopla, seguramente por un monje. Una de las disposiciones contenidas en las *Leges Homeritarum* censura a los cristianos que, sin pudor y revestidos de máscaras de piel, se entregaban a diversiones demoníacas en

territorios mencionados tuvieron una fuerte presencia celta, con que la costumbre del *ceruulum facere* sería una supervivencia del culto que antaño se había dado al dios cornudo Cernunnos³⁹. Aunque el culto religioso había sido destruido por el cristianismo, algunas de las costumbres asociadas a él desde tiempo inmemorial pudieron haber resurgido tras el repliegue de las instituciones romanas en muchas zonas de Occidente⁴⁰. En el campo, dichas tradiciones persistieron bajo la forma de viejos rituales de fertilidad practicados por los campesinos⁴¹; en las ciudades, por el contrario, se habrían mantenido como mascaradas propias de una fiesta carnavalesca⁴².

público, compartiendo así la vergüenza de Satán; los culpables de esta falta recibirían doscientos latigazos, se les quemaría el cabello y la barba, se les confiscarían todas sus propiedades y además servirían durante un año en los talleres del rey (*Leg. Homer. 258-266 [lex 34]*, ed. Berger, p. 428-430). Los investigadores que han estudiado esta fuente han detectado en ella diversos elementos que indican una influencia occidental directa; entre dichos elementos tal vez cabría contar la ley que nos ocupa en estas líneas. Respecto al corpus de Gregencio y las *Leges Homeritarum*, véase: R. DARESTE, *Lois des Homerites*, in *Nouvelle revue historique de Droit français et étranger* 29, 1905, p. 157-170; E. PATLAGEAN, *Les Lois de saint Grigentius (BHG 706h-i), couramment appelées Lois des Himyarites. Édition, introduction, commentaire*, Paris, 1965 (tesis no publicada); V. CHRISTIDES, *The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A.D.)*, in *Annales d'Éthiopie* 9, 1972, p. 115-146; A. N. PAPATHANASSIOU, *Οι Νόμοι των Ομηριτών*, Athinai / Komotene, 1994; ID., *Christian Missions in Pre-Islamic South Arabia*, in *Theologia* 65, 1994, p. 133-140; ID., *Homeritarum Leges. An Interpretation*, in *Proche-Orient Chrétien* 46, 1996, p. 27-71; A. BERGER, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Berlin, 2006, p. 82-91; ID., *Christianity in South Arabia in the 6th Century AD. Truth and Legend*, in A. AL-HELABI et alii (eds.), *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, II, Riyadh, 2012, p. 155-162; CH. MESSIS, *La famille et ses enjeux dans l'organisation de la cité idéale chrétienne: le cas des Lois des "Homérites"*, in B. CASEAU (ed.), *Les réseaux familiaux. Antiquité tardive et Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 207-240.

³⁹ Curiosamente, el ciervo posee en muchas culturas un simbolismo ligado al árbol de la vida, debido al parecido de sus cuernos con las ramas arbóreas. También para muchos pueblos ha sido un símbolo de regeneración cíclica, a causa de que su cornamenta cae y brota cada año. De ahí, parte de la importancia que la figura de este animal adquiere en los rituales de Año Nuevo, momento en el que se celebra la renovación del tiempo cíclico. Véase J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1992, p. 128-130.

⁴⁰ El elemento indígena, que jamás había llegado a desaparecer por completo bajo la dominación romana, volvió a recuperar protagonismo tras la retirada del poder romano de muchas de las zonas ocupadas anteriormente por el Imperio. Al respecto, véase P. BROWN, *El mundo de la Antigüedad Tardía*. Traducido del inglés por A. PINERO, Madrid, ³2012, p. 29 y 34.

⁴¹ En este sentido, Michel Meslin insiste en el carácter mágico de estos rituales que transmitían al portador de la piel de ciervo el poder y la energía vital del animal, convertido en un símbolo de riqueza y en un presagio de abundancia y prosperidad para el año que comenzaba. Véase MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 89.

⁴² En este sentido, véase: MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 87-89; ARBESMANN, *The 'cervuli'* [n. 22], p. 116-119; MACMULLEN, *Christianity* [n. 5], p. 37.

3. *Martín de Braga*

Las prácticas consideradas supersticiosas y reminiscencias del paganismo, vinculadas a las calendas de enero, no desaparecieron en Hispania, sino que se mantuvieron bajo diversas formas llenando por ello de preocupación a las autoridades eclesiásticas. En el noroeste peninsular, lugar donde la romanización y la posterior cristianización habían llegado más tarde y, en consecuencia, se habían implantado menos profundamente que en otros territorios hispanos, la cuestión debía parecer especialmente grave⁴³. Sin duda fue esto lo que movió al obispo Polemio de Astorga a solicitar a su culto colega Martín de Braga la redacción de un tratado destinado a combatir las muchas supersticiones en las que aún vivían inmersos los campesinos del Reino Suevo⁴⁴. El resultado de esta petición fue el *De correctione rusticorum*, un opúsculo en forma de sermón, inserto a su vez en una epístola, escrito por Martín de Braga en una fecha difícil de precisar dentro del tercer cuarto del siglo VI⁴⁵. Su finalidad era instruir a los campesinos acerca de los diversos orígenes de las supersticiones, unos orígenes

⁴³ HILLGARTH, *Popular Religion* [n. 16], p. 6-7 y 11-13; M. SOTOMAYOR, *Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze* (XXVIII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1980), II, Spoleto, 1982, p. 639-683; M. I. LORING, *La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano*, in *SHHA* 4-5, 1986-1987, p. 195-204, part. p. 204; J. ORLANDIS, *Historia de España*, 4: *Época visigoda (409-711)*, Madrid, 1987, p. 20; P. C. DÍAZ, *El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación*, in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, p. 531-539; DÍAZ / TORRES, *Pervivencias paganas* [n. 6], p. 236.

⁴⁴ En este sentido, cabe recordar el primer canon del segundo concilio bracarense, celebrado en el 572 y presidido por Martín de Braga, el cual instaba a los obispos a que, durante su visita pastoral a las diversas iglesias de su diócesis, reunieran en un determinado día al pueblo en la iglesia y le instruyeran sobre cómo debía huir del error de la adoración de los ídolos; *Conc. Brac. II* 1, ed. Barlow, p. 119.

⁴⁵ A propósito del *De correctione rusticorum*, podemos destacar los siguientes estudios: MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals* [n. 16], p. 85-107; J. MADOZ, *Una nueva recensión del De correctione rusticorum de Martín de Braga (Ms. Sant cugat, n. 22)*, in *Estudios eclesiásticos* 19, 74, 1945, p. 335-354; L. CHAVES, *Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. Martinho de Dume: De correctione rusticorum*, in *Bracara Augusta* 8, 1957, p. 243-277; M. J. PINHEIRO, *O De correctione rusticorum de S. Martinho de Dume*, in *Bracara Augusta* 34, 2, 1980, p. 483-561; A. FERREIRO, *The Missionary Labors of St Martin of Braga in 6th Century Galicia*, in *StudMon* 22-23, 1981, p. 11-26; ID., *St. Martin of Braga's Policy toward Heretics and Pagan Practices*, in *The American Benedictine Review* 34, 1983, p. 372-395; R. JOVE, *Martín de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales*, Barcelona, 1981; E. COLONNA, *Il Sermo rusticus di Martino di Braga*, in *InvLuc* 13, 14, 1991, p. 121-148; M. NALDINI, *Martino di Braga. Contro le superstizioni, catechesi al popolo. De correctione rusticorum*, Firenze, 1991; X. E. LÓPEZ, *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De correctione rusticorum*, La Coruña, 1996.

en los cuales el diablo siempre se hallaba presente, por lo que, una vez detectada y reconocida su presencia, los agricultores, al menos en teoría, abandonarían con presteza sus prácticas paganas.

Lógicamente, uno de los capítulos de esta obra —el 10, junto con una breve referencia en el 16— estuvo reservado a combatir las tradiciones de Año Nuevo. Precisamente en el largo catálogo de supersticiones contenido en el capítulo 16⁴⁶, Michel Meslin detecta tres prácticas de origen pagano ligadas a las fiestas de las calendas de enero: adornar las mesas, realizar ofrendas de cereal y vino sobre un fuego y decorar las casas con ramas de laurel⁴⁷. Desconocemos hasta qué punto dichas prácticas todavía se hallaban vigentes en el Reino Suevo de la segunda mitad del siglo VI o si, por el contrario, se trataba únicamente de un alarde de erudición del obispo bracarense. En todo caso, éste decidió combatir las celebraciones de Año Nuevo de una manera mucho más radical: convenciendo a sus feligreses de que el inicio del año no se ubicaba en realidad en el día 1 de enero, sino en el equinoccio de primavera, el día 25 de marzo (VIII de las calendas de abril). Para Martín, creer que las calendas de enero correspondían al comienzo del año era cosa de rústicos e ignorantes, ya que se trataba de una falsedad que podía desenmascarse con la lectura de las Sagradas Escrituras. En este sentido, Martín recurrió al primer capítulo del libro del Génesis donde se describe la creación de la luz a partir de la división hecha por Dios entre la luz y las tinieblas⁴⁸. A partir de aquí, Martín desarrolló su argumento: toda división perfecta comporta igualdad —y evidentemente la realizada por Dios no podría ser de otra manera—; por tanto, la división entre luz y oscuridad

⁴⁶ MARTÍN BRAC., *De correct. rust.* 16, ed. Barlow, p. 198: *Vulcanalia et Kalendas obseruare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem obseruare, et fundere in foco super truncum frugum et uinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli?*

⁴⁷ M. MESLIN, *Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle*, in *Homages à Marcel Renard*, II, Bruxelles, 1969, p. 512-524, part. p. 521-522. Con la expresión *ornare mensas*, según Michel Meslin, Martín de Braga estaba aludiendo al rito de la *mensa fortuna*, una creencia romana según la cual jamás había que dejar enteramente vacía una mesa, ya que se trataba de una *res sacra*: una mesa vacía constituía un símbolo nefasto de escasez y hambre. Por esta razón, la *mensa fortuna* adquiría la naturaleza de un rito apotropaico: llenando la mesa, al inicio del año, de todo lo que se deseaba poseer en abundancia, se alejaba mágicamente la escasez y se aseguraba el futuro. Por lo que respecta a las ofrendas de grano y vino sobre el fuego, Meslin lo considera un ritual muy antiguo relacionado con la llama del hogar. Finalmente, según este autor el adornar las casas con laureles derivaba de un antiguo rito de primavera que pasó de las calendas de marzo a las de enero cuando el inicio de año cambió de fecha. Esta última práctica también aparece condenada en los *Cap. Mart.* 73, ed. Barlow, p. 141: *non liceat iniquas obseruationes agere Kalendarum et otis uacare gentilibus neque lauro aut uiriditate arborum cingere domos. Omnis haec obseruatio paganismi est*. Véase también JOVE, *Martín de Braga* [n. 45], p. 66-71.

⁴⁸ Gn 1, 4.

debería contener las mismas horas por uno y otro lado, fenómeno que correspondería al equinoccio de primavera⁴⁹.

Si bien Martín de Braga fue el único entre los autores hispanos en adoptar una postura tan extrema en relación al inicio del año —negar que tuviera lugar el 1 de enero y situarlo en cambio el 25 de marzo—⁵⁰, no fue el primero en exponer dicha idea. Esta hipótesis está entroncada directamente con las controversias pascuales que preocupaban a las diversas iglesias ya desde el siglo II —y recuérdese, en este sentido, que también Martín escribió un tratado sobre la Pascua⁵¹—. Desde inicios del siglo IV resultaba de vital importancia fijar la fecha del equinoccio de primavera, pues, a partir de ella, podía establecerse cada año la fecha de celebración de la Pascua. La importancia que se le concedió a este día llegó a alcanzar tales cotas que algunos autores —como acabamos de ver, entre ellos también Martín de Braga— la fijaron como inicio de la Creación. Un buen ejemplo de esta corriente de pensamiento lo constituye Quinto Julio Hilariano, obispo africano que en el 397 redactó un tratado al respecto, el *De ratione Paschae et mensis*⁵². En un pasaje de esta obra, Hilariano también recurrió a los primeros versículos del Génesis para, mediante un silogismo idéntico al que cerca de dos siglos más tarde empleó Martín de Braga, probar que el primer día de la Creación hubo de tener idéntico número de horas de luz y de oscuridad, un evento que Hilariano ubicaba en el equinoccio de primavera, el 25 de marzo⁵³.

⁴⁹ MARTÍN BRAC., *De correct. rust.* 10, ed. Barlow, p. 189-190: *similiter et ille error ignorantibus et rusticis subrepat, ut Kalendas Ianuarias putent anni esse initium, quod omnino falsissimum est. Nam, sicut scriptura sancta dicit, VIII Kal. Aprilis in ipso aequinoctio initium primi anni est factum. Nam sic legitur: et diuisit deus inter lucem et tenebras. Omnis autem recta diuisio aequalitatem habet, sicut et in VIII Kal. Aprilis tantum spatium horarum dies habet quanta et nox. Et ideo falsum est ut Ianuariae Kalendae initium anni sint.* Este mismo argumento lo retomó también en su tratado sobre la Pascua; MARTÍN BRAC., *De Pascha* 5, ed. Barlow, p. 273. Véase: MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals* [n. 16], p. 95-98; MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 108; MARTÍNEZ, *El paganismo* [n. 16], p. 496; JOVE, *Martín de Braga* [n. 45], p. 62; NALDINI, *Martino di Braga* [n. 45], p. 94-95; DÍAZ / TORRES, *Pervivencias paganas* [n. 6], p. 240.

⁵⁰ Cuando poco tiempo después, Isidoro de Sevilla trató acerca del inicio del año en dos pasajes de su *De natura rerum* se decantó por enero como comienzo del mismo, cerca del solsticio de invierno (según la costumbre romana), aunque también recordó otras tradiciones, como la de los hebreos, que lo situaban en el equinoccio de la primavera, los griegos en el solsticio de verano o los egipcios en el otoño; véase ISIDORO, *De nat. rer.* 4, 4, ed. Fontaine, p. 189; 6, 2, *ibid.*, p. 193.

⁵¹ MARTÍN BRAC., *De Pascha*, ed. Barlow, p. 270-275.

⁵² Según algunos autores, el *De ratione Paschae et mensis* de Julio Hilariano sirvió de fuente principal a Martín de Braga a la hora de elaborar el argumento que desarrolló tanto en el capítulo 10 del *De correctione rusticorum* como en el 5 del *De Pascha*. Al respecto, véase: MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 108-109; JOVE, *Martín de Braga* [n. 44], p. 62; NALDINI, *Martino di Braga* [n. 44], p. 95.

⁵³ HILARIANO, *De rat. Pasch. et mens.* 4-5, *PL*, 13, col. 1108-1109.

Un tiempo después, en un momento difícil de precisar (posiblemente durante el siglo V)⁵⁴, una homilía anónima sobre la Pascua —la cual había sido atribuida erróneamente a Hipólito de Roma— trataba de explicar por qué el mes de la Pascua era el primero del año. Sin embargo, en vez de recurrir al argumento de Hilariano fundamentado sobre el Génesis, el autor prefirió sostener que el mes del equinoccio de la primavera constituía el inicio del año gracias, precisamente, a que era éste el mes en que tenía lugar la Pascua, fiesta que lo enaltecía y que lo convertía en el primero del año y en el comienzo de todos los tiempos⁵⁵.

Un texto muy controvertido acerca de este tema, posterior ya a Martín de Braga, corresponde a las falsas actas del Concilio de Cesarea —sínodo realmente celebrado bajo la presidencia del obispo Teófilo de Cesarea hacia el 198⁵⁶—. En realidad, este breve escrito no corresponde a unas actas conciliares, sino que más bien sería un tratado de cómputo pascual⁵⁷. Parte de su complejidad reside, para empezar, en que contamos con hasta cuatro recensiones diferentes de él⁵⁸. Elaborado posiblemente en algún momento del siglo VII, su lugar de redacción resulta muy difícil de precisar, y las opiniones de los estudiosos que se han ocupado del tema se hallan divididas entre los que consideran que fue escrito en Britania⁵⁹ o en África⁶⁰. En este texto se nos narra cómo el

⁵⁴ P. NANTIN, *Homilies Pascales*, I: *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, Paris, 2003, p. 46-48, sostiene que la fecha de esta homilía no puede ser anterior al siglo IV, proponiendo, aunque con reservas, el siglo V como el momento más aceptable para su creación.

⁵⁵ PS.-HIPÓLITO, *In sancta Pascha* 17, SC, 27, p. 145-149.

⁵⁶ EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 23, 2-3, GCS, 9/1, p. 488. Al respecto, véase K. J. HEFELE / H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Traducido del alemán, corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. LECLERCQ, I, 1, Paris, 1907, p. 141 y 150. Las verdaderas actas de este concilio no se conservan.

⁵⁷ G. OPPERT, *On the Origin of the Aera Dionysiana, or Aera Vulgaris, or Aera Christiana*, in *Archaeologia, or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity* 44, 1873, p. 335-352, part. p. 337-339; BR. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Osterzyklus und seine Quellen*, Leipzig, 1880, p. 303-310; A. WILMART, *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano, 1933, p. 19-27; C. W. JONES, *Beda's Pseudepigrapha: Scientific Writings Falsely Attributed to Bede*, Ithaca (New York), 1939, p. 44-45; J. F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastica. An Introduction and Guide*, Dublin, 1979 [1ª ed. 1929], p. 217; J. GÓMEZ, *Estudios sobre el Computus Cottonianus*, Bellaterra, 1986, p. 646-649.

⁵⁸ C. W. JONES, *The 'Lost' Sirmond Manuscript of Bede's 'Computus'*, in *EHR* 52, 206, 1937, p. 204-219, part. p. 216; A. CORDOLIANI, *Les traités du comput du Haut Moyen Âge (526-1003)*, in *Bulletin du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi* 17, 1943, p. 51-72, part. p. 57; ID., *Les plus anciens manuscrits de comput ecclésiastique de la Bibliothèque de Berne*, in *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 51, 1957, p. 101-112, part. p. 107-109.

⁵⁹ En este sentido cabe destacar a KRUSCH, *Studien* [n. 57], p. 304; KENNEY, *The Sources* [n. 57], p. 217.

⁶⁰ A modo de ejemplo, puede verse WILMART, *Analecta Reginensia* [n. 57], p. 20, n. 1.

papa Víctor, a fin de resolver la controversia pascual, confirió al obispo Teófilo de Cesarea potestad para esclarecer la cuestión de la fecha de la Pascua. Con este fin, Teófilo convocó un concilio y allí preguntó a los obispos presentes acerca de la fecha de la Creación del mundo, lo que posteriormente ayudaría a fijar el día de la Pascua. Los obispos fueron respondiendo a todas las preguntas de Teófilo basándose en la autoridad de las Sagradas Escrituras. Finalmente, se llegó a la conclusión de que el mundo había sido creado un domingo, 25 de marzo⁶¹. El argumento, de nuevo, volvía a ser el mismo: el mundo fue creado en el equinoccio de primavera porque ese día contuvo, según el Génesis, las mismas horas de luz y de oscuridad.

Regresando con Martín de Braga, huelga decir que sus intentos por reformar el calendario no obtuvieron ningún tipo de éxito. Al igual que sucedió con su frustrado intento de modificar los nombres de los días de la semana⁶², también en este caso Martín fracasó de manera bastante contundente. Él deseaba acabar con las prácticas paganas destruyéndolas desde sus mismos cimientos, independientemente de que dichas prácticas fueran de origen romano o prerromano; daba lo mismo, porque para él todo era paganismo y el demonio se ocultaba detrás de todas estas costumbres ajenas al cristianismo. Resulta, de todos modos, difícil de imaginar que sus contemporáneos, cuando celebraban las calendas de enero, tuvieran en mente otra cosa que no fuera una serie de tradiciones transmitidas secularmente y que ya en ese momento se hallaban despojadas de todo tipo de contenido idolátrico; se habían convertido en meros actos supersticiosos o destinados a la diversión separados por completo de las antiguas divinidades romanas o prerromanas. Pero, dado que no tenían nada que ver

⁶¹ *Acta [suppositi] conc. Caesarea 2-3*, ed. Krusch, p. 308-309 (cf. *PL*, 90, col. 607-608 y ed. Wilmart, p. 23-24): *Theophilus episcopus dixit: Quo loco capud mundi esse creditis? In principio temporis an medio temporis aut in fine? Episcopi dixerunt: In aequinoctium, id est VIII kl. apr(il)(is). Theophilus episcopus dixit: Probate quod dicitis. Et illi responderunt: Scriptura dicit, quia fecit Deus lucem, et uocauit deus lucem diem, et fecit Deus tenebras et tenebras uocauit noctem et diuisit inter lucem et tenebras aequas partes. Theophilus episcopus dixit: Ecce de die uel tempore probastis. (...) Nunc ergo inuestigauimus, quomodo in principio factus fuerit mundus, id est die dominico, uerno tempore, in aequinoctium VIII kl. apr(ilis) lunam plenam.*

⁶² Martín de Braga consagró dos capítulos de su *De correctione rusticorum* a criticar e intentar acabar con la costumbre de designar los días de la semana a partir de las denominaciones de dioses paganos, los cuales, según el obispo, serían demonios que habían tomado los nombres de hombres malvados de la Antigüedad, como Júpiter, Marte, Mercurio o Saturno; MARTÍN BRAC., *De correct. rust.* 8-9, ed. Barlow, p. 188-189. Su intento de acabar con esta nomenclatura sólo tuvo éxito en Portugal, pero fracasó en el resto de territorios, como se deduce de las formas que los días de la semana mantienen en castellano, catalán, francés, italiano o rumano. Véase: MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals* [n. 16], p. 92-94; MESLIN, *La fête des Kalendes* [n. 1], p. 128; MARTÍNEZ, *El paganismo* [n. 16], p. 496; PINHEIRO, *O De correctione rusticorum* [n. 45], p. 549-550; JOVE, *Martín de Braga* [n. 45], p. 61; NALDINI, *Martino di Braga* [n. 45], p. 2-93; LÓPEZ, *Cultura, relixió e supersticions* [n. 45], p. 51-54 y 57-58.

con el cristianismo y hundían sus raíces en el pasado pagano, Martín buscó una ruptura total con cualquier aspecto de la herencia romana que contuviera el más mínimo eco de politeísmo, y ello fue lo que le movió a rechazar la fecha tradicional del inicio de año el 1 de enero o los habituales nombres de los días de la semana. Y fue precisamente esta escasez de miras lo que le condujo al fracaso, porque no supo asimilar esta parte de la herencia pagana y adaptarla al universo cultural cristiano.

4. *Isidoro de Sevilla*

Llegamos así a la primera mitad del siglo VII, un momento crucial en el desarrollo del cristianismo en la Península Ibérica, especialmente por cuanto refiere a la evolución de la liturgia hispana. Y esto fue así gracias sobre todo a la influencia destacadísima de Isidoro de Sevilla, gran liturgista y erudito eminente en la cristiandad occidental de su tiempo. En concreto, su obra *De ecclesiasticis officiis* (redactado c. 615) constituye un magnífico compendio de historia litúrgica y de otros aspectos relativos a los órdenes eclesiásticos, al catecumenado o a la administración de los sacramentos, presentándose, en consecuencia, como “un instrumento esencial en un momento en el cual era necesario poner orden en las confusiones que la Iglesia hispana podía vivir tras la integración del clero arriano, de la iglesia sueva y de un entorno rural, donde la cultura eclesiástica era más bien escasa”⁶³.

Más práctico que muchos de sus predecesores, y sobre todo más consciente de la realidad de su tiempo, Isidoro no trató de anular el 1 de enero como fecha destacada en el calendario, pero sí adaptar esta fiesta a la idiosincrasia cristiana, transformándola en una jornada de ayuno y oración. Y de este modo consagró todo un capítulo de su *De ecclesiasticis officiis* a explicar por qué la Iglesia había impuesto un ayuno en dicho día. Según el Hispalense, éste había sido establecido a causa del error de los gentiles, quienes adoraban como a un dios a Jano, el cual en realidad había sido únicamente un príncipe de los paganos⁶⁴, un individuo tan importante en su tiempo que había acabado danto su nombre al mes de enero (*Ianuarius*)⁶⁵. Y para honrar más este día, los idólatras situaron

⁶³ P. C. DÍAZ *et alii*, *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid, 2007, p. 524. Véase también J. PINELL, *Liturgia hispánica*, Barcelona, 1998, p. 112.

⁶⁴ Ya en su obra *Etymologiae*, Isidoro expresaba también esta interpretación evemerista de los dioses paganos: éstos, según el Hispalense, habían sido hombres y mujeres que, después de su muerte, comenzaron a ser venerados como divinidades entre los suyos, de acuerdo con los méritos de cada uno; ISIDORO, *Etym.* VIII, 11, 1, ed. Lindsay, s. p. Isidoro, por otro lado, hacía derivar el nombre de Jano de la idea de ser este dios la puerta (*ianua*) del mundo, del cielo o de los meses; ISIDORO, *Etym.* VIII, 11, 37, ed. Lindsay, s. p.

⁶⁵ La fuente directa de Isidoro para esta interpretación, en clave evemerista, del mito del dios Jano la documentamos en un sermón del obispo Cesáreo de Arlés (la influencia de dicha homilía en todo el pasaje isidoriano, como veremos en la nota 67,

en él espectáculos escénicos y fiestas lujuriosas. Sin embargo, lo que en este punto resultaba lamentable para Isidoro es que todavía en su tiempo muchos hombres miserables, algunos de ellos incluso cristianos bautizados, celebrasen esta festividad disfrazándose de animales o vistiéndose como mujeres; otros realizaban augurios; otros más se entregaban a la danza y, lo que era aún peor para el obispo, se mezclaban en una misma turba hombres y mujeres fuera de sí a causa del vino. Por todo ello, concluye Isidoro, los santos Padres instituyeron en todas las iglesias del mundo un ayuno público⁶⁶, para que los hombres supieran que su comportamiento había sido tan depravado que se había hecho necesario imponer dicho ayuno por sus pecados⁶⁷.

Isidoro, sin embargo, no se limitó a exponer la teoría en su obra escrita, sino que trató de ponerla en práctica haciendo que quedara reflejada en la legislación canónica. Esto lo pudo llevar a cabo en el Concilio IV de Toledo, celebrado en el 633 y presidido por él mismo. Este sínodo, considerado por muchos autores como “el gran concilio normativo de la Iglesia visigoda”⁶⁸, sirvió para ordenar

resulta manifiesta); CESÁREO, *Serm.* 192, 1, *CCSL*, 104, p. 779. Ya anteriormente, el obispo Máximo de Turín (fallecido entre el 408 y el 423), recordaba en un sermón que Jano había sido un hombre que había fundado una ciudad en el Janículo y en cuyo honor la gente celebraba la fiesta de las calendas de enero, por lo que aquellos cristianos que las festejaban pecaban, dado que tributaban a un mortal los honores que tan sólo se debían a Dios; MÁXIMO TUR., *Serm.* 63, 2, *CCSL*, 23, p. 266. El Concilio II de Tours (del año 567) prohibió asimismo la celebración de las calendas de enero recordando que se trataba de una fiesta organizada en honor de un antiguo rey de los paganos; *Conc. Turon. II* 23, *CCSL*, 148A, p. 191. Véase HEFELE / LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 30], III, 1, p. 191; PONTAL, *Survivances païennes* [n. 31], p. 131.

⁶⁶ Ya a inicios del siglo V, el obispo Máximo de Turín recomendaba a sus feligreses que durante las fiestas de las calendas de enero se diferenciaban de los paganos mostrando sobriedad, y que, mientras éstos se entregaban a los banquetes, ellos manifestaran su condena mediante sus ayunos; MÁXIMO TUR., *Serm.* 63, 1-2, *CCSL*, 23, p. 266-267.

⁶⁷ ISIDORO, *De eccl. off.* I, 41, *CCSL*, 113, p. 46-47: *ieiunium kalendarum ianuariorum propter errorem gentilitatis instituit ecclesia. Ianus enim quidam princeps paganorum fuit a quo nomen mensis ianuarii nuncupatur. Quem inperiti homines ueluti deum colentes in religione honoris posteris tradiderunt, diemque ipsum scenis et luxoriae sacrauerunt. Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes species monstrosas in ferarum habitu transformantur; alii femineo gestu demutati uirilem uultum effeminant; nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die obseruationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus; quodque his turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris, inops animi, furens uino, turba miscitur. Proinde ergo sancti patres considerantes maximam partem generis humani eodem die huiusmodi sacrilegiis ac luxoriis inseruire statuerunt in uniuerso mundo per omnes ecclesias publicum ieiunium, per quod agnoscerent homines in tantum se prae agere ut pro eorum peccatis necesse esset omnibus ecclesiis ieiunare.* Véase: McKENNA, *Paganism and Pagan Survivals* [n. 16], p. 119; DÍAZ / TORRES, *Pervivencias paganas* [n. 6], p. 246-247. Para elaborar este capítulo, Isidoro se basó, resumió y a veces incluso parafraseó el sermón 192 de Cesáreo de Arlés, que veremos más adelante.

⁶⁸ DÍAZ *et alii*, *Hispania tardoantigua* [n. 63], p. 522.

y unificar los usos eclesiásticos y litúrgicos. La influencia de Isidoro en las decisiones allí tomadas resulta patente e incluso parece quedar fuera de toda duda que fuera él mismo quien redactara la mayor parte de los cánones conciliares, especialmente los relativos a la liturgia, como se desprende de su comparación con los pasajes correspondientes del *De ecclesiasticis officiis*, donde se recogen las mismas ideas⁶⁹. Esto puede observarse claramente en el canon 11, el cual establece el ayuno para el día 1 de enero y que deriva del pasaje del *De ecclesiasticis officiis* anteriormente mencionado. Dicho canon decretó una serie de prohibiciones para esta jornada, entre las cuales cabe mencionar cantar el aleluya o tomar carne o vino en las comidas; se imponía, por tanto, un ayuno similar al de la Cuaresma, lo cual implicaba que únicamente se podría comer pescado y legumbres. En el mismo canon se ordenaba apartar de su oficio y de la comunión de la Pascua a cualquier obispo, presbítero o diácono que actuara en contra de esa disposición⁷⁰.

La medida tomada, a iniciativa de Isidoro, en el Concilio IV de Toledo se trasladó finalmente al oficio litúrgico para el día 1 de enero. Sin embargo, al ubicarse de forma solemne en esa jornada, durante la segunda mitad del siglo VII, la fiesta de la Circuncisión del Señor⁷¹, la solemnidad penitencial de inicio

⁶⁹ PINELL, *Liturgia hispánica* [n. 63], p. 112; DÍAZ *et alii*, *Hispania tardoantigua* [n. 63], p. 524-525.

⁷⁰ *Conc. Tol. IV 11*, ed. Rodríguez, V, p. 200: [*in temporibus quoque reliquorum kalendis Ianuariis propter errorem gentilitatis aguntur omnino alleluia non decantantur in quibus etiam praeter piscem et olus sicut et in illis quadraginta diebus ceteris carnibus abstinetur et a quibusdam etiam nec uinum bibitur.*] *Si quis igitur episcopus aut presbyter aut diaconus aut quilibet ex ordine clericorum fuerit repertus qui arbitrium suum huic constitutioni aestimet praeferendum, ordinis sui officium carere cogatur et communione eiusdem paschae priuetur.* El pasaje indicado entre corchetes no aparece en todos los manuscritos donde se recogen las actas del Concilio IV de Toledo, sino tan sólo en algunos de ellos; al respecto véase el aparato crítico de la edición de F. RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, V, Madrid, 1992, p. 200. Véase asimismo: MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals* [n. 16], p. 119; MARTÍNEZ, *El paganismo* [n. 16], p. 497; PINELL, *Liturgia hispánica* [n. 63], p. 119; DÍAZ / TORRES, *Pervivencias paganas* [n. 6], p. 240 y 246.

⁷¹ Véase, por ejemplo, la misa *in circumcissione Domini* en el *Missale mixtum*, PL, 85, col. 217-222. Según el Evangelio de Lucas (Lc 2, 21) la circuncisión de Jesús tuvo lugar ocho días después de su nacimiento; por tanto, la fecha correspondería al 1 de enero. Además de esta fiesta, en dicha jornada se oficiaba la misa *prohibendum ab idolis*, una muestra más de que la Iglesia deseaba profundizar en el aspecto penitencial y antipagano de este día. No podemos saber exactamente en qué época nació este oficio. Resulta posible que ya existiera en el siglo VI, aunque podemos afirmar con total certeza su presencia ya en la siguiente centuria a partir de su presencia en el “sacramentario gelasiano”, del siglo VII. Al respecto, véase: L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1909, p. 279-280; F. CABROL, *Le premier des calendes de janvier et la messe contre les idoles. Un épisode de la lutte du christianisme contre le paganisme, Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 203-210; ID., *Circuncision (fête de la)*, in *DACL* III, 2, Paris, 1914, col. 1717-1728; M. RIGHETTI,

de año se desplazó, convertida ya en un ayuno de tres días, al 3, 4 y 5 de enero⁷², es decir, los tres días previos a la fiesta de la Epifanía⁷³. Esto contribuyó de forma evidente a la cristianización de estas fechas.

De todos modos, aunque Isidoro fue el gran impulsor de la instauración del ayuno en el inicio de año en Hispania, no fue, obviamente, el primero en expresar esta idea. Ya en el año 380, los obispos reunidos en el Concilio I de Zaragoza decidieron que nadie pudiera quedarse todo el día encerrado en casa, ni pudiera ir a su hacienda ni retirarse al monte ni caminar con los pies descalzos entre los días 17 de diciembre⁷⁴ y el 6 de enero —veintiún días, en los que, como afirma Jordi Pinell, cabe reconocer el Adviento en su forma más primitiva⁷⁵—, sino que todo el mundo debería ir a la iglesia diariamente entre esas dos fechas; en el sínodo zaragozano se amenazó con anatemizar a los que incumplieran esta norma⁷⁶. Como señaló Bernard Botte, es posible que con esta medida el concilio estuviera persiguiendo, más que un fin exclusivamente litúrgico, combatir las principales fiestas paganas que se sucedían entre el final y el comienzo del año, sobre todo las Saturnales (17 a 23 de diciembre), el *Natalis*

Historia de la liturgia, I: Introducción general. El año litúrgico. El breviario. Traducido del italiano por C. URTASUN, Madrid, 1955, p. 707-710; MESLIN, *La fête des kalendes* [n. 1], p. 115-117; FR. MONFRIN, *La fête des kalendes de janvier, entre Noël et Épiphanie (la rencontre de deux calendriers)*, in *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2003, p. 95-119; ST. BROSSARD-PEARSON, *L'origine païenne des fêtes chrétiennes. Recherche historiographique*, Montreal, 2007, p. 61-73; A. JOIN-LAMBERT, *La disparition de la fête liturgique de la Circoncision du Seigneur. Une question historico-théologique complexe*, in *Ephemerides liturgicae* 127, 2013, p. 307-327.

⁷² Recordemos, como ya hemos avanzado al comienzo de este estudio, que las fiestas por el inicio del año se extendían a lo largo de tres días.

⁷³ *Breu. Goth. [Officium ieiuniorum in kalendis Ianuarii]*, PL, 86, col. 150-176, part. col. 152; asimismo cabe destacar las misas *in dominica ante Epiphaniam Domini e in ieiunio Epiphanie*, recogidas ambas en el *Missale mixtum*, PL, 85, col. 222-226 y 226-230. Véase: MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals* [n. 16], p. 119-120; PINELL, *Liturgia hispánica* [n. 63], p. 283. Este ayuno situado inmediatamente después de la fiesta de la Circuncisión ya aparece señalado en la regla monástica de Isidoro, quien además indica que los monjes tenían dispensa para comer lo que quisieran entre el día de la Natividad del Señor y la Circuncisión, así como durante la Epifanía; véase ISIDORO, *Reg. mon.* 10, ed. Campos, p. 107; 11, *ibid.*, p. 108.

⁷⁴ El 17 de diciembre correspondía al inicio de las Saturnales, fiestas que se extendían hasta el 23 de diciembre.

⁷⁵ Un ejemplo de este Adviento de tres semanas en el siglo IV lo podemos leer en HILARIO PICT., *Tract. myst.* I, 18, CSEL, 65, p. 16-17: *sicut pater ille familias in euangelio trino aduentu infructuosam ficulneam uisitauit, sic sancta mater ecclesia saluatoris aduentum annuo recurso per trium septimanarum secretum spatium sibi indicauit.* Véase PINELL, *Liturgia hispánica* [n. 63], p. 282.

⁷⁶ *Conc. Caes. I 4*, ed. Rodríguez, IV, p. 294-295. Véase: M. CONNELL, *Eternity Today. On the Liturgical Year, I: On God and Time, Advent, Christmas, Epiphany, Candlemas*, New York / London, 2006, p. 64-65; H. FÖRSTER, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias: eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, Tübingen, 2007, p. 290-291.

Inuicti (25 de diciembre) y las calendas de enero⁷⁷. No obstante, también debemos tener en cuenta que, además de obligar a la gente a acudir a la iglesia entre las dos fechas mencionadas, el canon prohibió otras prácticas de rigorismo ascético durante esos días, tales como quedarse encerrado en casa, retirarse al monte o caminar con los pies descalzos. Esto nos lleva a considerar, sin descartar obviamente la hipótesis de Botte, en una causa añadida. Germain Morin lo puso en relación con la sospecha de maniqueísmo y priscilianismo que recaía sobre muchos ascetas españoles, quienes rehuían determinadas solemnidades, como la Natividad o la Epifanía; para ello, tenían la costumbre de esconderse en sus haciendas o de retirarse al monte, donde se entregaban a determinadas prácticas consideradas sospechosas, como caminar descalzos. En consecuencia, a fin de evitar estos subterfugios, los obispos reunidos en el concilio zaragozano ordenaron estar presente en la iglesia diariamente entre el 17 de diciembre y el 6 de enero⁷⁸.

Una idea relacionada con lo expuesto en el sínodo zaragozano puede leerse en una carta atribuida a Baquiaro, monje probablemente oriundo de *Gallaecia*, quien vivió entre finales del siglo IV e inicios del V⁷⁹. En ella, su autor recomienda a su corresponsal que viva retirada en santidad, entregada al ayuno y a la oración, durante las tres semanas previas a la Epifanía⁸⁰, de tal manera que

⁷⁷ B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie: étude historique*, Louvain, 1932, p. 49-50. Véase también R. SANZ, *Los paganismos peninsulares*, in *Gerión. Anejos* 7, 2003, p. 39-95, part. p. 59.

⁷⁸ G. MORIN, *Pages inédites de l'écrivain espagnol Bachiarus*, in *Bulletin d'Antienne Littérature et d'Archéologie Chrétiennes* 4, 2, 1914, p. 117-126, part. p. 120-121; ID., *Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400*, in *RB* 40, 1928, p. 289-318, part. p. 303-304. Por su parte, FR. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Prisciliano y priscilianismo. Historiografía y realidad*, in *Clio & Crimen* 1, 2004, p. 43-85, part. p. 79, interpreta esta medida como “un intento de evitar que los ricos terratenientes se alejaran de sus domicilios para dedicarse a una especie de retiro ascético para huir de los festejos de origen pagano, que tenían lugar estos días del año”.

⁷⁹ Se ha supuesto, aunque sin pruebas consistentes, que en teoría el remitente de la epístola sería una mujer, al igual que también es una dama cristiana su destinataria; véase al respecto: MORIN, *Pages inédites de l'écrivain espagnol* [n. 78], p. 118; ID., *Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes* [n. 78], p. 291. Sin embargo, a inicios del siglo XX Germain Morin atribuyó la carta a Baquiaro, apoyándose para ello en semejanzas estilísticas y en referencias internas; véase MORIN, *Pages inédites de l'écrivain espagnol* [n. 78], p. 121-123; ID., *Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes* [n. 78], p. 304-307 (en la p. 304, sitúa su redacción en la región de los Pirineos alrededor del año 400). No resulta un impedimento para esta atribución el que aparentemente el remitente de la carta fuera una mujer, ya que en ocasiones algunos autores de la tardoantigüedad, como Jerónimo, podían escribir en nombre de otras personas, sin distinción de género. Actualmente, la atribución a Baquiaro ha sido aceptada por la mayor parte de los autores. Al respecto, véase también S. IRANZO, *Baquiaro*, in C. CODONER (ed.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, 2010, p. 18-23, part. p. 20-21.

⁸⁰ BAQUIARIO, *Ep.* 2, ed. Morin, p. 300-301. Durante la primera mitad del siglo V, el obispo de Ravena Pedro Crisólogo también recomendaba encerrarse en casa durante esas fechas a fin de huir de tales fiestas; PEDRO CRIS., *Serm.* 155 bis, 3, *CCSL*, 24B, p. 969.

esté apartada de la sociedad en las fechas en que se celebraba lujuriosamente el inicio del año; estas fechas, el final y el inicio del año, habían sido colocadas entre los días santos —la Natividad y la Epifanía— y, por tanto, acabarían siendo destruidas, según el autor de la carta, como las dos columnas derribadas por Sansón el Nazareo⁸¹. Como podemos ver, este tipo de ascetismo, con ciertas reminiscencias priscilianistas, se corresponde con el que trataba de combatir el Concilio I de Zaragoza mediante el canon que acabamos de analizar.

La cuestión de las calendas de enero, lejos de solucionarse para la Iglesia, se agravó todavía más con los años. A inicios del siglo VI documentamos en la Septimania visigoda el ejemplo más elocuente relacionado con esta problemática. Se trata del obispo Cesáreo de Arlés, quien, en su lucha contra el paganismo, no sólo puso lo mejor de su oratoria al servicio de sus homilías, sino que además invitó a sus feligreses a tomar parte activa en dicha lucha, reprendiendo a sus vecinos cuando les vieran caer en tales pecados, castigándolos severamente si se daba el caso e incluso destruyendo los lugares de culto si lo consideraban necesario⁸².

Uno de los aspectos de las reminiscencias idolátricas que Cesáreo consideraba sobremanera pernicioso correspondió precisamente al de las calendas de enero, ya que le dedicó dos de sus sermones⁸³. Ya los hemos mencionado con anterioridad en el presente trabajo, pues Cesáreo nos proporcionó informaciones vitales acerca de algunos de los principales componentes de estas celebraciones, como el disfrazarse de ciervo o de mujer. Y su importancia en este terreno fue tal que, como también hemos comprobado, sus sermones sirvieron de principal fuente de inspiración para otros autores posteriores, como el ya estudiado aquí Isidoro de Sevilla. En efecto, como ya hemos tenido ocasión de ver, las palabras del obispo hispalense relativas al origen del ayuno impuesto en la jornada del 1 de enero estaban directamente fundamentadas en las que un tiempo antes Cesáreo había pronunciado ante sus feligreses de Arlés. Según éste, los antiguos Padres de la Iglesia habían impuesto un ayuno público en todas las iglesias para acabar con la gula y la disipación que se producía en todo el mundo durante esas fechas, un ayuno del que sólo deberían abstenerse aquellos individuos más débiles a causa de una enfermedad. De esta manera, los hombres miserables podrían llegar a conocer el pecado que habían estado cometiendo, y por esa misma razón Cesáreo rogaba a los devotos que ayunaran durante esos días y que con verdadera y perfecta caridad se lamentaran por la insensatez de los pecadores, a fin de que comprendieran su maldad y vieran que el ayuno público estaba siendo hecho por ellos. A través del ayuno y de la abstinencia de los

⁸¹ BAQUIARIO, *Ep.* 2, ed. Morin, p. 301. Véase: MORIN, *Pages inédites de l'écrivain espagnol* [n. 78], p. 118-121; ID., *Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes* [n. 78], p. 291-292 y 303-304; FÖRSTER, *Die Anfänge von Weihnachten* [n. 76], p. 295; IRANZO, *Baquiario* [n. 79], p. 21.

⁸² Con seguridad, uno de los mejores ejemplos en tal sentido se puede leer en CESÁREO, *Serm.* 13, 5, *CCSL*, 103, p. 67-68.

⁸³ CESÁREO, *Serm.* 192 y 193, *CCSL*, 104, p. 779-786.

feligreses, Dios podía corregir a los pecadores. No había que mostrar ningún tipo de tolerancia con ellos ni con sus costumbres perniciosas, pues eso implicaba consentir con sus pecados; al contrario, había que reprenderles y lamentarse por ellos. Y con esto, los buenos cristianos obtendrían una doble recompensa: por la salvación de sus propias almas y por la corrección de aquellos que habían seguido su ejemplo⁸⁴.

Algunos años más tarde, los obispos reunidos en el Concilio II de Tours (convocado en esta ciudad en el 567 con el consentimiento del monarca merovingio Cariberto)⁸⁵ decidieron incluir en uno de sus cánones la cuestión del ayuno durante las calendas de enero. De manera específica, la disposición recordaba que entre los días de la Natividad del Señor y la Epifanía todos los días eran festivos, por lo que se podría comer con libertad, excepto durante tres días que los Padres de la Iglesia establecieron para contrarrestar las costumbres de los paganos; en ellos habría letanías privadas y se cantarían los salmos desde la hora octava; además el día 1 de enero se celebraría la misa de la Circuncisión⁸⁶. Como vemos, se trata de una disposición muy similar a la que algunos años más tarde recogería Isidoro de Sevilla para su regla monástica y que también pasaría a formar parte de la liturgia hispana.

5. Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos podido comprobar los diversos medios que los eclesiásticos hispanos utilizaron para combatir la fuerte influencia que las fiestas de las calendas de enero ejercían entre la población cristiana. Y deseamos insitir precisamente en que las críticas de las autoridades religiosas no estuvieron dirigidas contra los gentiles, sino contra aquellos cristianos que se sumaban a estas celebraciones de origen pagano. Aunque ellos se excusasen alegando que tan sólo acudían a meras diversiones desprovistas de contenido religioso, para los eclesiásticos los rituales de Año Nuevo consistían en algo más que una gran fiesta: eran parte del culto pagano. El problema, como acertadamente ha señalado Ramsay MacMullen, residía en que en esta ocasión los obispos no contaban con una legislación civil que los apoyara en sus pretensiones de eliminar este vestigio del paganismo, por lo que no pudieron hacer otra cosa, en principio, que predicar entre sus feligreses. Pero, ¿cómo convencerlos, por ejemplo, de que hacer regalos a los amigos en esas fechas suponía algo malo? Y aunque en los concilios censuraron igualmente todas estas costumbres, tales condenas —como se desprende de su continua repetición— no resultaron demasiado eficaces⁸⁷.

⁸⁴ CESÁREO, *Serm.* 192, 4, *CCSL*, 104, p. 781-782; 193, 3, *ibid.*, p. 784.

⁸⁵ HEFELE / LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 30], III, 1, p. 184-185.

⁸⁶ *Conc. Turon. II* 18, *CCSL*, 148A, p. 182. Véase HEFELE / LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 30], III, 1, p. 188.

⁸⁷ MACMULLEN, *Christianity* [n. 5], p. 38-39.

Esta lucha contra los rituales de Año Nuevo se enmarcó dentro del “programa” de cristianización del tiempo por parte de la Iglesia. No olvidemos que el medio más eficaz del que dispusieron los eclesiásticos para erradicar el paganismo fue la cristianización del tiempo y del espacio, los dos principales ejes que condicionan la existencia humana. Fue ésta, en efecto, la solución más valiosa a la hora de extirpar un componente determinado del culto pagano, como era el caso de las fiestas, normalmente ubicando en la misma fecha una festividad cristológica o martirial. En el fondo se trataba de redefinir el concepto cristiano de “tiempo”. La eficacia de esta política se pone abiertamente de manifiesto en Hispania. Los primeros intentos de acabar con los rituales paganos del 1 de enero gozaron de poco éxito, como se observa bien con Paciano y su lucha contra las mascaradas celebradas ese día. En otras ocasiones, la decepción eclesiástica hubo de ser total, como sucedió con Martín de Braga y su tentativa de buscar una nueva fecha para comenzar el año; pretender esto era negar la realidad de su época, lo que conllevaba forzosamente la ruina de tales proyectos. En consecuencia, vemos que limitarse a prohibir unas costumbres, sin ofrecer nada a cambio, significaba condenarse al fracaso más rotundo. La única solución viable residía en cristianizar esta jornada, tal como hizo Isidoro, mediante la imposición en ella de un ayuno y la celebración de una fiesta cristiana. Y si bien no podemos atribuir al Hispalense la iniciativa tanto en el ayuno como en las festividades y misas oficiadas durante ese día, debemos reconocer que fue gracias a su gran labor de liturgista y a su enorme influencia en la Iglesia hispana que esta jornada finalmente se pudo cristianizar por completo en la Península Ibérica durante el Reino Visigodo. La decisión de las autoridades eclesiásticas de ubicar en este día una gran fiesta litúrgica destinada a conmemorar la circuncisión de Cristo junto con una misa contra los ídolos, con el fin de alejar a los fieles de los perniciosos entretenimientos de inicio de año, no gozó, por supuesto, de un éxito absoluto. Obviamente, la gente no abandonó sus diversiones ese día, ya que la organización de fiestas y el intercambio de regalos en esas fechas se han perpetuado hasta nuestros tiempos. Debemos buscar la razón de tal persistencia en la necesidad intrínseca del ser humano de celebrar determinados ritos de paso, en este caso concreto aquellos rituales ligados al calendario y a la renovación del tiempo cíclico, con todo lo que conlleva de muerte y resurrección. Dichos rituales cumplían, y cumplirán siempre, una función de regeneración temporal, en la que desempeñan un papel primordial todos aquellos elementos que auguran y propician prosperidad al ser humano. De ahí el carácter lúdico y festivo de la celebración, el cual se mantuvo incólume incluso después de la cristianización de la fiesta de las calendas, hasta llegar en este modo hasta nuestros días.