

La cruz y la escena:

**Cristianismo y espectáculos durante
la Antigüedad Tardía**

UAH
MONOGRAFÍAS HUMANIDADES 15

La cruz y la escena:

**Cristianismo y espectáculos durante
la Antigüedad Tardía**

Juan Antonio Jiménez Sánchez



**Universidad
de Alcalá**

El contenido de este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados.

© Universidad de Alcalá, 2006
Servicio de Publicaciones
Plaza de San Diego, s/n
28801 Alcalá de Henares
www.uah.es

I.S.B.N.: 84-8138-727-4
Depósito legal: M-46.093 - 2006

Composición: Solana e Hijos, A. G., S.A.
Impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.
Impreso en España

ÍNDICE

Introducción	11
CAPÍTULO 1. La legislación conciliar	15
1. La opinión de los eclesiásticos: Cipriano	18
2. Los cánones eclesiásticos	20
2.1. La <i>Traditio apostolica</i>	21
2.2. El Concilio de Arlés	24
2.3. El «Concilio de Elvira»	26
2.4. Los <i>Canones Hippolyti</i>	28
2.5. Los «127 cánones de los Apóstoles»	29
2.6. Epítome del libro VIII de las <i>Constitutiones Apostolorum</i>	30
2.7. Las <i>Constitutiones Apostolorum</i>	31
2.8. El Concilio de Hipona del año 393	32
2.9. El Concilio de Cartago del año 397	32
2.10. El Concilio de Cartago del año 401	33
2.11. El <i>Testamentum Domini</i>	34
2.12. El «Segundo Concilio de Arlés»	35
2.13. La <i>Breuiatio canonum</i> de Fulgencio Ferrando	35
3. Las prohibiciones conciliares en la literatura patrística	36
CAPÍTULO 2. La legislación civil	39
1. Obligatoriedad y heredabilidad de los oficios	40

2. Legislación civil y conversiones al cristianismo de profesionales lúdicos	46
3. La política de Honorio	53
4. Evolución posterior	57
CAPÍTULO 3. Factores que motivaron las conversiones	67
1. Factores relacionados con la época	67
2. Factores relacionados con la profesión	68
3. La «captación» de los profesionales de los espectáculos	75
CAPÍTULO 4. Los profesionales del circo	79
1. Los aurigas cristianos	
1.1. Acacio	80
1.2. Eutimio	81
1.3. Úrbico Rómulo	82
1.4. Sabiniano	83
1.5. Líber	86
2. ¿Infracción, olvido u obligado cumplimiento de las leyes? ...	92
CAPÍTULO 5. Los profesionales del teatro	95
1. Los ejemplos históricos	95
1.1. Actores convertidos que abandonaron su oficio	96
1.1.a. Tuto	96
1.1.b. Cardamato	98
1.2. Actores convertidos que no abandonaron su oficio	99
1.2.a. Masculas	99
1.2.b. Pantomimo anónimo	101
1.2.c. Vital	102
2. Los ejemplos legendarios	
2.1. Los actores ascetas	103
2.1.a. Pelagia	104
2.1.b. Babilas	110
2.1.c. Actores anónimos	111
2.1.d. Teófilo y María	112
2.2. Los santos mimos	113
2.2.a. Gelasio	118

2.2.b. Porfirio	119
2.2.c. Ardalión	121
2.2.d. Genesis	122
2.2.e. Glauco	128
2.3. Un músico: Filemón	131
3. Relatos moralizantes	134
CAPÍTULO 6. Los profesionales del anfiteatro y del estadio	135
CONCLUSIÓN	139
ÍNDICES	143
Índice de fuentes	143
epigráficas	143
de tradición manuscrita	144
Índice onomástico	151
Índice geográfico	154
ABREVIATURAS	157
FUENTES EPIGRÁFICAS	161
FUENTES DE TRADICIÓN MANUSCRITA	163
BIBLIOGRAFÍA	173

INTRODUCCIÓN*

La antigua Roma conoció diversos géneros de espectáculos cuya memoria –dotada de un gran poder evocador– ha perdurado hasta el día de hoy. Éstos corresponden a los juegos del circo (*ludi circenses*), del teatro (*ludi scaenici*), los combates de gladiadores y las cacerías del anfiteatro (*munera* y *uenationes*) y las competiciones del estadio. Al igual que sucede con ciertos deportes actuales, sus protagonistas se convertían en muchas ocasiones en verdaderos ídolos populares. Baste sólo con recordar al celeberrimo Diocles¹ o al Escorpo cantado por Marcial². Es cierto que, en el terreno de las carreras del circo, la primacía la tenían las cuatro facciones que competían en la pista –cada una distinguida con un color: rojo, blanco, verde y azul–, y que, como dijo Plinio, si un auriga cambiaba de bandería, el aficionado continuaría animando a su equipo y no al corredor en concreto³. Como sucede hoy con los equipos de fútbol y sus jugadores, por poner un ejemplo que nos puede resultar más próximo, si un as del balón marcha de un club, eso no significará que el aficionado cambie de equipo también, sino, todo lo

* Este estudio se ha realizado gracias a la concesión de la beca posdoctoral EX2004-0573 del Ministerio de Educación y Ciencia, y se enmarca en los proyectos de investigación HUM2004-00472 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del Grup de Recerca 2001SGR-00011 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el profesor Josep Vilella, y de HALMA, UMR 8142 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el profesor Arthur Muller.

¹ *CIL*, VI, 2, 10048.

² MARTIALIS, *Epigr.*, IV, 67, ed. Izaac, I, p. 139; X, 50; 53; 74, ed. Izaac, II, p. 95-96 y 104.

³ PLINIVS CAEC., *Ep.*, IX, 6, ed. Guillemin, p. 95-96.

más, supondrá un motivo de alegría para el seguidor del nuevo equipo y de resentimiento para el del equipo abandonado. A pesar de todo, y como también sucede hoy, el Imperio Romano conoció verdaderos ídolos populares en el ámbito del circo, del teatro y del anfiteatro, cuyos nombres estaban en boca de todos.

En ciertas ocasiones, algunos de estos profesionales decidían abrazar la religión cristiana por diversas razones que analizaremos en su momento. Esto no deja de ser una contradicción, puesto que los Padres de la Iglesia siempre condenaron sin paliativos todos los géneros de espectáculos. Los acusaban de ser idolátricos e inmorales, por lo cual vieron con malos ojos la frecuentación que de ellos hacían los fieles, a la par que prohibieron el acceso al catecumenado —el paso previo al bautismo— a todos los profesionales de los juegos si antes no renunciaban a su oficio. Dado que, en el siglo IV, dicho oficio se había convertido en obligatorio y hereditario, los emperadores cristianos debieron modificar la legislación civil a fin de evitar todo tipo de choque con la eclesiástica. A veces, observamos algunos de estos profesionales que continuaron ejerciendo como aurigas o actores tras su conversión, lo que puede suponer el colmo de las contradicciones, aunque, como veremos en su momento, también esto puede tener su explicación.

Todo este tema tiene más importancia de la que podría parecer a primera vista. En efecto, gracias a él podemos apreciar la popularidad de la que gozaban estos ídolos de la Antigüedad, la postura de la Iglesia respecto a ciertas manifestaciones de origen pagano —como eran los espectáculos públicos—, determinados aspectos de la legislación civil de época tardía y otros asuntos de diversa naturaleza, como, por ejemplo, los de tipo sociológico.

Así pues, la realización del presente estudio deberá contar forzosamente con un análisis de la legislación canónica relativa a este tema (capítulo 1), así como de la civil (capítulo 2). También tendremos en cuenta los diversos tipos de motivaciones que tuvieron los profesionales de los espectáculos para acercarse al cristianismo (capítulo 3), puesto que tales motivaciones son un claro exponente de la mentalidad de la época. Nuestro estudio se completa con un examen de los ejemplos documentados de profesionales lúdicos convertidos al cristianismo, en el ámbito del circo (capítulo 4), del teatro (capítulo 5), del anfiteatro y del estadio (capítulo 6).

No quisiéramos terminar esta breve introducción sin expresar nuestro más profundo y sincero agradecimiento a todos aquellos sin cuya ayuda este trabajo no hubiera sido posible. En primer lugar al Dr. Josep Vilella, profesor de la Universitat de Barcelona, quien hace ya algunos años tuvo la defe-

rencia de dirigir nuestra tesis doctoral. Igualmente, descartamos agradecer la ayuda prestada por nuestros compañeros del GRAT (Grup de Recerques en Antiquitat Tardana): Enric Beltran, Carles Buenacasa, Pere Maymó, Mònica Miró, Ricard Salcedo, Jordina Sales y Raúl Villegas. Este agradecimiento se hace extensivo a los profesores de la Université Charles De Gaulle-Lille III y a los miembros del laboratorio HALMA (Histoire, Archéologie, Littératures des Mondes Anciens), que tan bien me han acogido y tanto me han ayudado, en especial a Janine Desmulliez, a quien me unirá una eterna deuda de gratitud, a Javier Arce, a María Luisa Bonsangue, a Roland Delmairé, a Christine Hoët-van Cauwenberghe y a Pierre Jaillette. Asimismo, a Valérie Fauvinet-Ranson, profesora de la Université de Paris-X (Nanterre) y a Violaine Malineau, profesora de la Université de Marne-la-Vallée.

CAPÍTULO 1

LA LEGISLACIÓN CONCILIAR

No sabemos exactamente el momento preciso en que algunos profesionales de los espectáculos decidieron acercarse al cristianismo y pidieron ser acogidos en el seno de esta religión. El caso más antiguo que tenemos documentado se halla recogido en una carta de Cipriano, fechada a mediados del siglo III y que estudiaremos con detenimiento más adelante. Es posible que debamos situar las primeras conversiones en este mismo período, o tal vez un poco antes. A finales del siglo II, Tertuliano denunciaba por vez primera, en su obra *De spectaculis*, la asistencia cristiana a los juegos⁴. Sin embargo,

⁴ La primera obra que denuncia la asistencia cristiana a los juegos es el *De spectaculis* de Tertuliano. En ella, este autor rebate todas las excusas que algunos de sus correligionarios alegaban para acudir a los juegos y afirma que tal frecuentación es incompatible con la fe de un cristiano, puesto que en el mismo acto del bautismo el neófito declaraba su renuncia a Satanás, a sus ángeles y a sus pompas. Así pues, si los espectáculos eran idolátricos, el cristiano tendría prohibido acudir a contemplarlos. Tertuliano dedica el resto de su obra a probar dicha idolatría, así como otros pecados de carácter moral: locura en el circo, lujuria en el teatro y crueldad en el anfiteatro. El opúsculo termina con el ofrecimiento de una alternativa: según el africano, el creyente contaba con otros «espectáculos» cristianos –tales como contemplar la grandeza del triunfo de Dios– con los que poder solazar su espíritu. Evidentemente, el problema persistió, lo que pone de manifiesto la integración de los cristianos en la sociedad de su tiempo. Esto dio como resultado la aparición de nuevos tratados en los que se abordaba este delicado asunto y cuyos autores tomaron como modelo el mencionado texto de Tertuliano. En consecuencia, las fórmulas creadas por este escritor se perpetuaron en el tiempo y se convirtieron en auténticos *topoi*. Entre los autores que escribieron acerca de este tema –en tratados monográficos o formando parte de obras más generales–, podemos recurrir

ñada dice acerca de que existieran actores o aurigas que hubieran abandonado su profesión para abrazar el cristianismo, lo cual le hubiera servido como un buen argumento a la hora de denigrar ante los ojos de sus correligionarios el conjunto de los espectáculos romanos: ¡hasta sus protagonistas los abandonaban para abrazar la fe de Cristo! La ausencia de una argumentación similar puede llevarnos a pensar que todavía en ese momento no se había producido el fenómeno que nos ocupa en estas páginas. En consecuencia, podríamos ubicar estas primeras conversiones durante la primera mitad del siglo III.

Sea como fuere, lo cierto es que ante tal tipo de demandas, la Iglesia debió de reaccionar creando una legislación que regulara todo lo concerniente a este tema. Los protagonistas de los espectáculos eran profesionales consagrados a una actividad que los eclesiásticos consideraban claramente pecaminosa. No se trataba ya de que los actores incitaran a la lujuria o se vistieran de mujer, o que los aurigas provocaran la locura del circo en las gradas, o que el gladiador matara a un semejante ante la vista de todo el mundo. Era mucho peor. Para los Padres de la Iglesia, los espectáculos eran un fenómeno idólatrico. Por tanto, todo aquel que participaba en ellos estaba al ser-

dar: Novaciano (mediados del siglo III), Agustín (finales del siglo IV), Juan Crisóstomo (finales del siglo IV), Quodvultdeo (segundo cuarto del siglo V), Salviano de Marsella (segundo cuarto del siglo V), Cesáreo de Arlés (primera mitad del siglo VI) e Isidoro de Sevilla (primer cuarto del siglo VII). Testimonios más directos aún los hallamos en los sermones en los que los predicadores reprochaban a los fieles que abandonaran la iglesia para correr al circo o al teatro, por lo que en muchas ocasiones las iglesias aparecían vacías y los circos llenos. En este sentido, podemos mencionar: AVGVSTINVS, *Serm.*, 51, 1-2, *PL*, XXXVIII, col. 332-334; 88, *ibid.*, col. 539-553; 301 A (= *Denis* 17), *PL*, XLVI, col. 874-881; *Id.*, *En. in psalm.*, 147, 7, *CCL*, XL, p. 2144; IOHANNES CHRYS., *Cat. ad illum. (ser. tert.)*, 6, 1, *SC*, L bis, p. 215-216; *Id.*, *In Matth. hom.*, 6, *PG*, LVII, col. 61-72; 7, *ibid.*, col. 73-82; 37, *ibid.*, col. 419-428; 68, *PG*, LVIII, col. 639-648; *Id.*, *Contr. lud. et theatr., passim*, *PG*, LVI, col. 263-270. Ver: A. BOULANGER, *Tertullien. De spectaculis; suivi de Pseudo-Cyprien. De spectaculis*, Paris, 1933, p. 10-22; O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976, p. 211-254; M. TURCAN, *Tertullien. Les spectacles*, *SC*, CCCXXXII, Paris, 1986, p. 28-68; R. FR. DEVOE, *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman Games from the first through the fifth centuries, A.D.*, Texas, 1987, p. 134-160; AA.VV., *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Las Palmas de Gran Canaria-Madrid, 2001, p. 28-38 y 94-103; R. WEBB, «Female entertainers in late antiquity», *Greek and Roman actors. Aspects of an ancient profession*, ed. P. EASTERLING – E. HALL, Cambridge, 2002, p. 282-303, p. 296; E. SOLER, «Les acteurs d'Antioche et les excès de la cité au IV^e s. apr. J.C.», *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, ed. CHR. HUGONOT – FR. HURLET – S. MILANEZI, Tours, 2004, p. 251-272, p. 258 y 260-263.

vicio de los dioses. Incluso consideraban que los mismos espectadores que asistían al espectáculo rendían culto a los númenes con su presencia. Tal vez la argumentación de los predicadores tuviera un fondo de verdad, pues los juegos romanos –salvo los combates de gladiadores, que nacieron del ritual funerario– tuvieron su origen en el culto religioso⁵. Con todo, y a pesar de que los mismos nombres de las fiestas en las que éstos se exhibían denotaban su origen pagano, en el siglo III nadie los contemplaba ya como un fenómeno cultural. Pero eso poco importaba a los Padres de la Iglesia. En sentido estricto, aurigas, actores y arenarios eran los «oficiantes» de un ritual pagano y como tales se les debía restringir su acceso al cristianismo. No eran los únicos, pues, como veremos en algunos de los cánones que presentaremos a continuación, muchas otras categorías de individuos, con profesiones consideradas infames o relacionadas en algún modo con el paganismo, estaban muy condicionadas a la hora de entrar a formar parte de la religión cristiana.

⁵ La tradición romana hacía remontar hasta Rómulo, el legendario fundador de la Urbe, la celebración de los primeros *ludi circenses* para festejar el hallazgo de un altar subterráneo dedicado al dios Conso, evento que desembocó en el célebre episodio del rapto de las sabinas (DIONYSIVS HAL., *Ant. Rom.*, II, 31, ed. Jacoby, I, p. 197-198; TITVS LIV., *Ab urb. cond.*, I, 9, 6-11, ed. Bayet, p. 17-18; PLVTARCHVS, *Rom.*, 14, 3-6, ed. Flacelière – Chambry – Juneaux, p. 75-76; TERTVLIANVS, *Dr. spect.*, 5, 5-7, *CCL*, I, p. 232; EVTROIPIVS, *Breu. ab urb. cond.*, I, 2, 2, ed. Hellegouarc'h, p. 3-4). Estos juegos, como ha demostrado J.-P. Thuillier, fueron importados del vecino país de los etruscos. Pronto nacieron nuevos festivales dedicados a honrar a los dioses: los *ludi Romani* (atribuidos anacrónicamente a Tarquinio Prisco) consagrados a Júpiter Óptimo Máximo, los *ludi Apollinarii* (212 a.C.) dedicados a Apolo, los *ludi Megalenses* (204 a.C.) en honor de Cibeles, o los *ludi Cereales* (202 a.C.) consagrados a Ceres, por citar sólo algunos. Los *ludi scaenici* fueron exhibidos por primera vez en el 364 a.C. para aplacar la cólera divina a causa de una violenta epidemia (TITVS LIV., *Ab urb. cond.*, VII, 2, ed. Bayet, p. 3-5). Tanto los *ludi circenses* como los *scaenici* formaron parte de los festivales mencionados más arriba. Por lo que respecta a los *munera*, el primer combate de gladiadores mostrado en Roma se documenta en el 264 a.C., y formó parte de las ceremonias funerarias realizadas en honor de Bruto Pera (TITVS LIV., *Per.*, 16, 6, ed. Jal, p. 23; VALERIUS MAX., *Fact. et dict. mem.*, II, 4, 7, ed. Combès, p. 174-175; AVSONIVS, *Griph.*, 36-37, *MGH aa.*, V, 2, p. 130; SERVIIVS, *Ad Aen.*, III, 67, ed. Thilo, I, p. 349). A partir de ese momento, la popularidad de este espectáculo no cesó de incrementarse. Hasta finales de época republicana gozó de carácter privado, organizado por miembros de la élite aristocrática como una forma de honrar a sus difuntos. Nunca perdió su naturaleza laica. En cuanto a las *uenationes*, el testimonio más antiguo data del 186 a.C., y fueron la consecuencia del expansionismo romano: los animales más exóticos de las nuevas zonas conquistadas eran enviados a Roma para ser exhibidos y cazados en el circo. La *uenatio* se asoció muy pronto a la *munera gladiatoria*, hasta el punto que se llegó a considerar que un espectáculo de gladiadores no era completo (*munus legitimus*) si no iba acompañado de una cacería. La bibliografía relativa al origen de los juegos es muy abundante, por lo que nos limitaremos a citar algunos de las obras más relevantes: G. JENNISON, *Animals for show and pleasure in Ancient Rome*,

1. LA OPINIÓN DE LOS ECLESIAÍSTICOS: CIPRIANO

Lo primero que debemos tener en cuenta en el estudio de este tema es que durante un cierto tiempo, cuando apareció el problema de los profesionales lúdicos que deseaban acceder al bautismo, fueron los eclesiásticos, a título personal, quienes expresaron su opinión al respecto. No representaban la postura oficial de la Iglesia, pero, debido a su *auctoritas*, estos individuos marcaron el camino que se debería seguir. El ejemplo más conocido es el de Cipriano, que hallamos en una carta en la que aborda este espinoso asunto⁶.

La epístola mencionada es la respuesta de Cipriano a una cuestión formulada por Eucracio, obispo de Tina (Bizacena). Desconocemos durante qué años exactamente Eucracio ejerció como tal. En el 256, firmó como obispo de esa ciudad en el concilio de Cartago⁷, lo que nos ofrece una fecha aproximada en la que situar el tema que vamos a tratar a continuación.

Según se desprende de la lectura de la epístola de Cipriano, éste había recibido con anterioridad una carta de Eucracio en la que se le preguntaba si un actor que se había convertido y que, tras su conversión –pese a haber abandonado su oficio, como se especificará más adelante–, continuaba enseñándolo a terceros, debía seguir comulgando como un cristiano más⁸. La respuesta de Cipriano no deja lugar a dudas. El obispo de Cartago afirma que la actividad de un histrión atenta contra la majestad de Dios y va en contra de las enseñanzas del Evangelio. Para Cipriano, lo más grave parece ser que un individuo se vista de mujer y se exhiba ante todo el mundo con movi-

Manchester, 1937, p. 42-59; M. BIEBER, *The history of the Greek and Roman theatre*, Princeton, 1961², p. 147-148; G. VILLE, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma, 1981, p. 1-56; J.-P. THULLIER, «L'origine du théâtre romain», *Le goût du théâtre à Rome et en Gaule Romaine: catalogue de l'exposition*, Lattes, 1989, p. 93-95; ID., «L'origine du cirque», *Le cirque et les courses de chars. Rome-Byzance: catalogue de l'exposition*, Lattes, 1990, p. 33-37; ID., *Le sport dans la Rome antique*, Paris, 1996, p. 15-36; R. C. BEACHAM, *The Roman theatre and its audience*, London, 1991, p. 2-13.

⁶ D. R. FRENCH, *Christian emperors and pagan spectacles. The secularization of the ludi*, A. D. 382-525, Berkeley, 1985, p. 183; ID., «Maintaining boundaries: the status of actresses in early Christian society», *VChr*, 52, 1998, p. 293-318, p. 299-300.

⁷ *Sentent. episc.*, 29, CCL, III E, p. 51.

⁸ CYPRIANVS, *Ep.*, 2, 1, 1, CCL, III B, p. 6: *pro dilectatione tua et uerecundia mutua consulendum me existimasti, frater carissime, quid mihi uideatur de histrione quodam, qui apud uos constitutus in eiusdem adhuc artis suae dedecore perseuerat et magister et doctor non erudiendorum sed perdendorum puerorum id quod male didicit ceteris quoque insinuat, an talis debeat communicare nobiscum.*

mientos afeminados, algo que, como él mismo indica, ya aparece condenado en la Ley que Dios dietó a Moisés⁹. Así pues, en su opinión, el magisterio de esta profesión era algo todavía más condenable que su ejercicio en sí, por lo que no cabía ningún tipo de excusa¹⁰. Para Cipriano, quien se comportaba de esta manera no había renunciado realmente a su oficio¹¹. En consecuencia, observamos que a mediados del siglo III ya se había establecido firmemente que el profesional de los espectáculos debía abandonar su oficio si deseaba abrazar el cristianismo. Lo que ignoramos es si esto había sido fijado precedentemente por alguna disposición conciliar que no conservamos¹² o si se había establecido a partir de la opinión expresada con anterioridad por algún eclesiástico reputado, como es aquí el caso de Cipriano. La segunda opción nos parece la más verosímil. A los actores y otros profesionales lúdicos se les impondrían las mismas restricciones que a otros individuos que ejercían oficios considerados incompatibles con la fe cristiana, bien por la infamia que implicaban, bien por su relación con el paganismo¹³.

⁹ *Deut.*, 22, 5.

¹⁰ CYPRIANVS, *Ep.*, 2, 1, 2-2, 1, CCL, III B, p. 6-7: *quod puto ego nec maiestati diuinae nec euangelicae disciplinae congruere, ut pudor et honor ecclesiae tam turpi et infami contagione foedentur. Nam cum in lege prohibeantur uiri induere muliebrem uestem et maledicti eiusmodi iudicentur, quanto maioris est criminis non tantum muliebria indumenta accipere sed et gestus quoque turpes et molles et muliebres magisterio impudicae artis exprimere? Nec excuset se quisquam si a theatro ipse cessauerit, cum tamen hoc ceteros doceat.*

¹¹ ID., *Ep.*, 2, 2, 1, CCL, III B, p. 7: *non potest enim uideri cessasse qui uicarios substituit et qui pro se uno plures succidaneos suggerit.*

¹² En el caso de que B. Botte tuviera razón al fechar la *Traditio apostolica* a inicios del siglo III (ver más adelante), es posible que en época de Cipriano ya existiera una postura eclesiástica «oficiosa» –puesto que, como veremos, no se puede calificar de oficial– a este respecto, aunque en este caso no se trate de un canon conciliar. En realidad, la misma problemática de la datación de la *Traditio* –algunos autores le otorgan fechas mucho más tardías– impide afirmar con seguridad nada al respecto. Así, debemos insistir en que el primer texto en el que se alude a la prohibición de la profesión lúdica es la mencionada epístola de Cipriano, la cual, aunque no puede ser datada de forma precisa, puede ser ubicada con seguridad a mediados del siglo III.

¹³ Ya desde sus inicios, el cristianismo consideró incompatible con su fe el ejercicio de ciertas profesiones a causa de la carga idolátrica que comportaban o porque estaban desacreditadas socialmente en razón de la mancha de infamia que caía sobre quienes las practicaban. Así, en la *Didache*, texto del siglo I, se prohibía el ejercicio de la adivinación, de los encantamientos, de la astrología y de las purificaciones, ya que todo eso conducía a la idolatría (*Didach.*, 3, 4, SC, CCXLVIII, p. 152 y 154). También los oficios de pintor y escultor, en tanto que podían llevar a la representación de dioses, y apoyándose en una interdicción de las Escrituras (*Ex*, 20, 4), estaban prohibidos a los cristianos (TERTULLIANVS, *Adu. Herm.*, 1, 2, CCL, I, p. 397; ID., *Adu. Marc.*, II, 22, 1-2, CCL, I, p. 499-500; ID., *De idol.*, 3-7, CCL, II, p. 1102-1106). Por lo que respecta a las ocupaciones deshonestas, podemos citar al proxeneta y a la prostituta (*Trad. apost.*, 16, ed. Botte, p. 34).

Cipriano nos recuerda cuál era el pretexto alegado por el actor para ejercer el magisterio de su antigua ocupación: la penuria. Y es que debemos tener en cuenta que uno de los grandes problemas con los que se enfrentaría un actor –o cualquier otro tipo de profesional de los espectáculos– tras su retirada de los escenarios sería precisamente el de la pobreza. Su especialización en el oficio lúdico y su posible ignorancia de otras profesiones le dificultarían su integración en el mundo laboral, lo cual conllevaría necesariamente un cierto grado de miseria. Sin embargo, para solventar este problema, Cipriano recuerda en su carta que la Iglesia disponía de medios para mantener a los más necesitados, y que el antiguo histrión podía hacer uso de ellos siempre que se contentara con alimentos frugales y que no exigiera un salario para dejar de pecar –pues el no pecar, añade Cipriano, era algo que le beneficiaba a él, no a los obispos–. Cipriano responde también a Eucracio que si en su iglesia no disponían de los medios suficientes para mantener al ex histrión podían remitirlo a la de Cartago¹⁴. Esto último es muy importante, pues nos revela la existencia de mecanismos gestionados por la Iglesia para ayudar a los más necesitados. Estas instituciones caritativas estaban dirigidas a socorrer, entre otros, a viudas, huérfanos y diversos individuos desheredados, para los que el Estado no contaba con ningún tipo de dispositivo de asistencia¹⁵.

2. LOS CÁNONES ECLESIASTICOS

Con el tiempo, el problema de la conversión de los profesionales de los espectáculos comenzó a ser abordado en los concilios eclesiásticos, por lo

¹⁴ CYPRIANVS, *Ep.*, 2, 2, 2-3, *CCL*, III B, p. 7-8: *quod si penuriam talis et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter ceteros qui ecclesiae alimentis sustententur huius quoque necessitas adiuuari, si tamen contentus sit frugalioribus et innocentibus cibis nec putet salario se esse redemptum ut a peccatis cesset, quando hoc non nobis sed sibi praestet (...). Quod si illic ecclesia non sufficit ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre et hic quod sibi ad uictum atque ad uestitum necessarium fuerit accipere, nec alios extra ecclesiam mortalia docere, sed ipse salutaria in ecclesia discere.*

¹⁵ C. BUENACASA, «Le patrimoine de l'Église de l'Afrique romaine (I^{er}-V^e siècle): contribution d'une recherche récente», *RSR*, 76, 3, 2002, p. 311-321, p. 314; ID., «La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V): renovación de la visión tradicional», *Sacralidad y Arqueología. Homenaje al Profesor Thilo Ulbert al cumplir 65 años (= Antigüedad y Cristianismo, 21)*, Murcia, 2004, p. 493-509, p. 496-497 y 500.

que empezaron a dictarse las primeras medidas de la Iglesia al respecto que gozaban ya de un carácter oficial. Con todo, seguramente su marco de aplicación podría variar en función del alcance geográfico del concilio en que dichos cánones hubieran sido promulgados. Esto puede observarse en el listado de los obispos que firman las actas del sínodo y que serían responsables de que dichas disposiciones se cumplieran en sus respectivas diócesis.

Algunos de estos cánones no aparecen recogidos en actas conciliares, sino en *collectiones canonicae* que en muchas ocasiones dificultan la tarea de otorgar una datación más o menos exacta al canon en cuestión. Todavía es mayor la controversia en torno a la cronología de las tradiciones apócrifas apostólicas –tales como la *Traditio apostolica* y todos los textos derivados de ella–, escritos que se hacían remontar hasta los Apóstoles para reforzar su autoridad, pero cuya verdadera cronología está hoy todavía lejos de poder establecerse. Dado que nuestra intención es presentar todos estos textos en orden cronológico, hemos adoptado la propuesta de H. Leclercq¹⁶, aun reconociendo las disensiones existentes entre los diversos eruditos acerca de este tema y que nuevos estudios pueden modificar considerablemente dicha ordenación.

2.1. La *Traditio apostolica*

La *Traditio apostolica* es un texto controvertido. A inicios del siglo XX se contaba con cinco obras que presentaban muchos elementos en común: el libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*, el *Epitome* del libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*, el «Reglamento de la Iglesia egipcia», el *Testamentum Domini* y los *Canones Hippolyti*. La cuestión estribaba en averiguar qué tipo de relación mantenían estas obras entre sí, o si dependían de una fuente más antigua o si bien una de ellas había influido de forma decisiva en las restantes. Finalmente, algunos estudios¹⁷ llegaron a la conclusión que la obra de la que se derivaban las otras era el «Reglamento o Constitución de la Iglesia egipcia», y que el autor no era otro que el Hipólito representado en una estatua hallada en 1551¹⁸, en cuyo zócalo éste figuraba como autor de

¹⁶ H. LECLERCQ, «Constitutions apostoliques», *DACL*, III, 2, Paris, 1914, col. 2732-2748.

¹⁷ E. SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910; R. H. CONNOLLY, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Texts and Studies, VIII, 4), Cambridge, 1916.

¹⁸ H. LECLERCQ, «Hippolyte (statue et cimetière de saint)», *DACL*, VI, 2, Paris, 1925, col. 2419-2435.

una *Traditio apostolica* –escrito desconocido en aquel momento–, título que se consideró como el original de la obra en cuestión.

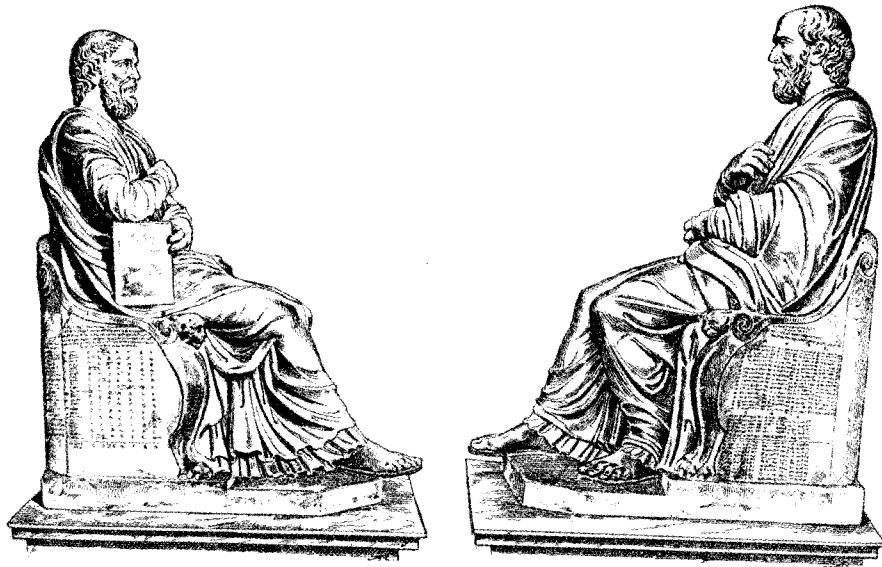


FIGURA 1. Estatua de Hipólito de Roma (en H. LECLERCQ, «Hippolyte...», cit., col. 2421)

El original, supuestamente escrito en griego, se ha perdido. B. Botte, quien realizó la reconstitución y publicó la edición crítica, la atribuyó a Hipólito de Roma, muerto en el 235¹⁹. Si aceptamos la hipótesis de B. Botte, la *Traditio apostolica* fue escrita en Roma por Hipólito hacia el 215/218²⁰.

¹⁹ Hipólito ha sido considerado el primer antipapa de la Historia (217-235). Tras la muerte del papa Ceferino, Hipólito no aceptó a Calixto (217-222) como nuevo obispo de Roma. El cisma continuó durante los pontificados de Urbano I (222-230) y Ponciano (230-235). Como consecuencia de la persecución llevada a cabo por Maximino el Tracio, Hipólito y Ponciano fueron deportados a las minas de Cerdeña, donde murieron ambos. Antes de morir, Hipólito reconoció a Anterio como papa, lo que terminó con el cisma. Fue enterrado en la vía Tiburtina y honrado como mártir el 13 de agosto. Ver: J.-P. MARTIN, «Hippolyte», *DHP*, París, 1994, p. 818; ID., «Calixte I^{er}», *DHP*, París, 1994, p. 260-262; ID., «Pontien», *DHP*, París, 1994, p. 1377; ID., «Urbain I^{er}», *DHP*, París, 1994, p. 1674.

²⁰ B. BOTTE, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39, Münster, 1989⁵ (1^a edición en 1963), p. XI-XIX; ID.,

Esto la situaría en una fecha anterior a la carta mencionada de Cipriano, lo cual significaría que a principios del siglo III en Roma ya se habría abordado el problema de la conversión de los profesionales de los espectáculos. Sin embargo, con posterioridad a los trabajos de B. Botte han surgido voces que han criticado la atribución de la *Traditio apostolica* a Hipólito de Roma. Así, por ejemplo, J. Magne la ha considerado una «*compilation anonyme contenant des éléments d'âge différent*»²¹.

El origen de la *Traditio apostolica* está en la necesidad de las instituciones eclesiásticas de fijar unas respuestas a numerosas cuestiones que las Escrituras no precisaban con claridad, frente a las amenazas que suponían los cismas y las herejías. Tales respuestas se fundamentaban sobre la tradición que se hacía remontar hasta los Apóstoles mediante la transmisión oral. El resultado fue, según A. G. Martimort, una obra de codificación canónica y litúrgica²². Con todo, algunos autores difieren en este punto y afirman que las fórmulas de la *Traditio apostolica* no son en muchas ocasiones textos inmutables, sino más bien modelos para seguir. En consecuencia, nos hallaríamos frente a un escrito que no gozó de carácter oficial, sino que se trataría de una obra en la que su autor expondría sus ideas y esquemas personales, y ofrecería, por tanto, una descripción del modo en que se vivía la liturgia en Roma en el momento de su composición (ya sea a inicios del siglo III o algo más tarde)²³.

Uno de los cánones que se recogen en este escrito establece que los actores, los aurigas, los atletas, los gladiadores y maestros de gladiadores, los cazadores de fieras e incluso el funcionario ligado a los combates de gladiadores deberán renunciar a su oficio si desean convertirse al cristianismo; de lo contrario serán rechazados²⁴. Como vemos, en este caso se trata de unu

Hippolyte de Rome. La tradition apostolique, d'après les anciennes versions, SC, XI bis, Paris, 1968², p. 11-17.

²¹ J. MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*, Paris, 1975, p. 86 (ver p. 72-73 de la citada obra para la hipotética reconstrucción de la historia de este documento por J. Magne).

²² A.-G. MARTIMORT, «La Tradition apostolique d'Hippolyte», *AnnCan*, 23, 1979, p. 159-173, p. 161-163.

²³ B. BOTTE, *La tradition...*, cit., p. XVI; ID., *Hippolyte...*, cit., p. 16-17; A. G. HAMMAN, «Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique», *CPE*, 9, 1983 (mayo), p. 3-15, p. 9.

²⁴ *Trad. apost.*, 16, ed. Botte, p. 34 y 36: *si quis est scenicus uel qui facit demonstrationem in theatro, uel cesset uel reiciatur (...). Auriga similiter qui certat et uadit ad agonem, uel cesset uel reiciatur. Qui est gladiator uel docet eos qui sunt inter gladiatores pugnare, uel uenator qui est in uenatione, uel publicus qui est in re gladiatoria, uel cesset uel reiciatur.*

regulación prebautismal; es decir, se expone claramente cuál es la condición impuesta antes de poder acceder al bautismo, la renuncia a la antigua profesión. Tal renuncia era una condición ineludible y que excluía del lavacro sagrado a cualquiera que no la cumpliera. Esto mismo ya lo habíamos contemplado en la carta de Cipriano, y posteriormente volverá a repetirse en muchos otros cánones.

2.2. El Concilio de Arlés

En el año 314, el emperador Constantino I convocó en Arlés un concilio para intentar dirimir el conflicto que enfrentaba a Ceciliano, obispo de Cartago, y a los donatistas, puesto que el sínodo de Roma del año anterior no había dado ningún resultado al respecto. Así, el soberano envió cartas a los obispos convocándolos a esta reunión y puso a su disposición el servicio imperial de postas a fin de facilitarles el viaje. El origen diverso de los participantes y el envío de las decisiones tomadas al papa Silvestre ponen de manifiesto el deseo de que este concilio tuviera un carácter amplio y que sus disposiciones fueran aceptadas, al menos, en toda la parte occidental del Imperio. Como se preveía, se condenó a los donatistas, pero tal condena resultó un fracaso, puesto que éstos apelaron al emperador y éste tuvo que intervenir finalmente en persona mandando al exilio a los disidentes y confiscándoles sus bienes. Con todo, en el concilio de Arlés no se tomaron únicamente medidas contra los donatistas. En efecto, también se regularon otras cuestiones de carácter variado, como las que tuvieron por protagonistas a los profesionales de los espectáculos y que comentaremos a continuación²⁵.

Las actas de este sínodo nos ofrecen dos cánones en los que se hace mención de los aurigas y de los actores. En este caso, y a diferencia de lo que veíamos en el ejemplo anterior, aquí no se trata de los profesionales de los espectáculos que deseen acercarse al cristianismo, sino de aquellos que después de haber sido bautizados —es decir, que ya son *fideles*— todavía siguieran ejerciendo su profesión prohibida. Esta violación de las normas estable-

²⁵ K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I, 1, Paris, 1907, p. 275-298 (traducción de H. LECLERCQ del original alemán *Conciliengeschichte*, I, Fribourg-en-Brisgau, 1873², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. LECLERCQ); J. GAUDEMET, *Conciles gaulois du IV^e siècle*, SC, CCXLI, Paris, 1977, p. 12-13 y 35-39.

cidas debía suponer un grave problema, por lo que se tomaron medidas a fin de terminar con este tipo de conducta. En consecuencia, se decidió que aquellos aurigas y actores que continuaran corriendo en el circo o actuando en el teatro después de haber recibido el bautismo quedarían apartados de la comunión en tanto persistieran en su actitud²⁶.

Puede resultar extraño que en el concilio de Arlés se dictaran disposiciones acerca de los profesionales del circo y del teatro y que nada se decidiera a propósito de los del anfiteatro. Lo cierto es que ambos cánones (el relativo a los aurigas y el relativo a los actores) van precedidos por otro cuya interpretación ha resultado realmente polémica. El texto de este canon dice así: «sobre los que arrojan las armas en tiempos de paz, se ha decidido apartarlos de la comunión»²⁷. El problema en este caso es definir quiénes son estos individuos «que arrojan las armas en tiempos de paz». Para K. J. Hefele y H. Leclercq con esta expresión se está aludiendo a los soldados que desertaban cuando no había guerra²⁸. J. Gaudemet ofrece una explicación muy parecida y habla de una condena eclesiástica del rechazo del servicio militar²⁹. Sin embargo, creemos que es muy posible otra interpretación. München ya apuntó en su día una interesante hipótesis —posteriormente retomada por R. Fr. DeVoe—, según la cual era posible que tal vez aquí se estuviera haciendo una alusión a un combate de gladiadores, puesto que, según este autor, la expresión «*arma proiciunt*» haría referencia a un combate armado, y éste, en tiempos de paz, tan sólo podría ser un duelo gladiatorio. Parece una hipótesis absolutamente lógica y que podríamos aplicar no sólo a los gladiadores sino a todos los profesionales del anfiteatro, es decir, a los arenarios en general. Además, München ofreció otro argumento que creemos que viene a reforzar esta interpretación, y es el mismo contexto en el que aparece este canon, precediendo al de los aurigas y al de los actores³⁰.

²⁶ *Conc. Arl.*, 4, CCL, CXLVIII, p. 10: *de agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agitant a communione separari*; 5, *ibid.*, p. 10: *de theatricis, et ipsos placuit, quamdiu agunt, a communione separari*. Ver K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., I, 1, p. 233.

²⁷ *Conc. Arl.*, 3, CCL, CXLVIII, p. 9: *de his qui arma proiciunt in pace, placuit abstinere eos a communione*.

²⁸ K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., I, 1, p. 282-283. Ver también: V. CHAPOT, «Gladiateurs», *DAFL*, VI, 1, Paris, 1924, col. 1275-1283, col. 1278; G. VILLE, «Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien», *MEFRA*, 72, 1960, p. 273-335, p. 313, n. 3.

²⁹ J. GAUDEMET, *Conciles gaulois...*, cit., p. 23-24 y 48, n. 1.

³⁰ MÜNCHEN, «Ueber das erste Concile von Arles», *Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholischen Theologie*, 26, p. 74-75, citado por K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., I, 1, p. 283, n. 1 (en p. 283, n. 6, H. Leclercq recuerda que K. J. Hefele prefirió la expli-

Así pues, nos encontraríamos frente a un grupo de disposiciones que aludirían, cada una de ellas, a uno de los protagonistas de los juegos.

2.3. El «Concilio de Elvira»

Las actas del conocido como «concilio de Elvira» son un texto todavía más problemático que los anteriores. Tradicionalmente, este documento ha sido interpretado como las actas de un sínodo celebrado en Elvira (Granada) en el 300/306 o 300/313; es decir, se trataría de un texto de carácter unitario³¹. Sin embargo, en 1975, M. Meigne puso de relieve ciertas irregularidades que ya habían sido advertidas por algunos autores anteriores, tales como la inusual extensión de las actas (81 cánones frente a la veintena de los concilios de la primera mitad del siglo IV)³², el desorden en la manera de agrupar todas las disposiciones, ciertas contradicciones entre algunos cánones y que no se incluyera en ninguna colección canónica hasta su aparición en la Hispana, en el siglo VII. M. Meigne realizó un estudio de los cánones y llegó a la conclusión de que podían establecerse tres grupos diferenciados (A, B y C), de los cuales el A correspondería en su opinión a las actas del auténtico concilio de Elvira (que él situaba a inicios del siglo IV), y los grupos B y C recogerían cánones de procedencia y épocas diversas; es decir, nos hallaríamos frente a una *collectio canonica*³³. Recientemente, J. Vilella ha emprendido el estudio de este texto controvertido y, tras un minucioso análisis filológico de los cánones, ha puesto de relieve, entre otros aspectos, la presencia de glosas y añadidos en muchas disposiciones o las diferencias lingüísticas de los diversos grupos de cánones. El resultado es la confirmación con

cación de München en la 1ª edición de su obra, aunque cambió de opinión en la 2ª edición); R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 171-172.

³¹ Entre otros, y sin ánimos de ser exhaustivos, podemos recordar: L. DUCHESNE, «Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens», *Mélanges L. Rénier*, París, 1887, p. 159-174; K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., I, 1, p. 212-264; J. GAUDEMET, «Le concile d'Elvire», *DHGE*, XV, 1963, p. 317-348; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 1; D. RAMOS-LISSON, «En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira», *ScriptTheol*, 11, 1, 1979, p. 181-186; M. SOTOMAYOR, «Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión», *RCEHG*, 2ª época, 3, 1989, p. 35-67; AA.VV., *El concilio de Elvira y su tiempo*, ed. M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada, 2005.

³² Así, por ejemplo, el concilio de Arlés (314) cuenta con 22 cánones; el de Ancira (314), 25 cánones y el de Nicea (325), 20 cánones.

³³ M. MEIGNE, «Concile ou collection d'Elvire», *RHE*, 70, 1975, p. 361-387.

nuevas pruebas del carácter no unitario de los cánones atribuidos al concilio de Elvira³⁴.

El canon que nos interesa (62), perteneciente al grupo C', alude a aurigas y actores (a los que se denomina con el nombre concreto de «pantomimos»)³⁵. A ambos tipos de profesionales se les exigía la renuncia de sus respectivos oficios antes de ser admitidos en la comunidad cristiana, tras lo cual tenían prohibido volver a ejercerlos. Si alguno de ellos infringía esta disposición, era expulsado de la iglesia³⁶. Aunque el texto no lo especifica, esta

³⁴ J. VILELLA - P. E. BARREDA, «Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico», *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V (= Studia Ephemeridus Augustinianum*, 78), Roma, 2002, p. 545-579.

³⁵ Como es bien sabido, existían diversos tipos de actores, dependiendo del género teatral que protagonizaran. Así, el del mimo estaba protagonizado por actores y actrices, que recibían el mismo nombre del género, es decir, *mimi* y *mimae*. Por el contrario, en la pantomima habitualmente tan sólo actuaban hombres, los *pantomimi*: un único actor danzaba interpretando todos los papeles de la obra. En nuestra opinión, el canon de las actas iliberritanas no está limitando el derecho de la conversión exclusivamente a los pantomimos, sino que está empleando este término para aludir de manera genérica a todos los actores; es decir, se está usando el tropo conocido como sinécdoque en el que el término empleado representa una parte del todo.

³⁶ *Conc. Elib.*, 62, ed. Rodríguez, p. 262: *si auriga aut pantomimus credere uoluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non reuertantur: qui si facere contra interdictum temptauerint, proiciantur ab ecclesia*. Ver: K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., I, 1, p. 256; J. ARCE, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 1986², p. 141; M. TURCAN, *Tertullien...*, cit., p. 65; J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos de la Antigüedad Tardía: algunos aspectos sobre los aurigas en Occidente (siglos IV-VI)», *Ludica*, 4, 1998, p. 20-33, p. 28; R. TEJA, ««Exterae gentes»: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira», *El concilio de Elvira...*, cit., p. 197-228. El Epítome Hispánico recoge también esta medida, aunque con un texto resumido y ligeramente diferente (*Epit. ex Conc. Elib.*, 56, ed. Martínez, p. 170: *auriga aut pantomima si conuersi fuerint recipiantur*). Para realizar su resumen, el epítomista utilizó el *Liber Egrabrensis* (Cabra, Córdoba), compilación efectuada en fecha no muy posterior al 598 -año del concilio de Huesca, el último de los recogidos en este libro-. El resumen de las actas iliberritanas presenta algunas diferencias con las que se recogen en la Colección Canónica Hispana: los 81 cánones de la Hispana se hallan aquí resumidos en 68 -a los que se les ha sumado otro que no aparece en la Hispana (el número 69, relativo a las *uenationes*, que veremos en el tercer capítulo)-. El Epítome fue elaborado por un solo autor, cuya intención era compilar los capítulos de todos los concilios que pudo conocer así como las epístolas decretales. Según G. Martínez, «el autor fue un español de los primeros años del siglo VII probablemente un obispo de la provincia bracarense». G. Martínez ha situado la fecha de composición entre los años 598 -Concilio de Huesca, recogido en el Epítome- y 619 -II Concilio de Sevilla, no recogido-. Poco después de la aparición del Epítome, se elaboró la Colección Hispana, la cual no cesó de recibir continuas adiciones, lo que ha supuesto que un gran número de revisiones de la misma haya llegado hasta nuestros días. Ver G. MARTÍNEZ, *El Epítome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico*, Comillas, 1962, p. 36, 47, 62-64, 67-72 y 74.

admisión sería probablemente su aceptación en el catecumenado, el paso previo al bautismo. En este punto, el canon iliberritano sigue la corriente iniciada por la *Traditio apostolica* y que se observa también en otros textos que dependen de esta última, tales como los *Canones Hippolyti* o las *Constitutiones apostolorum*, que veremos más adelante, fuentes todas que exigen la renuncia de la profesión lúdica antes del acceso al catecumenado.

Pero el canon recogido en las actas iliberritanas cuenta con una segunda parte, en la que se prohíbe claramente el ejercer la antigua profesión tras el bautismo bajo amenaza de excomunión. Tal interdicción es similar a las disposiciones estudiadas del concilio de Arlés, pese a que debemos reconocer que existen algunas diferencias entre ellas. Para empezar, en Arlés, aurigas y actores son aludidos en dos cánones diferentes, aunque de idéntico contenido –ambos tipos de profesionales son recogidos bajo un mismo canon en el conocido como «Segundo concilio de Arlés» (442/506), que estudiaremos más adelante—. Otra diferencia estriba en la misma dureza de las penas. En Arlés se decidió mantener apartados de la comunión a aurigas y actores mientras ejercieran sus antiguos oficios. En cambio, en el canon iliberritano no se realiza esta precisión, por lo que da la impresión que la excomunión se realiza a perpetuidad.

Lamentablemente, reconocemos que es imposible otorgar a este texto una cronología –incluso una ubicación geográfica– más o menos precisa³⁷.

2.4. Los *Canones Hippolyti*

Los *Canones Hippolyti* son una compilación de 38 cánones que dependen directamente de la *Traditio apostolica* atribuida a Hipólito de Roma, ya mencionada anteriormente. En su forma original, esta obra fue redactada en griego, después fue traducida al copto y más tarde lo fue del copto al árabe. Actualmente tan sólo conservamos la versión árabe, la cual ya existía a principios del siglo XII. El editor, R. G. Coquin, ha demostrado a partir de la lectura y exhaustivo análisis de los cánones que el redactor de este escrito fue posiblemente un sacerdote, según él, «très conscient de ses pouvoirs et de sa mission doctrinale, assez enclin à faire appliquer les prescriptions de pureté légale de l'Ancien Testament et peut-être issu lui-même de la communau-

³⁷ Todas estas líneas deben mucho a las sugerencias del Dr. J. Vilella, gran conocedor del complejo tema de las actas iliberritanas, quien además está trabajando sobre este sujeto en la actualidad.

te juive»; la fecha de composición la sitúa entre el 336 y el 340; y respecto al lugar, opina que podría localizarse en el patriarcado de Alejandría³⁸.

Uno de los cánones hace alusión a aquellas profesiones que estaban prohibidas a los cristianos y que, en consecuencia, todos aquellos individuos que quisieran acceder al catecumenado deberían abandonar si deseaban finalmente poder ser bautizados. Entre estas profesiones prohibidas se menciona el director de teatro, el luchador o corredor, el maestro de música, el maestro de gladiadores, el *uenator* o el adiestrador de caballos. Tras recibir la instrucción adecuada durante cuarenta días, y con la debida aprobación de un doctor de la Iglesia, el catecúmeno podía recibir el bautismo³⁹.

2.5. Los «127 cánones de los Apóstoles»

Este grupo de cánones, que –al igual que otros similares– la tradición hacía remontar hasta los Apóstoles para reforzar su autoridad, fue redactado originalmente en griego, aunque el conjunto ha llegado hasta nosotros sólo en las versiones árabe, copta, etiópica y siríaca. Los «127 cánones de los Apóstoles» se dividen en dos grandes grupos: 71 disposiciones denominadas *canones ecclesiastici* y 56 conocidas como *canones apostolici*. A su vez, el primer grupo está compuesto por tres escritos diferentes: cánones 1-20 (*Apostolische Kirchenordnung* o reglamento apostólico), cánones 21-47 (*Aegyptische Kirchenordnung* o reglamento eclesiástico egipcio) y cánones 48-71 (paralelos al libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*). Por lo que respecta a la cronología de estos textos, especialmente el reglamento eclesiástico egipcio, nos hallamos frente a un tema extremadamente complejo y a propósito del cual los especialistas todavía no se han puesto de acuerdo. Las fechas propuestas para este escrito oscilan entre el primer cuarto del siglo IV y el siglo V (o incluso el VI)⁴⁰. Por su parte, como ya hemos visto

³⁸ R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte*, PO, XXXI, 2, Paris, 1966, p. 273-331. Ver también H. LECLERCQ, «Canons apostoliques», DACL, II, 2, Paris, 1925, col. 1910-1950, col. 1942-1949.

³⁹ *Can. Hipp.*, 12, PO, XXXI, 2, p. 364. Algunos de los términos relativos a las profesiones que aparecen en el presente canon son difíciles de interpretar, puesto que el traductor árabe se limitó a transcribir las palabras griegas –a partir de la transcripción copta a veces deficitaria– sin comprender para nada su significado. Cf. R. G. COQUIN, *Les Canons...*, cit., p. 365, n. 1.

⁴⁰ Un resumen de la controversia puede verse en J. PÉRIER – A. PÉRIER, *Les «127 canons des Apôtres»*, PO, VIII, 4, Paris, 1912 (reimpr. Turnhout, 1982), p. 554; H. LECLERCQ, «Canons...», cit., col. 1922-1923 y 1931-1936.

anteriormente, B. Botte identifica el reglamento eclesiástico con la *Traditio apostolica*, por lo que sitúa su redacción hacia el 218.

La cuestión del bautismo de los profesionales de los espectáculos es abordado en dos ocasiones en los «127 cánones de los Apóstoles», en dos secciones diferentes, el reglamento eclesiástico egipcio y los cánones paralelos al libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*. Tal reiteración no debe extrañarnos, dado que, como hemos visto, se trata de dos escritos distintos englobados en una misma compilación. El primero de los cánones que mencionaremos se halla dentro del reglamento eclesiástico egipcio, por lo que presenta una semejanza total con el ya estudiado de la *Traditio apostolica*: se excluye del catecumenado al individuo que frecuenta los lugares de espectáculos, al gladiador y al que enseña la lucha⁴¹. El segundo presenta un gran paralelismo con el canon VIII, 32 de las *Constitutiones apostolorum* y prohíbe el acceso al catecumenado al profesional del teatro –tanto si es hombre como si es mujer–, al auriga, al corredor en los juegos olímpicos, al tocador de cornamusa, de cítara o de flauta, y al maestro de danza⁴².

2.6. Epítome del libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*

Este escrito –conocido también con el nombre de *Constitutiones per Hippolytum*– es una compilación realizada por un único autor, compuesta por cinco partes diferentes que se corresponden con diversos capítulos del libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*, lo que evidencia, para muchos de estos pasajes, una fuente común, con toda probabilidad la *Traditio apostolica* –pese a que el *Epítome* presenta particularidades propias en ciertos aspectos (como la omisión de todas las materias propiamente litúrgicas)–. La tercera parte ofrece un claro paralelismo con el canon VIII, 32 de las *Constitutiones*. Así, el pasaje que nos interesa es idéntico al texto que hallamos en

⁴¹ CXXVII can. apost., I, 27, PO, VIII, 4, p. 597. Los copistas árabes que no comprendían los términos relativos a los juegos –especialmente el que aludía al gladiador– los transcribieron y desfiguraron, dificultando así su traducción. Debemos tener en cuenta que la versión árabe se realizó a partir de una traducción copta del original griego, por lo que con el correr del tiempo el traductor de turno, que desconocía el significado de algunas palabras técnicas que estaba traduciendo, se limitaba a transcribirlas, en ocasiones deformadas y llenas de errores, hecho que en gran medida ha dificultado posteriormente su comprensión y traducción a una lengua moderna. Ver J. PÉRIER – A. PÉRIER, *Les «127 canons...»*, cit., p. 554-555, 597, n. 1, y p. 646, n. 1.

⁴² CXXVII can. apost., I, 62, PO, VIII, 4, p. 646. Aquí, al igual que en el ejemplo anterior, la transcripción de los términos lúdicos es muy problemática.

esta última obra –el cual prohibía el acceso al catecumenado a aurigas, gladiadores, corredores del estadio, organizadores de los juegos, atletas, músicos (de flauta, de cítara y de lira) y bailarines–, aunque es imposible establecer con seguridad cuál de las dos fuentes influyó en la otra⁴³.

2.7. Las *Constitutiones apostolorum*

Las *Constitutiones apostolorum* son una compilación de tradiciones y de documentos anteriores que tratan acerca de prescripciones relativas a diversas instituciones de la Iglesia. Según su editor, M. Metzger, fueron redactadas, no por un único autor, sino por un taller, seguramente en Antioquía hacia el año 380. A fin de otorgar al texto un mayor grado de autoridad –especialmente en una época en la que ya comenzaban a abundar los concilios importantes–, el compilador presentó el resultado de su trabajo como si fueran las actas del concilio celebrado por los apóstoles en Jerusalén⁴⁴. En realidad, las *Constitutiones apostolorum* están formadas por tres documentos diferentes, el tercero de los cuales –que corresponde al libro VIII, cánones 3 a 45– depende directamente de la *Traditio apostolica*⁴⁵. En consecuencia, la disposición que analizaremos a continuación presenta grandes paralelismos con las ya vistas de la *Traditio apostolica*, los *Canones Hippolyti*, los «127 cánones de los Apóstoles» y el *Epítome*.

El canon en cuestión está dirigido a todos los profesionales de los espectáculos, sin distinción de sexo, que deseen acercarse al cristianismo. Éstos deberán abandonar su oficio o serán rechazados. Entre las diferentes categorías de oficios lúdicos mencionados se hallan aurigas, gladiadores, corredores del estadio, organizadores de los juegos, atletas, músicos –de flauta, de cítara y de lira– y bailarines⁴⁶. Los paralelismos con los textos anteriormente mencionados son más que evidentes.

⁴³ *Epit. libr. VIII Const. apost.*, 3, 22, 9, ed. Funk, p. 86: τῶν ἐπὶ σκηνῆς εἰάν τις προσηή ἀνὴρ ἢ γυνὴ ἢ ἡνίοχος ἢ μονομάχος ἢ σταδιοδρόμος ἢ λουδεμιστής ἢ ὀλυμπικός ἢ χοραυλῆς ἢ κιθαριστής ἢ λυριστής ἢ ὄρχησιν ἐπιδεικνύμενος ἢ κάπηλος, ἢ παυσάσθωσαν ἢ ἀποβαλλέσθωσαν. Ver: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum, II: Testimonia et scripturae pro pinquae*, Paderborn, 1906, p. XI-XIX; B. BOTTE, *La tradition...*, cit., p. XXVII-XXXVIII.

⁴⁴ *Act.*, 15.

⁴⁵ M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques, I, SC, CCCXX*, Paris, 1985, p. 13-60.

⁴⁶ *Const. apost.*, VIII, 32, 9, SC, CCCXXXVI, p. 236-238: τῶν ἐπὶ σκηνῆς εἰάν τις προσηή ἀνὴρ ἢ γυνὴ ἢ ἡνίοχος ἢ μονομάχος ἢ σταδιοδρόμος ἢ λουδεμιστής ἢ ὀλυμπικός ἢ χοραυλῆς ἢ κιθαριστής ἢ λυριστής ἢ ὄρχησιν ἐπιδεικνύμενος ἢ κάπηλος, ἢ παυσάσθωσαν ἢ ἀποβαλλέσθωσαν. Ver E. SOLER, «Les acteurs d'Antioche...», cit., p. 269.

2.8. El Concilio de Hipona del año 393

El concilio de Hipona del 393 fue el primer sínodo presidido por Aurelio, obispo de Cartago desde el 391. A esta reunión, celebrada el 8 de octubre del mencionado año, acudieron obispos de diferentes provincias africanas. Por desgracia, los cánones resultantes de este encuentro no han llegado hasta nosotros. Sin embargo, esta carencia ha podido ser suplida gracias a la conservación de un breviario que los obispos de la Bizacena elaboraron para presentarlo en el concilio de Cartago del año 397⁴⁷. De esta manera, podemos saber que en el sínodo hiponense se trató acerca de los actores conversos que, tras el bautismo, habían vuelto a los escenarios, lo que les equiparaba a la categoría de apóstatas. Así, se decidió que no se negase la reconciliación a los individuos de esta índole que desearan volver a la Iglesia⁴⁸.

2.9. El Concilio de Cartago del año 397

El 28 de agosto del año 397, se reunió el que es conocido como III Concilio de Cartago. A él acudieron obispos pertenecientes a iglesias de las diferentes provincias africanas y se celebró bajo la presidencia de Aurelio, obispo de esta ciudad. Los obispos de la Bizacena llegaron con bastante antelación, por lo que realizaron una reunión preliminar con Aurelio en el curso de la cual redactaron el breviario de los cánones del concilio hiponense del 393. Dicho breviario fue leído más tarde en el concilio, cuyos asistentes lo aprobaron, renovaron las prescripciones y añadieron algunas disposiciones nuevas⁴⁹.

El canon que nos interesa no corresponde a ninguna innovación de este sínodo, sino que se trata de la disposición tomada en el hiponense que acabamos de analizar. Con todo, el texto de este canon aparece en los *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*, compilación realizada a finales del

siglo V en Cartago por un individuo particular, y en las actas de este concilio recogidas en la Colección Canónica Hispana de una forma algo más extensa que en el breviario hiponense: «que la gracia o la reconciliación no sea negada a los actores ni a los histriones ni al resto de personas de este género o bien a los conversos que habían apostatado o bien a los que regresan a Dios»⁵⁰. Como vemos, aunque los principales destinatarios de este texto son los actores, su marco de acción se amplía hasta englobar a todos los profesionales de los espectáculos (*ceterisque huiusmodi personis*) e incluso a los apóstatas que desean regresar al cristianismo. El canon no especifica si los actores en cuestión eran *fideles* que habían retomado su profesión tras el bautismo, pero al hablar de reconciliación y mencionar además a apóstatas y otros individuos que desean regresar a Dios, tenemos la impresión —como ya dijimos anteriormente— de que en efecto se trata de ex actores bautizados que habían retomado su antiguo oficio. En tal caso, nos hallamos ante una medida muy similar a las dictadas en Arlés, donde se apartaba de la comunión a aurigas y actores mientras continuaran corriendo y actuando tras el bautismo. La principal diferencia la presenta con el canon recogido en las actuales actas iliberritanas, donde al infractor se le expulsa de la Iglesia sin que se mencione ninguna posibilidad de reconciliación.

2.10. El Concilio de Cartago del año 401

En junio del año 401 se celebró en Cartago otro concilio —conocido como V Concilio de Cartago—, de nuevo bajo la presidencia de Aurelio⁵¹. En esta ocasión, se reguló, entre otras materias, un asunto realmente espinoso, el de los profesionales de los espectáculos convertidos al cristianismo que posteriormente eran obligados a ejercer su antiguo oficio. El texto del canon dice exactamente: «y sobre éstos también se debe exigir que si alguien, desde cualquier arte lúdica, deseara venir a la gracia del cristianismo y permanecer

⁴⁷ K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, II, 1, Paris, 1908, p. 82-91 (traducción de H. LECLERCQ del original alemán *Conciliengeschichte*, I. Fribourg-en-Brisgau, 1875², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. LECLERCQ).

⁴⁸ *Breu. Hipp.*, 33, CCL, CXLIX, p. 42: *ut scenicis uel apostaticis conuersis uel reuersis ad Dominum gratia uel reconciliatio non negetur*. Ver K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 89.

⁴⁹ K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 100-102.

⁵⁰ *Reg. eccl. Carth. excerpt.* (III, not. de conc. Carth., 28 augusti 397), 45 b, CCL, CXLIX, p. 186: *ut scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis uel apostaticis conuersis uel reuersis ad Deum gratia uel reconciliatio non negetur*. El mismo texto aparece en las actas de este concilio recogidas en la Colección Canónica Hispana, aunque con una numeración diferente (*Conc. Carth.*, III, 35, ed. Rodríguez, p. 329). Posteriormente, como veremos en su momento, fue citada de nuevo en la compilación canónica realizada por Fulgencio Ferrando en el siglo VI.

⁵¹ K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 125-126.

libre de esta mácula, no esté permitido que sea conducido de nuevo o forzado por nadie a ejercer la misma por segunda vez»⁵².

Esto nos ofrece un nuevo indicio de cuál podía ser la causa del regreso de ciertos profesionales lúdicos a sus antiguos oficios. No se trataría ya de la penuria económica, como hemos visto en el ejemplo del pantomimo documentado en la carta de Cipriano, sino de auténticas presiones ejercidas por los gobiernos municipales para que los antiguos profesionales lúdicos –actores especialmente– retomaran sus anteriores ocupaciones. Disponemos de ejemplos que atestiguan esto mismo, tales como los de Tuto o la actriz de la que nos habla Juan Crisóstomo –identificada con la legendaria Pelagia–⁵³, y que nos confirman el grave problema que tales coacciones oficiales suponían para los conversos, imposiciones que iban incluso en contra de las leyes civiles dictadas a este propósito y que motivaron finalmente la aparición del presente canon.

2.11. El *Testamentum Domini*

El *Testamentum Domini* corresponde a la traducción siríaca de los dos primeros libros de la colección canónica –de la Iglesia siria– conocida como *Octateuco* de Clemente. Se trata de un apócrifo que remonta su autoría nada menos que a Jesús de Nazaret, quien tras su resurrección habría transmitido a sus discípulos toda una serie de enseñanzas. En realidad, parece ser un producto sirio de la segunda mitad del siglo V, e incluso tal vez del VI⁵⁴.

Uno de los cánones excluye del bautismo al actor, al auriga, al luchador, o al cazador del anfiteatro⁵⁵, en una medida muy parecida a otras que hemos visto, especialmente la de la *Traditio apostolica*, texto del cual el *Testamentum Domini* seguramente depende.

⁵² *Reg. eccl. Carth. excerpt. (VI, not. de conc. Carthag., 16 iunii 401)*, 63, CCL, CXLIX, p. 197-198: *et de his etiam petendum, ut si quis ex qualibet ludicra arte ad christianitatis gratiam uenire uoluerit, ac liber ab illa macula permanere, non eum liceat a quoquam iterum ad eadem exercenda reduci uel cogi*. Ver K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 126.

⁵³ Estos ejemplos serán estudiados con detenimiento en el capítulo 5.

⁵⁴ H. LECLERCQ, «Canons...», cit., col. 1949-1950; B. BOTTE, *La tradition...*, cit., p. XXIX. Por su parte, I. E. RAHMANI, *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, Mainz, 1899 (reimpr. Hildesheim, 1968), p. XLII-XLIII, remonta su composición hasta mediados del siglo III.

⁵⁵ *Test. Dom. Nostr. Ies. Christ.*, II, 2, ed. Rahmani, p. 112.

2.12. El «Segundo Concilio de Arlés»

El conocido como «Segundo Concilio de Arlés» nos plantea un problema similar al visto con el denominado «Concilio de Elvira», dado que en realidad no estamos aquí ante las actas de un único sínodo, sino ante una *collectio canonica* que ha sido datada entre el 442 y el 506⁵⁶.

Esta compilación recoge un canon que une en un mismo texto los cánones 4 y 5 del concilio de Arlés, referidos respectivamente a aurigas y actores. Por otro lado, el sentido de esta disposición no difiere en lo más mínimo de aquellas que le han servido de modelo: «sobre los aurigas y los actores que han sido bautizados, se decide que éstos, mientras actúen, estén apartados de la comunión»⁵⁷.

No se realiza ninguna mención de «aquellos que arrojan sus armas en tiempos de paz», tal vez porque en esta época los espectáculos del anfiteatro ya habían desaparecido prácticamente de toda la *Gallia*⁵⁸, por lo que no tendría mucho sentido recordar a los arenarios en esta disposición.

2.13. La *Breuiatio canonum* de Fulgencio Ferrando

Algo antes del año 546, Fulgencio Ferrando, diácono de la iglesia de Cartago, compiló una serie de cánones –o mejor dicho, de los títulos de dichos

⁵⁶ K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 460-462, lo consideraron como un auténtico concilio y fijaron su fecha en el 443 o en el 452. Con todo, E. DEKKERS lo cita ya en la tercera edición de la *Clavis* como «*Collectio Arelatensis, dicta «secundi concilii Arelatensis»*»; ver E. DEKKERS, *Clavis patrum Latinorum*, Steenbrugge, 1995³, p. 580.

⁵⁷ *Coll. Arel.*, 20, CCL, CXLVIII, p. 118: *de agitatoribus siue theatricis qui fideles sunt, plucuit eos, quamdiu agunt, a communione separari*. Ver K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 471.

⁵⁸ El último testimonio referido a la gladiatura en la *Gallia* ha sido fechado a mediados del siglo IV. Se trata de una inscripción, que contiene un *carmen* funerario, descubierta en Valentine (Haute Garonne) y conservada en Toulouse. En ella se alaba la generosidad del difunto –un tal Ninfio, probablemente un *principalis* local–, sobre todo en materia lúdica, como nos recuerdan estos versos: *excepere tuo quondam data munera sumptu / plaudentis populi gaudia per cuneos* (CIL, XIII, 1, 1, 128, v. 11-12). Ver: ED. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, I, Paris, 1856, p. 412-416; J.-M. PAILLER, «L'énigme Nymfius», *Gallia*, 44, 1, 1986, p. 151-165; J. A. JIMÉNEZ, «El final de los espectáculos de gladiadores», *Ludica*, 10, 2004, p. 60-80. Por lo que respecta a las *uenationes*, éstas todavía se documentan en algunos de los sermones del obispo Cesáreo de Arlés, durante la primera mitad del siglo VI, aunque tal vez en esa época sólo eran un espectáculo esporádico. Así, a título de ejemplo, podemos citar: CAESARIUS AREL., *Serm.*, 61, 3, CCL, CIII, p. 269; 89, 5, *ibid.*, p. 368-369; 134, 1, *ibid.*, p. 550; 150, 3, *ibid.*, p. 614-615. Ver: ST. LEBECQ, *Les ori*

cánones— de concilios de diversas épocas y lugares, dando como resultado una *collectio canonica* conocida con el nombre de *Breuiatio canonum*. Entre las disposiciones recogidas en esta obra se observa todavía la emanada del concilio de Cartago del año 397 —en realidad, como hemos visto, del sínodo hiponense del 393—, aunque aquí se le otorga el título número 42, mientras que en los *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* aparece con el número 45 b y en la Colección Canónica Hispana con el número 35. Como decimos, tan sólo se reproduce su título: «que no se niegue la reconciliación a los actores ni a los histriones»⁵⁹. Su pervivencia hasta esta época, ¿significa que el problema de las conversiones todavía persistía o bien se debía al mero afán compilador de Ferrando?

3. LAS PROHIBICIONES CONCILIARES EN LA LITERATURA PATRÍSTICA

Algunos textos patrísticos nos confirman que los profesionales lúdicos estaban obligados a renunciar a sus oficios si deseaban abrazar el cristianismo. Seguramente, el ejemplo más evidente nos lo proporciona Agustín en su *De fide et operibus*, obra compuesta en el 413⁶⁰. En un pasaje de este escrito, el obispo de Hipona recuerda que la prohibición del bautismo a ciertos individuos no es una novedad de su tiempo, por lo que se extraña de que haya algunos que consideren como una innovación la doctrina que no admite al bautismo a la gente «pecadora» —tales como los adúlteros— que no tiene intención de cambiar de modo de vida, cuando esto mismo es exigido a las prostitutas, a los actores y al resto de profesionales de los espectáculos públicos desde hacía ya mucho tiempo. En consecuencia, Agustín afirma que según esa nueva corriente de pensamiento también habría que admitir al bautismo a las meretrices, a los proxenetas y a los gladiadores aun cuando insistieran en sus perversidades⁶¹.

gines franques, Paris, 1990, p. 82-83; J. A. JIMÉNEZ, «La crisis de las *uenationes* clásicas. ¿Desaparición o evolución de un espectáculo tradicional romano?», *Ludica*, 9, 2003, p. 93-117, p. 97.

⁵⁹ FERRANDVS, *Breu. can.*, 170, CCL, CXLIX, p. 301: *ut scenicis atque histrionibus reconciliatio non negetur*.

⁶⁰ O. PERLER, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, 1969, p. 315, 317 y 460-461.

⁶¹ AVGVSTINVS, *De fide et oper.*, 18, 33, CSEL, XLI, p. 78-79: *illud sane mirabile est, quod fratres, qui aliter sapiunt, cum debeant ab ista uel noua uel uetere, perniciose tamen opinione discedere, ipsi insuper dicunt nouam esse doctrinam, qua nequissimi homines in suis flagitiis se per-*

seueraturos in propatulo profitentes non admittuntur ad baptismum: quasi nescio ubi peregrinentur, quando meretrices et histriones et quilibet alii publicae turpitudinis professores nisi solutis aut disruptis talibus uinculis ad Christiana sacramenta non permittuntur accedere (...); non ex his prauis illa recta deprauare, ut neque de morum correctione catechizandos esse censeant competentes et consequenter omnes etiam illarum publicarum turpitudinum et scelerum professores, hoc est meretrices, lenones, gladiatores ac si quid huius modi est, etiam in illis malis permanentes admitti oportere arbitrentur.

CAPÍTULO 2

LA LEGISLACIÓN CIVIL

Las conversiones al cristianismo de los profesionales de los espectáculos estuvieron, como hemos visto en el capítulo anterior y como era lógico esperar, muy condicionadas por los cánones eclesiásticos. Sin embargo, no es menos cierto que tal condicionamiento no provino únicamente de la Iglesia, puesto que las leyes civiles gozaron también de una gran importancia en todo este asunto.

La legislación civil del siglo IV estuvo marcada, entre otros muchos factores, por dos fenómenos propios de esta época y que tuvieron una gran relevancia en el tema que nos ocupa: la obligatoriedad y heredabilidad de los oficios, de un lado, y, de otro, la cristianización del poder imperial, hecho este último que se tradujo en una progresiva influencia en la toma de decisiones políticas por parte del emperador.

No se hace muy difícil imaginar cómo estos dos factores influyeron de forma decisiva en el acercamiento de aurigas, actores, atletas y arenarios a la religión cristiana. En el siglo IV –o incluso tal vez antes–, muchas profesiones adquirieron un carácter obligatorio e incluso hereditario, por lo que aquellos que las ejercían no podían abandonarlas libremente por mucho que lo desearan. Ahora bien, si un actor, por ejemplo, quería convertirse al cristianismo, debía renunciar previamente a su oficio, pues tal renuncia era un requisito imprescindible impuesto por la Iglesia antes de poder acceder al catecumenado. Resulta del todo evidente que ambos tipos de legislaciones, la eclesiástica y la civil, entraban directamente en conflicto. Esta situación resultó todavía más embarazosa desde el mismo momento en que el cristia-

nismo dejó de estar perseguido, el emperador adoptó este credo como religión personal y la Iglesia pasó a gozar cada vez de mayor influencia cerca del soberano. En consecuencia, urgía que éste diera con una solución de compromiso que complaciera a la Iglesia —permitiendo el abandono de su profesión a todos aquellos profesionales lúdicos que desearan acercarse al cristianismo— y que fuera lo suficientemente restrictiva como para evitar que una fuga masiva de tales individuos amenazara con poner en peligro la satisfactoria producción de espectáculos para el pueblo.

1. OBLIGATORIEDAD Y HEREDABILIDAD DE LOS OFICIOS

Este complejo tema fue abordado en profundidad por J. P. Waltzing en su estudio dedicado a las corporaciones profesionales entre los romanos. Este autor señala que el proceso mediante el cual los oficios se convirtieron en obligatorios y hereditarios fue muy lento, dado que se inició ya en el siglo III y abarcó prácticamente hasta finales del IV. Además, recuerda que no se emitió ninguna ley de carácter general que englobara a todas las ocupaciones, sino que el proceso fue evolucionando mediante el dictado de numerosas medidas que afectaban a profesiones concretas.

J. P. Waltzing afirma también que esta evolución se desarrolló en dos fases bien diferenciadas. El objetivo era que un profesional no pudiera abandonar su colegio. Así, en un primer momento se intervino sobre los bienes individuales, con la intención de mantener a las personas mediante la retención de sus bienes —los cuales pasaban al colegio de turno si el sujeto abandonaba su oficio—. Sin embargo, seguramente muchos individuos prefirieron perder su patrimonio antes que su propia libertad, de tal modo que, en una segunda fase, el gobierno imperial promulgó leyes que ataban, no sólo los bienes, sino también a las personas. Así, los profesionales quedaban ligados a perpetuidad a su colegio, así como también sus herederos, y cualquier tentativa de escapar a esta obligación era constitutiva de delito y como tal reprimida y castigada por las leyes.

J. P. Waltzing cree muy probable que estas medidas estuvieran en un principio destinadas a evitar la fuga de los curiales. Con todo, pronto se aplicaron también a otros colectivos, como los colonos, y a muchas categorías laborales de primera necesidad, como los panaderos... y los profesionales de los espectáculos⁶².

⁶² J. P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, II, Roma, 1968 (1ª ed. en 1895), p. 283-311.

Tal vez pueda parecer tópico recurrir aquí a la tan repetida expresión acuñada por Juvenal del *panem et circenses*, pero curiosamente una buena parte de la legislación promulgada en el siglo IV, destinada a este efecto, tenía por protagonistas a panaderos y a gente de la farándula; incluso en una interesantísima ley que comentaremos más adelante, ambos tipos aparecen claramente relacionados.

No sabemos en qué momento exacto el oficio lúdico se convirtió en un trabajo obligatorio. Según Chr. Hugoniot, el testimonio más antiguo se halla recogido en una ley de Diocleciano y Maximiano del año 290. Este texto es la respuesta de la cancillería imperial a un individuo llamado Estacio, cuyos hermanos menores habían ejercido como actores. Estacio había pedido que éstos quedaran dispensados de la tacha de la infamia, favor que le fue concedido en virtud de la temprana edad de sus hermanos, mediante su eliminación de las listas en las que se anotaban las personas infames⁶³. Para Chr. Hugoniot, la petición de Estacio pudo deberse a que este individuo había denunciado ante los tribunales que la curia de su ciudad intentaba obligar a sus hermanos a continuar siendo actores; la *auctoritas* del rescripto que había obtenido de la cancillería imperial le ayudaría a ganar el pleito contra el gobierno municipal⁶⁴. Con todo, lo único que este texto refiere es la retirada de la mancha de la infamia de unos jóvenes que habían subido a un escenario, por lo que, pese al interés que presenta la hipótesis de Chr. Hugoniot, la presente ley no puede servirnos de forma decisiva a la hora de fijar un fecha en el proceso de obligatoriedad del oficio lúdico. Además, este proceso seguramente constituyó una evolución lenta y que no se desarrolló del mismo modo en todos los territorios del Imperio.

Tampoco conocemos la razón por la cual el oficio lúdico se convirtió en obligatorio. Tal vez esté en relación con la evolución del calendario lúdico romano, que aumentó sin cesar mediante el incremento, sobre todo, de las fiestas relacionadas con el emperador —78 días con juegos a inicios del siglo I frente a los 177 a mediados del siglo IV—. Esto comportaría sin duda una cada vez mayor necesidad de profesionales de los espectáculos. Ahora bien, la cuestión es ¿por qué impedir que los que ya son aurigas, actores o arenu-

⁶³ *C. Just.*, II, 11, 21, ed. Krueger, p. 103: *si fratres tui minores dumtaxat aetate in ludicrarum artium ostentatione spectaculum sui populo praeberunt, iniuolatum existimationem obtinent.*

⁶⁴ CHR. HUGONIOT, «De l'infamie à la contraite. Évolution de la condition sociale des comédiens sous l'Empire romain», *Le statut de l'acteur...*, cit., p. 213-240, p. 232.

rios⁶⁵ puedan abandonar su oficio? En nuestra opinión, una forma de asegurar el número de estos profesionales era convertir en obligatorio aquello que hasta ese momento había sido tan sólo una costumbre, que los hijos siguieran el camino de sus padres –las familias de artistas son todavía hoy un fenómeno muy común–. Con todo, algunos individuos no querían proseguir el oficio de sus padres debido a la lacra de infamia que conllevaba. Las ciudades más modestas y que contaran con pocos de estos profesionales no tendrían más remedio que conseguir que el poder imperial les otorgara la facultad de poder obligar a los hijos de actores y otros profesiones del género a seguir con el oficio de sus progenitores. De este modo, se acabarían creando verdaderas dinastías de aurigas, actores y arenarios⁶⁶.

Pasemos ahora a examinar, presentándolas en estricto orden cronológico, las leyes que se promulgaron con el objetivo de atar a aurigas, actores y are-

⁶⁵ Aunque, como veremos, la obligatoriedad de los oficios, al igual que la heredabilidad, tan sólo se documenta en el caso de los actores y de los aurigas –en estos últimos tan sólo la obligatoriedad–, es muy probable que estos dos rasgos alcanzaran a todos los profesionales lúdicos, arenarios incluidos, pese a que no contamos con testimonios que corroboren este punto, pues resulta lógico pensar que tales obligaciones afectarían sin excepciones a todos los profesionales de los espectáculos.

⁶⁶ CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 228-235, ofrece una explicación diferente para el origen de la obligatoriedad y heredabilidad del oficio lúdico, en este caso concreto, el de actor. En las páginas 217-220, este autor ya había recordado que en el Occidente romano la mayor proporción de actores correspondía a individuos de baja extracción social, especialmente esclavos y libertos, mientras que en Oriente abundaban más los *ingenui* (libres de nacimiento). Éstos no estaban manchados de la infamia que normalmente afectaba al resto de los actores, puesto que sólo participaban en certámenes sagrados de tipo griego –algo que, como veremos más adelante, no implicaba la infamia, según *Dig.*, III, 2, 4, ed. Mommsen, p. 66–. Ahora bien, en el 212, Caracalla extendió la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. Tal concesión, fundamentada en una excusa religiosa –aumento del número de fieles para los dioses romanos–, también significaría extender las fiestas romanas a todo el Oriente, según el modelo del calendario romano, de una forma progresiva. Así, el número de *ludi* se fue incrementando en detrimento de los ágones. La multiplicación de las fiestas de «tipo romano» provocó que los mimos –que apenas participaban en los concursos agonísticos– estuvieran cada vez más solicitados. Sin embargo, todos estos actores que no intervenían en los certámenes sagrados se convirtieron en infames al mismo tiempo que en ciudadanos romanos, un tipo de degeneración jurídica que sin duda causaría defecciones entre las filas de los actores. Esto, a su vez, provocaría que las ciudades más modestas, especialmente en Oriente, tuvieran problemas para reclutar actores. Además, aquellos que eran *ingenui*, la mayoría en Oriente, podían escoger donde actuar. En consecuencia, el poder imperial se vio obligado a tomar medidas para asegurar la producción de los espectáculos mediante la imposición de la obligación del oficio lúdico. Esta obligación acabó poco a poco afectando también a los hijos de los actores, quienes ya antes seguían en muchas ocasiones el camino de sus padres.

narios a sus respectivas ocupaciones. Con todo, antes de pasar a realizar tal análisis conviene realizar algunas puntualizaciones. Comenzaremos señalando que la mayoría de las leyes que veremos a continuación tiene a las actrices por protagonistas. Esto se debe seguramente a que el teatro era el espectáculo más económico y fácil de producir –lo que se observa en la gran abundancia de días con *ludi scaenici* (101) a lo largo del calendario lúdico– y a que la mujer era la protagonista del mimo, el género teatral de más éxito entre la plebe. Por lo que respecta a los aurigas, las leyes referidas a ellos son muy escasas. En cuanto a las que regulan la conversión de atletas y arenarios –o simplemente su obligación de actuar–, éstas son inexistentes.

Otro aspecto que debemos señalar es que, por lo menos en lo que concierne al caso de las actrices, una de las razones sobre la que se fundamentaba la heredabilidad de su oficio era de tipo «biológico». En efecto, en una ley de Graciano del año 380 se habla de su «condición natural». Además, de la lectura de numerosas medidas destinadas a restringir el matrimonio entre las actrices y personas pertenecientes a estratos encumbrados parece desprenderse que existía la creencia de que las actrices eran unas «degeneradas de nacimiento» y que, en consecuencia, podían transmitir esta tara a su descendencia⁶⁷.

Casi todas las leyes en las que se recuerda la obligatoriedad y heredabilidad de la profesión lúdica tienen como objeto establecer cuáles eran los casos en los que la liberación era posible, y cuáles eran los mecanismos y medios para lograrla, por lo que no nos extenderemos en su análisis, dado que serán estudiadas en profundidad en el próximo apartado. Así pues, veremos algunas de las más representativas.

El 6 de septiembre del 371, Valentiniano I promulgaba una constitución, dirigida al procónsul de *Africa*, Juliano⁶⁸, en cuyo texto se recordaba que el oficio de actriz era obligatorio y hereditario, dado que la ley en cuestión aludía a las hijas de las actrices, las cuales no podían escapar de sus deberes escénicos excepto si mostraban una conducta digna y obtenían, gracias a ella, una concesión especial del emperador que las liberaba de sus obligaciones⁶⁹.

⁶⁷ Las leyes que prohibían el matrimonio entre personas pertenecientes a estratos encumbrados y actrices o hijas de actrices serán examinadas en el cuarto apartado de este mismo capítulo.

⁶⁸ *PLRE*, I, p. 479-480, *Sextius Rusticus Iulianus* 37.

⁶⁹ *C. Th.*, XV, 7, 2, ed. Mommsen, p. 821: *ex scaenicis natas, si ita se gesserint, ut probabiles habeantur, tua sinceritas ab inquietantium fraude direptionibusque submoueat. Eas enim ad scaenam de scaenicis natas aequum est reuocari, quas uulgarem uitam conuersatione et moribus exercere et exercuisse constabit.* Ver CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 225-226

La legislación de Graciano nos ofrece también varios ejemplos en los que abundan las expresiones referidas a los profesionales de los espectáculos que nos recuerdan la atadura a su oficio. Así, en una constitución fechada el 24 de abril del 380 y dirigida al prefecto urbano Paulino⁷⁰, se recuerda la humilde condición social de las actrices (*ex uiliori sorte progenitae*) y que éstas estaban ligadas a su profesión por lazos naturales (*uinculo naturalis conditionis*). En esta ley, el soberano ordenaba a Paulino que se llamara de nuevo a las escenas a todas las actrices evadidas, puesto que, según recuerda, en ese momento tan sólo había dos formas de escapar a la condición de actriz: la observancia de la religión cristiana y la concesión de un privilegio imperial⁷¹.

Una nueva ley de Graciano, fechada el 8 de mayo del 381 y dirigida al prefecto urbano Valeriano⁷², alude a los aurigas como «aquellos que tienen la obligación de conducir». El texto ordena que estos individuos no sean castigados con ningún suplicio, aparte del de sus propios servicios en el circo⁷³. Como vemos, lo que se desprende de esta ley, en primer lugar, es una cierta inviolabilidad de la figura del auriga, quien no podía ser castigado si cometía algún delito; la propia obligación de correr y la peligrosidad de las carreras constituirían el correctivo suficiente⁷⁴. Esto no significa, como ha inter-

⁷⁰ PLRE, I, p. 678, Anicius Paulinus 12.

⁷¹ C. Th., XV, 7, 4, ed. Mommsen, p. 822: *mulieres, quae ex uiliori sorte progenitae spectaculorum debentur obsequiis, si scaenica officia declinarint, ludicris ministeriis deputentur, quas necdum tamen consideratio sacratissimae religionis et Christianae legis reuerentia suae fidei mancipauit; eas enim, quas melior uiuendi usus uinculo naturalis conditionis euoluit, retrahi uetamus. Illas etiam feminas liberas a contubernio scaenici praeiudicii durare praecipimus, quae mansuetudinis nostrae beneficio expertes muneris turpioris esse meruerunt*. El mismo texto se repite, en ocasiones casi literalmente, en otra ley de Graciano fechada el 28 de agosto del 381 y dirigida a Herasio, procónsul de Africa: C. Th., XV, 7, 9, ed. Mommsen, p. 823. Acerca de Herasio, ver PLRE, I, p. 420, Herasius.

⁷² PLRE, I, p. 938, Valerianus 8.

⁷³ C. Th., XV, 7, 7, ed. Mommsen, p. 823: *eos qui agitandi munus exercent in(u)stris auctoritas tua nullis praeter circense certamen adfici nouerit oportere suppliciiis*.

⁷⁴ Evidentemente, las fuentes nos ponen de manifiesto que muchos aurigas sufrieron graves castigos en múltiples ocasiones, principalmente por la acusación de practicar la magia o de incitar a la sedición. Así, Amiano Marcelino recuerda algunos casos en los que ciertos aurigas fueron condenados a muerte por ejercer la magia (AMMIANVS MARC., *Res gest. libr.*, XXVI, 3, 3, ed. Marié, p. 65; XXIX, 3, 5, ed. Sabbah, p. 24). Tales medidas punitivas no hacían otra cosa que llevar a cabo la legislación que se dictó durante todo este período para regular los dos delitos citados más arriba y de la que son buen ejemplo las siguientes leyes que aluden directamente a los aurigas: C. Th., IX, 16, 11, ed. Mommsen, p. 463 (= C. Iust., IX, 18, 9, ed. Krueger, p. 380), del año 389 y relativa a la magia; *Nou. Maior.*, 12, ed. Meyer, p. 178, cuyo texto se ha perdido, fue promulgada entre el 457 y el 461 y trataba sobre los aurigas y los sediciosos. Ver J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos...», cit., p. 24 y 27-28.

pretado erróneamente a nuestro parecer R. Fr. DeVoe, que esta ley suponía el establecimiento de una condena similar a la *ad ludum*⁷⁵, por la cual se sentenciaba a ciertos reos a correr en el circo debido al riesgo de perder la vida en una carrera circense⁷⁶.

El 8 de marzo del 403, Honorio dictó en Rávena una ley muy interesante para nosotros, dado que convergen en ella los protagonistas de la política del *panem et circenses*: panaderos y profesionales de los espectáculos. Mediante este texto, el emperador prohibía los matrimonios entre aurigas y actores, de un lado, y las hijas de los panaderos, de otro. El panadero que actuaba en contra de esta interdicción recibía un castigo físico, era enviado al destierro y sus bienes eran asignados a su colegio. Por lo que respecta a aurigas y actores, si alguno de ellos llegaba a casarse con la hija de un panadero tendría que abandonar su oficio para pasar a formar parte del colegio de estos últimos; es decir, que en este sentido el pan tenía prioridad sobre el circo. De ahí también el interés del emperador por mantener separados ambos tipos de corporaciones⁷⁷.

⁷⁵ La *damnatio ad ludum* era un género de condena mediante la cual el reo era sentenciado a servir durante cinco años en una escuela gladiatoria, los tres primeros combatiendo como gladiador –tras lo que recibía la *rudis*, la espada de madera que se entregaba a los gladiadores retirados–, y posteriormente dos años más realizando otros servicios –al finalizar este período, el condenado recibía el *pilleus*, el gorro frigio de los libertos, lo cual simbolizaba la libertad recién adquirida– (Coll. mos. et Rom. legum, XI, 7, 4, ed. Mommsen, p. 175). Este tipo de condena no era necesariamente mortal, como la *damnatio ad gladium ludi* –en la que el reo era ajusticiado en el curso de los juegos–, dado que el condenado *ad ludum* recibía la debida instrucción y, en consecuencia, tenía una clara posibilidad de salvarse. Ver G. VILLE, *La gladiature...*, cit., p. 232-235.

⁷⁶ R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 187.

⁷⁷ C. Th., XIV, 3, 21, ed. Mommsen, p. 778: *nulli pistori nec posteris eius in priuatas personas uel thymelicis uel eas, quae aurigandi studio detinentur, liceat coniugii societate transire, etiam si huic facto omnium pistorum accedat adsensus, etiamsi nostra elicit fuerint aliqua subreptione res cribta. Quod si quisquam in haec uetita adspirare temptauerit, sciat se uerberibus adfectum deportatione puniendum facultatesque suas panificio sociandas. Quod si non statim officium grauitatis tuae in ipsis inceptis occurrerit, sed in suggestione cessauerit, in singulis familiis librarum auri decem multa feriat: ita ut eae quoque personae cum patrimonio ad debitum officium reuocentur, quae per huiusmodi nuptias in simili consortio fuerunt. Omnes igitur, qui filias pistorum in consortium sortiti sunt, uel ex thymelicis uel aurigis uel uniuersis priuatis pistorio corpori ilico deputentur*. Ver: J.-P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations...*, cit., p. 137 y 300, n. 7; G. ALFÖLDY, *Historia social de Roma*, Madrid, 1987, p. 273 (trad. de V. A. TRONCOSO del original alemán *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, 1984).

2. LEGISLACIÓN CIVIL Y CONVERSIONES AL CRISTIANISMO DE PROFESIONALES LÚDICOS

A fin de evitar el conflicto entre las leyes civiles y las canónicas, el emperador reguló los casos en los que estas conversiones podían llevarse a cabo⁷⁸. Sin embargo, lo primero que nos llama la atención en este asunto es que en el *Codex Theodosianus* tan sólo se recojan las leyes que aluden a las conversiones de la gente del teatro, a pesar de que la renuncia a la profesión lúdica previa al bautismo afectaba a actores, aurigas, arenarios y atletas por igual.

Además, estas leyes mencionadas se centran, salvo en un caso, exclusivamente en la conversión de las actrices. Para Cl. Lepelley, se trata de un olvido carente de importancia⁷⁹. Sin embargo, si tenemos en cuenta la complejidad del tema de la compilación del *Codex Theodosianus*, observamos que hablar de «olvidos» es caer en explicaciones demasiado simplistas. Como ya hemos comentado en otras ocasiones, la actriz era la protagonista del mimo —no aparecía en ningún otro tipo de exhibición escénica⁸⁰—, el género teatral favorito de la plebe debido a su carácter obsceno y a un tipo de humor que calificaríamos de fácil⁸¹. En consecuencia, cuando los compi-

⁷⁸ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle)*, I: *Le droit impérial*, Paris, 1990, p. 132, considera que la motivación de esta legislación es fundamentalmente moral: su fin es proteger la moralidad más que las actrices en ellas mismas. En nuestra opinión, como estamos tratando de demostrar, el objetivo principal no era de orden moral ni humanitario: se trataba sobre todo de evitar un conflicto entre la legislación civil y la eclesiástica, aunque dicho objetivo se intentara ocultar bajo intereses morales y humanitarios.

⁷⁹ CL. LEPELLEY, «Trois documents méconnus sur l'histoire sociale et religieuse de l'Afrique Romaine tardive, retrouvés parmi les *spuria* de Sulpice Sévère», *AntAfr*, 25, 1989, p. 235-262, p. 260, n. 79: «*les compilateurs du C. Th. ont omis les lois ou les passages qui concernaient les hommes, mais cet oubli n'a pas de signification particulière*».

⁸⁰ Contamos con algunas fuentes en las que se observa la presencia de mujeres en otros géneros, como la comedia o la pantomima. Así, Donato afirma que en su época (siglo IV) se podía ver a mujeres actuando en la comedia (DONATVS, *Comm. Ter. Andria*, 716, ed. Wessner, I, p. 212). Por su parte, Lujurio (inicios del siglo VI) dedica uno de sus epigramas a Macedonia, una pantomima enana que danzaba en una figuración de Helena y de Andrómaca, mujeres míticas que destacaron por su belleza; la ironía de Lujurio vuelve aquí a hacerse bien patente al sugerir a Macedonia que interprete más bien a Tersites, soldado griego de la guerra de Troya célebre por su fealdad (LVXVRIVS, *Carm.*, 310, ed. Happ, p. 29). De todas maneras, nos hallamos frente a casos totalmente excepcionales, pues todavía Casiodoro recordaba en el 507/511 que el pantomimo interpretaba todo tipo de papeles, incluidos los femeninos (CASSIODORVS, *Var.*, IV, 51, 9, CCL, XCVI, p. 178). Ver: CHR. LANDES, «Notice 10. Acteur comique», *Le goût du théâtre...*, cit., p. 132; R. WEBB, «Female entertainers...», cit., p. 282 y 286-287.

⁸¹ M. BONARIA, *Romani mimi*, Roma, 1965, p. 1-14.

ladores escogieron para ser incluidas en el código las leyes referidas a actrices y dejaron de lado las relativas a actores no obraron así por descuido o negligencia, sino conscientemente, habida cuenta de que el mimo y sus protagonistas —en concreto, las femeninas— eran lo que más interesaba dentro de la política lúdica del emperador⁸².

Esto mismo también puede explicar el porqué de la ausencia de leyes relativas a la conversión de aurigas, arenarios o atletas en el *Codex Theodosianus* y en el *Codex Iustinianus*. Tenemos que pensar que el hecho de que hoy no dispongamos de tales disposiciones no significa que no hubieran existido en su momento. Para comprender esto hay que tener en cuenta que en el siglo IV no existía un código legislativo tal y como lo entendemos hoy. Las leyes emanadas de la cancillería imperial tenían habitualmente un destinatario muy concreto —el prefecto urbano, un gobernador provincial... y muchas veces trataban temas puntuales. De ahí que en ciertas ocasiones no se publicara una ley de carácter general, sino que se enviaba un mismo texto —o textos casi idénticos— a diferentes destinatarios en un breve lapso de tiempo. Ésta es la causa de que a veces aparezcan en el *Codex Theodosianus* numerosas leyes que insisten en un mismo tema: tal reiteración no tiene por qué significar —aunque ocasionalmente sea así— que éstas fueran desobedecidas, razón por la cual había que repetirlas constantemente, sino que puede deberse al envío de un mismo texto a diferentes destinatarios. Igualmente una ley motivada por una *occasio legis* —por ejemplo, un *rescripto*— podía tener un valor de ley universal (*lex generalis*) siempre que se cumplieran los requisitos requeridos. Las leyes iban firmadas por los soberanos de ambas mitades del Imperio, lo que refleja la voluntad de mantener la unidad legislativa en todo el territorio⁸³.

Tal multiplicación de leyes y la falta de un código en el que quedaran recogidas provocaron que a inicios del siglo V el panorama legislativo ofreciera un aspecto del todo caótico. A fin de poner remedio a esta situación, en el 435 Teodosio II ordenó que se formara una comisión que compilara las

⁸² CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 226, n. 47, recuerda que la exclusión de los actores de las leyes del *Codex Theodosianus* no significa que éstos estuvieran descuartados de las medidas referidas a las actrices. Según este autor, la causa de dicha omisión tal vez se debió a que la propia redacción del *Codex* pudo llevar a sus compiladores a escoger los textos que juzgaron más representativos acerca de los numerosos asuntos que afectaban a la justicia imperial.

⁸³ J. DE CHURRUCÁ - R. MENTXAKA, *Introducción histórica al Derecho Romano*, Bilbao, 1994, p. 220-221; C. BUENACASA, «La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)», *Polis*, 9, 1997, p. 25-50, p. 26-27.

principales leyes promulgadas desde Constantino I. El resultado se publicó en el 438 bajo el nombre de *Codex Theodosianus*.

El principal problema que nos plantea este código proviene de la libertad de la que gozaron los compiladores para seleccionar las leyes que consideraran más importantes, suprimir los pasajes que juzgaran inútiles o desfasados, retocar las leyes contradictorias con el objetivo de que concordasen y actualizar los textos anticuados. Como cabía esperar, tal libertad provocó un grado de arbitrariedad que complica mucho en ocasiones el estudio de la legislación tardoantigua⁸⁴.

Ahora bien, dicha arbitrariedad puede explicar la razón por la cual no hallamos leyes referidas a la conversión de aurigas o arenarios. Esto nos conduce a su vez a otras preguntas: ¿por qué elegir sólo las disposiciones que hacían referencia a los actores –o, mejor dicho, a las actrices–?; tras su inclusión en el *Codex Theodosianus*, ¿adquirieron un valor general, es decir, sirvieron como referente para los casos de conversiones del resto de profesionales lúdicos?

Respecto a la primera pregunta, creemos haberla respondido ya anteriormente: la elección de las leyes referidas a las actrices no es fortuita, y se debió a la pasión que el mimo y sus protagonistas despertaban entre el pueblo.

En cuanto a la segunda cuestión, si estas leyes referidas a las actrices se convirtieron en un referente para las conversiones del resto de profesionales lúdicos tras su inclusión en el *Codex Theodosianus*, la respuesta es no. En el 438, tales leyes carecían ya de valor merced a una constitución dictada por Honorio en el 414 –que analizaremos con detenimiento en el próximo apartado–, según la cual todas las actrices que habían sido liberadas de sus obligaciones tenían que volver a los escenarios. Esto suponía anular todas las disposiciones anteriores relativas a las conversiones y a la exención de los deberes escénicos.

Tras haber realizado estas observaciones, pasaremos a analizar una a una las leyes mencionadas en el presente apartado.

⁸⁴ Esta arbitrariedad también se observa en el *Corpus iuris civilis*, compilación realizada por orden de Justiniano I entre el 529 y el 534. Otros problemas que nos plantean las leyes contenidas en los códigos teodosiano y justiniano corresponden a errores en la datación, en los autores y en los destinatarios. Tales problemas han podido ser solventados en gran parte gracias a la labor de O. Seeck (O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919).

La primera de ellas fue promulgada en Tréveris por Valentiniano I el 11 de febrero del 371⁸⁵, y estaba dirigida a Vivencio⁸⁶, prefecto del pretorio. Se trata de una ley muy restrictiva, puesto que el bautismo sólo podía ser concedido a los actores y actrices⁸⁷ que se hallasen en auténtico peligro de muerte. El texto de la ley nos relata cuál debía ser el proceso que debía seguirse ante una petición de bautismo. Ésta tenía que realizarse a los magistrados locales o, si se hallaban ausentes, a los *curatores* de cada ciudad. Tras esto, se enviarían inspectores a fin que investigaran diligentemente si el demandante se hallaba en trance de muerte. Dado que, si el actor sobrevivía tras el bautismo, ya no debía volver a los escenarios, se vigilaba mucho que éste no empleara sus artes interpretativas en el fingimiento de una muerte tan inminente como falsa. Ahora bien, si la investigación resultaba positiva, se pedía la aprobación de los sacerdotes, y, si éstos la otorgaban, entonces el demandante podía recibir por fin el bautismo⁸⁸.

⁸⁵ Los manuscritos nos ofrecen el año 371, aunque Th. Mommsen prefirió fechar esta ley en el 367, año en el que encontramos como emperador a Graciano y a Vivencio como prefecto urbano –puesto que Graciano (proclamado Augusto en el 367 con tan sólo ocho años de edad) también aparece en el encabezamiento de la ley como autor del texto: *imppp(eratores) Val(entinianus), Valens et Gr(atianus) AAA(ugusti) ad Viuentium p(raefectum) u(rbi)*–. Sin embargo, en febrero del 367, Valentiniano I –a quien realmente debemos esta constitución– se hallaba en Reims (C. Th., VII, 1, ed. Mommsen, p. 311), por lo que no podía estar en Tréveris al mismo tiempo para firmarla. O. Seeck prefirió mantener la datación del 371 y sustituir el cargo de prefecto urbano, que se atribuye a Vivencio en el encabezamiento de la ley, por el de prefecto del pretorio de la *Gallia*. En efecto, Vivencio fue prefecto urbano entre el 365 y el 367, y prefecto del pretorio de la *Gallia* entre el 368 y el 371. Ver: TH. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Berlin, 1905, p. 821; O. SEECK, *Regesten...*, cit., p. 115, 228, 240 y 437.

⁸⁶ PLRE, I, p. 972, *Viuentius*.

⁸⁷ Como vemos, es la única ley que alude a ambos sexos. Posteriormente, todas las leyes harán referencia exclusivamente a las actrices.

⁸⁸ C. Th., XV, 7, 1, ed. Mommsen, p. 821: *scaenici et scaenicae, qui in ultimo uitae ac necessitate cogente interitus imminentis ad dei summi sacramenta properarunt, si fortassis euaserint, nulla posthac in theatralis spectaculi conuentione reuocentur. Ante omnia tamen diligenti obseruari ac tueri sanctione iubemus, ut uere et in extremo periculo constitui id pro salute poscentes, si tamen antistites probant, beneficii consequantur. Quod ut fideliter fiat, statim eorum ad iudices, si in praesenti sunt, uel curatores urbium singularum desiderium perferatur, quod ut inspectoribus missis sedula exploratione quaeratur, an indulgeri his necessitas poscat extrema suffragia. Ver: D. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 185-186; ID., «Maintaining...», cit., p. 305; R. FIR. DI-VOL. *The Christians...*, cit., p. 184-185; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli, 1991, p. 50; CHR. HUGONNOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 225.*

El 24 de abril del 380, Graciano publicó en Milán una ley dirigida al prefecto urbano Paulino en la que ya no se imponía la condición *in limine mortis* para la conversión. En el texto se recuerda que las únicas salidas que tenía una actriz para abandonar su profesión eran la observancia de la religión cristiana y la concesión de un privilegio imperial, por lo que Graciano ordenaba a Paulino que volvieran a ser llamadas a las escenas todas aquellas actrices evadidas que no se hubieran acogido a ninguno de los dos beneficios que acabamos de mencionar⁸⁹. Por otro lado, tras haber visto el lugar de promulgación (Milán) y conociendo el ascendiente que Ambrosio ejerció sobre Graciano, nos preguntamos ¿cuál pudo ser el grado de influencia del obispo de Milán en la redacción de esta ley, especialmente en la disminución de su rigor?

La siguiente disposición también es de Graciano. Fue promulgada en Aquileya el 8 de mayo del 381 y dirigida a Valeriano, prefecto de Roma. En ella se recuerda que siempre que una actriz pidiera la exención de sus deberes en nombre de la religión, jamás le sería denegada su petición. Con todo, a partir de ese momento debería llevar una vida honesta, dado que si se demostraba que no era así se consideraría que permanecía actriz en espíritu y en consecuencia sería devuelta a los escenarios, esta vez sin esperanza de absolución⁹⁰.

La última de las leyes relativas a la conversión de actores es igualmente de Graciano. Fue dictada el 28 de agosto del 381 y dirigida a Herasio, pro-

⁸⁹ C. Th., XV, 7, 4, ed. Mommsen, p. 822: *mulieres, quae ex uiliori sorte progenitae spectaculorum debentur obsequiis, si scaenica officia declinarint, ludicris ministeriis deputentur, quas necdum tamen consideratio sacratissimae religionis et Christianae legis reuerentia suae fidei mancipauit; eas enim, quas melior uiuendi usus uinculo naturalis conditionis euoluit, retrahi uetamus. Illas etiam feminas liberatas a contubernio scaenici praeiudicii durare praecipimus, quae mansuetudinis nostrae beneficio expertes muneris turpioris esse meruerunt.* Ver: J.-P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations...*, cit., II, p. 314; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 186-188; ID., «Maintaining...», cit., p. 305-306 y 307-308; CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 226.

⁹⁰ C. Th., XV, 7, 8, ed. Mommsen, p. 823: *scaenae mulier si uacationem religionis nomine postularit, obtentu quidem petitionis uenia ei non desit, uerum si post turpibus uolutata complexibus et religionem quam expetierit prodidisse et gerere quod officio desiderat animo tamen scaenica detegatur, retracta in pulpitu sine spe absolutionis ullius ibi eo usque permaneat, donec anus ridicula senectute deformis nec tunc quidem absolutione potiatur, cum aliud quam casta esse non possit.* Ver: R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 185; D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 307; V. NERI, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari, 1998, p. 242 y 248; R. WEBB, «Female entertainers...», cit., p. 291; CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 226.

cónsul de *Africa*. En realidad, se trata de la misma ley que, el 24 de abril del 380, se envió al prefecto urbano Paulino, por lo que reproduce el texto de esta disposición a veces de forma casi literal⁹¹. Con todo, la distancia que separa ambas constituciones (dieciséis meses) descarta el pensar únicamente en dificultades en los medios de comunicación y nos lleva a considerar más bien la lentitud con la que la cancellería imperial trabajaba en ocasiones.

¿Qué conclusiones podemos extraer de la lectura de todas estas leyes? En primer lugar, las primeras medidas que hallamos relativas a la conversión de actores son muy tardías —en concreto, la primera es del año 371—. No podemos saber con una total certeza si pudo haber otras antes, pero dada su dureza —la muerte del actor al que se iba a bautizar debía ser prácticamente segura— tenemos la impresión de que, si no es la primera ley que aborda este tema, debió al menos ser una de las primeras, pues posteriormente, a medida que pasa el tiempo, dichas leyes se van suavizando.

Además, las leyes que hemos visto referidas a la obligatoriedad del oficio lúdico también son muy tardías, pues las primeras empiezan a aparecer también en época valentiniana. Dado que, como sabemos, la obligatoriedad y heredabilidad de los oficios fue un proceso lento y progresivo, es muy probable que las primeras leyes relativas a la cuestión lúdica no comenzaran a promulgarse hasta el reinado de Valentiniano I, por lo que tampoco habría habido necesidad de dictar ninguna regulación acerca de las conversiones hasta esa misma época, pues anteriormente, al no ser considerados oficios obligatorios, no existía todavía ningún conflicto entre la legislación civil y la eclesiástica.

Por otro lado, estas leyes dejan de promulgarse pronto, pues no contamos con ninguna medida similar dictada con posterioridad al 381. D. R. French ha planteado la hipótesis de que la ruptura que llevó a cabo el Estado con el paganismo a partir del 392⁹² supuso que la liberación de las actrices ya no

⁹¹ C. Th., XV, 7, 9, ed. Mommsen, p. 823: *quaecumque ex huiusmodi faece progenitae scientia officia declinarint, ludicris ministeriis deputentur, quas necdum tamen sanctissimae religionis et in perenne seruandae Christianae legis secretorum reuerentia suae fidei uindicauit. Illas etiam feminas liberatas contubernio scaenici praeiudicii durare praecipimus, quae mansuetudinis nostrae beneficio expertes muneris turpioris esse meruerunt.* Ver: J.-P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations...*, cit., II, p. 314; R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 184-185; D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 305-306; CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 226.

⁹² La ruptura del Estado con la religión tradicional romana es un tema complejo y que ha suscitado una gran polémica. Podría considerarse que la ruptura definitiva con el paganismo comenzó el 28 de febrero del 380, cuando Teodosio I publicó el conocido como «edicto de Tesalónica», texto mediante el cual se declaraba al catolicismo como religión oficial del Estado, por lo que quedaban fuera de la legalidad otras tendencias dentro del cristianismo —consideradas como «herejías» y

fuera algo necesario, puesto que éstas ya no servirían a la idolatría y, en consecuencia, ya no violarían ninguna disposición eclesiástica⁹³. Se trata sin duda de una hipótesis interesante, pero que no podemos aceptar, al menos en época de Teodosio I. De ser cierta, no tendría ningún sentido la ley promulgada por Honorio en el 414 —que veremos en el próximo apartado—, mediante la cual las actrices liberadas debían volver a los escenarios. Si, según D. R. French, desde el 392 las actrices bautizadas podían seguir actuando —habida cuenta de que ya había sido prohibida la idolatría—, ¿por qué dictó Honorio en el 414 una ley por la que se anulaban las disposiciones de sus predecesores y se volvía a llamar con urgencia a las actrices a las escenas? En realidad, como veremos, la secularización total de los juegos fue posterior y se debió a Honorio y Arcadio.

En consecuencia, si no se dictaron nuevas medidas relativas a las conversiones tras el 381 pudo deberse a que las ya promulgadas seguían en vigor y eran respetadas, por lo que no había necesidad de repetir las de nuevo, o, sencillamente, que sí fueran dictadas nuevas leyes y que más tarde los compiladores del *Codex Theodosianus* no creyeran necesario incluirlas todas en el código, sino que bastaba con recoger sólo unas pocas a modo de ejemplo. De todas maneras, como veremos a continuación, en el 438 —año en que se publicó el *Codex Theodosianus*— estas leyes ya no estaban en vigor.

también la que hasta ese momento había sido la religión oficial del Estado —que pasó a ser simplemente «paganismo»— (C. Th., XVI, 1, 2, ed. Mommsen, p. 833). En el 381, se prohibió que nadie ofreciera sacrificios en los templos, ni de día ni de noche (C. Th., XVI, 10, 7, ed. Mommsen, p. 899). Con todo, lo que realmente había sido prohibido hasta ese momento eran los sacrificios consultatorios, condenados ya desde inicios del Imperio por el peligro que suponían para la estabilidad política. Los restantes sacrificios continuaron siendo lícitos hasta el año 391, cuando Teodosio I promulgó dos leyes (en febrero en Milán y en junio en Aquileya) por las que se ilegalizaban todas las ceremonias paganas y la frecuentación de los templos (C. Th., XVI, 10, 10-11, ed. Mommsen, p. 899-900). En el 392, Teodosio I prohibió que nadie, sin importar su condición social, sacrificara o adorara a los ídolos, elevara altares o cumpliera en privado con los ritos debidos a las divinidades familiares (C. Th., XVI, 10, 12, ed. Mommsen, p. 901-902). Ver: L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano...*, cit., p. 128-130; C. BUENACASA, «La propiedad eclesiástica según el *Codex Theodosianus*: estado preliminar», *Congreso internacional «La Hispania de Teodosio»*, I, Segovia, 1997, p. 31-38, p. 34; ID., «La figura del obispo y la transformación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395)», *Mexico e pastori in epoca teodosiana* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58), Roma, 1997, p. 121-139, p. 132-133; R. DELMAIRE, «La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation», *RD*, 82, 3, 2004, p. 319-333.

⁹³ D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 308-309.

3. LA POLÍTICA DE HONORIO

Desde inicios del siglo V, se desencadenó una gravísima crisis en Occidente. En efecto, el último día del año 406, vándalos, suevos y alanos atravesaron el Rin e irrumpieron en la *Gallia*. En el 407, se produjo en *Britannia* la usurpación de Constantino III, quien evacuó la isla —con lo que se perdió para el poder romano— y conquistó la *Gallia*, donde permaneció hasta su derrota en el 411. En el 409, Alarico sitió Roma y no levantó el asedio hasta que recibió un rescate de ocho mil libras de oro. Ese mismo año, los bárbaros penetraron en *Hispania* y la devastaron durante dos años. En el 410, tuvo lugar la usurpación de Atalo, propiciada por Alarico; entonces, Heracliano, *comes Africae* y partidario de Honorio, bloqueó los puertos, lo que provocó una fuerte hambruna en Roma. En agosto de ese mismo año, los visigodos de Alarico asaltaron Roma y la saquearon durante tres días —una humillación que los romanos no habían padecido desde la toma de la ciudad por los galos en el 390 a.C.—. En el 413, Jovino y su hermano Sebastián usurparon el poder, aunque fueron derrotados en poco tiempo. Ese mismo año también vio la sublevación de Heracliano, el antiguo partidario de Honorio, rebelión también condenada a un rápido fracaso.

En un ambiente de crisis de tal magnitud, el descontento y el miedo vividos entre la población debieron de ser considerables. El único medio del que disponía el emperador para tranquilizar a su pueblo era potenciar la política del *panem et circenses*⁹⁴. De lo que se deduce de la ley que comentaremos a continuación, muchas de las actrices habían sido liberadas para abrazar el cristianismo, por lo que no había suficientes para cumplir con todas las representaciones teatrales.

Ahora bien, dado que Honorio y Arcadio habían secularizado los juegos desde el 395⁹⁵, y por tanto los espectáculos eran desde entonces un fenómeno

⁹⁴ Otro medio de propaganda política era la celebración de triunfos sobre los enemigos vencidos, enemigos a veces tan insignificantes que ni siquiera eran merecedores de la exhibición de una ceremonia triunfal. Además, este recurso también tenía una clara relación con el *panem et circenses*, pues generalmente dicha ceremonia iba acompañada de espectáculos. En esta época, los principales triunfos se celebraron para festejar la derrota de usurpadores, tales como Constantino III, Jovino y Sebastián. Ver M. McCORMICK, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity. Byzantium and the early medieval West*, Cambridge, 1986, p. 42-44 y 56.

⁹⁵ La ley más importante relativa a la secularización de los juegos fue promulgada por Arcadio el 3 de julio del 395, en Constantinopla (C. Th., II, 8, 22, ed. Mommsen, p. 89). Arcadio ordenaba en este texto que todas las fiestas paganas quedaran excluidas del calendario oficial. Esto no quie

no completamente laico, Honorio pudo volver a llamar a la escena a todas las actrices liberadas. Realizó esto en una constitución promulgada en Rávena el 8 de febrero del 414 y dirigida a Diogeniano⁹⁶, *tribunus uoluptatum*, quien la recibió en Cartago el 23 de enero del 415⁹⁷. El texto de la ley dice lo siguiente: «decidimos que con el mayor apremio sean vueltas a llamar a su propio oficio las mimas liberadas mediante diversas anotaciones, para que no pueda faltar el ornato habitual en los placeres del pueblo y en los días festivos»⁹⁸. Como se puede ver, esta ley dejaba sin vigor todas las disposiciones anteriores, a las que además se califica, para disminuir su importancia, de *adnotationes*⁹⁹.

re decir que los juegos dejaran de exhibirse, sino que continuarían celebrándose, aunque desprovistos, a partir de ese momento, de todo significado religioso. Tal cambio puede observarse en la comparación de los calendarios de Filócalo (354) y de Polemio Silvio (448/449). Si tomamos como ejemplo los *ludi Apollinares*, celebrados en julio, veremos que en el calendario de Filócalo aparecen con este nombre –que alude a su origen religioso en honor de Apolo–, mientras que en el de Silvio son anotados únicamente como *ludi* (CIL, I², 1, p. 268-269). Ver: J. A. JIMÉNEZ, «La cristianización del tiempo: la transformación del calendario lúdico en un calendario religioso durante la primera mitad del siglo V», *Santos, obispos y reliquias* (= *Acta Antiqua Complutensia*, III). *Actas del III Encuentro Internacional «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 13 a 16 de octubre de 1998, Alcalá de Henares, 2003, p. 209-215, p. 211; Id., «Honorius, un souverain ludique?», *Journée d'études «Jeux et spectacles: une composante de l'identité culturelle romaine dans l'Empire romain tardif et les royaumes barbares»* (Rouen, 5 mai 2004), en prensa.

⁹⁶ PLRE, II, p. 361, *Diogenianus* 2.

⁹⁷ Esta ley presenta un claro error en su datación, dado que su texto afirma que fue promulgada en el 414 y recibida en el 413 (C. Th., XV, 7, 13, ed. Mommsen, p. 824: *dat. VI id. feb. R[a]u[ennae] Constantio u. c. cons.; acc. a tribuno uolupt[at]um] X kal. feb. Karthagine post cons. Honor[is] VIII et Theod[osii] V AA.*), lo cual supone una grave incongruencia. En su día, J. Godefroy sugirió invertir los consulados, por lo que la ley habría sido promulgada en el 413 y recibida en el 414. Este autor puso en relación el retraso en la entrega de la ley con la usurpación de Heracliano, en el 413, rebelión que habría cortado las comunicaciones entre Italia y África e impedido, en consecuencia, el envío del texto legal; ver J. GODEFROY, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, V, Leipzig, 1741, p. 429. Por su parte, O. Seeck propuso una nueva hipótesis –aceptada hoy por todos los investigadores–, consistente en la lectura *post consulatum] supra] scrip[ta]*, por lo que la ley habría sido recibida por Diogeniano en Cartago en el año 415, en lugar de en el 413; ver O. SEECK, *Regesten...*, cit., p. 74 y 328.

⁹⁸ C. Th., XV, 7, 13, ed. Mommsen, p. 824: *mimas diuersis adnotationibus liberatas ad proprium officium summa instantia reuocari decernimus, ut uoluptatibus populi ac festis diebus solitus ornatus deesse non possit*. Ver: D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 209; Id., «Maintaining...», cit., p. 309; R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 185-186; R. WILB, «Female entertainers...», cit., p. 297.

⁹⁹ E. SOLER, «La législation De Scaenicis dans le Code Théodosien (XV, 7)», *1^{re} Journées d'Études sur le Code Théodosien. Traduire le Code Théodosien: diverses des approches et nouvelles perspectives* (Nanterre, 23-24 mai 2003), en prensa. Recordemos que dentro de la clasificación de las disposiciones imperiales, la *adnotatio* era la que tenía el rango más bajo. Así, según J. DE CHURRUCA – R. MENTXAKA, *Introducción histórica...*, cit., p. 221, en las *adnotationes* «la respuesta se daba por una anotación al margen en el mismo documento de la consulta».

El destinatario de esta ley es el *tribunus uoluptatum*, un funcionario que no documentamos antes de este momento y que tal vez fue creado para la presente ocasión¹⁰⁰. Sin duda, su cometido consistía en vigilar que ninguna actriz escapase a sus deberes escénicos, así como servirles de tutor, a fin de que ninguna de ellas sufriera abusos de ningún tipo, ni morales ni legales¹⁰¹, tal vez en prevención de posibles protestas de la Iglesia.

Desconocemos si se promulgaron otras medidas similares relativas a los actores y al resto de profesionales lúdicos, o si bien la ley del 414 sentó un precedente y sirvió para que otros profesionales de los espectáculos pudieran volver –no sabemos si de buen grado o no– a ejercer su antiguo oficio. Sea como fuere, lo cierto es que esta ley de Honorio puede explicar la presencia de actores y de aurigas que siguieron ejerciendo su oficio tras haber abrazado el cristianismo, algo que a primera vista parecería contravenir las disposiciones eclesiásticas. Los ejemplos pertinentes –como el del auriga Eutimio o el arquimimo Masculas– serán estudiados en los capítulos correspondientes.

La secularización de los juegos llevada a cabo por Honorio y Arcadio no pareció convencer a los eclesiásticos, quienes en sus diatribas contra los juegos siguieron tachándolos de fenómeno idolátrico¹⁰². Sin embargo, el «mal» ya estaba hecho y los religiosos, aunque pensasen todavía que los aurigas, actores y arenarios continuaban sirviendo a los dioses paganos, debieron

¹⁰⁰ Debemos lamentar la pérdida total de un título del *Codex Theodosianus* consagrado enteramente a la figura del *tribunus uoluptatum* (C. Th., I, 19, ed. Mommsen, p. 60: *de officio tribuni uoluptatum*). No sabemos cuántas constituciones podían haber estado comprendidas bajo este título, ni tampoco sus fechas, autores o contenido, pero es indudable que, de haberse conservado, hoy podríamos conocer mucho mejor el origen de esta función. Ver R. LIM, «The *tribunus uoluptatum* in the Later Roman Empire», *MAAR*, 41, 1996, p. 163-173.

¹⁰¹ Esto último se deduce de una carta de Casiodoro, la *formula tribuni uoluptatum*, la cual servía como modelo de concesión de este cargo (CASSIODORVS, *Var.*, VII, 10, *CCL*, XCVI, p. 270-271). En ella se presentaba a los profesionales de la escena como seres ignorantes de la conducta correcta y que necesitaban la dirección de otra persona, a modo de tutor, para guiarlos y protegerlos. Ver V. FAUVINET-RANSON, *Les cités d'Italie dans le premier tiers du VI^e siècle. Patrimoine monumental romain et spectacles d'après les Variae de Cassiodore*, tesis dactilografiada, Nanterre, 2000, p. 453-456 y 511-513.

¹⁰² SALVIANVS MASS., *De gub. Dei*, VI, 6, 31-33, *SC*, CCXX, p. 382 y 384; VI, 11, 60-61, *ibid.*, p. 400 y 402; ISIDORVS, *Etym.*, XVIII, 27, 1, ed. Lindsay, s. p.; 41, *ibid.*; 51, *ibid.*; 59, *ibid.* Ver: R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 158; L. A. GARCÍA MORENO, «El cristianismo y el final de los *ludi* en las Españas», *Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía* (= *Acta Antiqua Complutensia*, II). *Actas del II Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 15 a 17 de octubre de 1997, Alcalá de Henares, 2001, p. 7-17, p. 7-8; C. MERCADO – E. SÁNCHEZ, «Visión isidoriana de los espectáculos públicos», *Ocio y espectáculo...*, cit., p. 221-229, p. 225-226.

aceptar –aunque fuera a regañadientes– que estos hombres y mujeres regresasen a sus antiguos oficios aun después de haber sido bautizados. No hallamos ninguna crítica a esta política de Honorio en los escritos de los Padres de la Iglesia, pero resulta del todo natural. ¿Quién hubiera sido tan osado como para criticar una decisión del emperador?

Por otro lado, queda además por aclarar por qué se siguieron recogiendo a lo largo del siglo V –e incluso del VI– los cánones que exigían el abandono de la profesión lúdica, puesto que realizar esto suponía una clara violación de la legislación imperial. Evidentemente, plantear este asunto significa cuestionarnos la validez de algunos de los cánones que hallamos en colecciones tardías. Tal vez su inclusión en dichas colecciones no significa forzosamente que, en el momento de la compilación, aurigas, actores y arenarios debían renunciar a sus oficios si deseaban ser bautizados, sino que puede deberse tan sólo a un mero afán de recoger tradiciones eclesiásticas que la creencia popular hacía remontar hasta los tiempos de los Apóstoles. Así, se habrían citado como ejemplo de legislación antigua, la cual tal vez ya no tendría vigor en la época de la recopilación –algo parecido a la inclusión de las leyes referidas a la conversión de las actrices en el *Codex Theodosianus*–¹⁰³.

Sin embargo, aquí también cabe otro tipo de interpretación. Como veremos en el próximo apartado, en algunas zonas del Imperio –especialmente en Oriente– la ley de Honorio del 414 ya no estaba en vigor a finales del siglo V / inicios del VI, por lo que, de este modo, sería lógica la perpetuación de los cánones que exigían el abandono de la profesión lúdica antes de la conversión al cristianismo.

¹⁰³ La inclusión de un canon alusivo a los espectáculos en una colección canónica no tiene por qué significar forzosamente que siguiera todavía en vigor en el momento de la compilación o incluso que aún siguieran exhibiéndose espectáculos en dicha época. En efecto, pudo haber sido recogido por puro afán de erudición. Esto explica que en pleno siglo IX –cuando los *ludi* habían desaparecido desde hacía por lo menos tres centurias– se recogiesen en la *Collectio Anselmo dedicata* algunos cánones relativos a los juegos, como los del Concilio de Arlés del 314 (*Coll. Ans. ded.*, VII, 107-109, ed. Besse, p. 43). Recordemos que la *Collectio Anselmo dedicata* se compone de 12 libros que recogen 1.975 textos legislativos de la historia de la Iglesia. Los materiales provienen de tres fuentes principales: el derecho canónico –1.469 cánones (955 de ellos proporcionados por Dionisio el Exiguo)–, Gregorio I y el derecho romano. Fue compuesta en el norte de Italia y dedicada a Anselmo, metropolitano de Milán entre el 882 y el 896. Ver: P. FOURNIER, «L'origine de la collection «Anselmo dedicata»», *Mélanges P. F. Girard. Études de droit romain dédiées à M. P. F. Girard*, I, Paris, 1912, p. 475-498; J.-CL. BESSE, *Histoire des textes du Droit de l'Église au Moyen Âge de Denys à Gratien. Collectio Anselmo dedicata. Étude et texte (extraits)*, Paris, 1960, p. XXV XXXI; L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington, D.C., 1999, p. 124-128.

4. EVOLUCIÓN POSTERIOR

Cuando se publicó el *Codex Theodosianus* en el 438, el oficio de actriz al igual que probablemente el resto de profesiones lúdicas –había vuelto a convertirse en algo obligatorio –y con seguridad hereditario– merced a la ley dictada por Honorio en el 414, la cual afectaba incluso a las actrices convertidas al cristianismo. Sin embargo, esta situación no iba a durar mucho.

En una fecha que no podemos precisar, el emperador bizantino León I (457-474) promulgó un edicto, dirigido al pueblo, por el que prohibía que ninguna mujer –ya fuera esclava o libre– fuera obligada a prostituirse o a actuar en los escenarios en contra de su voluntad¹⁰⁴. De esta manera, todas las actrices que lo desearan podrían abandonar las escenas cuando quisieran, sin tener que recurrir a la conversión al cristianismo, como ocurría en el siglo IV. Esto significa que la legislación de los Valentinianos relativa a las actrices y el cristianismo –abolida por Honorio en el 414– caía ya definitivamente en el olvido, como se ve en el hecho de que ninguna de estas leyes (*C. Th.*, XV, 7, 1; 2; 4; 8; 9) fuera recogida en el *Codex Iustinianus*.

León I permitió que las actrices pudieran abandonar su profesión cuando quisieran, pero tal liberación no supuso en absoluto la desaparición de la infamia que acompañaba el ejercicio de los oficios lúdicos. Una ex actriz seguía sufriendo las mismas restricciones legales que cuando actuaba en los escenarios, por lo que su retirada del teatro no comportaba ningún beneficio de tipo jurídico. Esto nos lleva a plantearnos una serie de preguntas: ¿cuál era el futuro de una actriz bautizada? ¿Podía contraer matrimonio legal y formar una familia? Lo cierto es que las medidas analizadas en el segundo apartado de este capítulo nos dan la impresión de que, tras su conversión, la ex actriz debía llevar una vida de castidad total, pues realizar lo contrario hubiera supuesto su retorno definitivo a la escena. Por otro lado, si el bautismo podía ser considerado por muchos como una regeneración moral de la actriz –una muerte y resurrección simbólica¹⁰⁵–, este baño, como decimos, no lava-

¹⁰⁴ *C. Iust.*, I, 4, 14, 1, ed. Krueger, p. 40. Ver: J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 130; E. QUINTANA, «Sobre la condición jurídica de los actores en el derecho romano», *RIDA*, n.º serie, 50, 2003, p. 301-315, p. 312, n. 46.

¹⁰⁵ D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 300, recuerda que, al igual que los filósofos estoicos, los líderes cristianos veían el teatro como algo moralmente corrupto, pero a diferencia de los juristas romanos no contemplaban a los actores como permanentemente degradados.

ba su infamia¹⁰⁶, una lacra de carácter legal que afectaba a muchos de sus derechos ciudadanos, tanto públicos como privados.

En el próximo capítulo, nos ocuparemos de lo que significaba ser considerado infame. Con todo, nos detendremos aquí para exponer algunas de las limitaciones legales que imponía esta mancha, especialmente en vistas a la ley de Justino I que comentaremos más adelante.

La infamia suponía la muerte civil del ciudadano, dado que comportaba una serie de limitaciones que afectaban a los derechos políticos –imposibilidad de alcanzar honores y pérdida del derecho de voto en las asambleas populares– y privados –restricciones en el ámbito judicial (como abogar por otros), matrimonial y testamentario¹⁰⁷. En nuestro caso, nos interesan especialmente las restricciones que afectaban a los ámbitos matrimonial y testamentario.

Por lo que respecta al matrimonio, las primeras medidas fueron promulgadas bajo Augusto. Se trata de la *lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a.C.) y la *lex Papia Poppaea* (9 d.C.) –agrupadas posteriormente en un solo texto conocido como *lex Iulia et Papia Poppaea*¹⁰⁸. Estas leyes prohibían el matrimonio de los senadores y sus descendientes –hombres o mujeres– con los hijos e hijas de todos aquellos que hubieran ejercido una arte lúdica, aunque no suponía ningún obstáculo que sus abuelos hubieran practicado esta profesión¹⁰⁹. Como ha indicado D. R. French, la pervivencia de estas leyes

¹⁰⁶ En contra, D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 306 y 309, quien considera que las leyes de Graciano referidas a las actrices (años 380 y 381) quitaban la infamia a las actrices convertidas. Así, en su opinión, la ley de Honorio del 414 provocaría que las actrices retiradas que eran obligadas a volver a la escena recuperaran también su mancha de infamia.

¹⁰⁷ V. NERI, *I marginali...*, cit., p. 198-199. Según T. FRANK, «The status of actors at Rome», *CPh*, 26, 1931, p. 11-20, durante la República los profesionales de la escena no se hallaban en su totalidad estigmatizados por la infamia. Ésta sólo alcanzaría a todos los actores durante la época imperial –más concretamente, a finales del período julio-claudio–. En contra, W. M. GREEN, «The status of actors at Rome», *CPh*, 28, 1933, p. 301-304.

¹⁰⁸ *Dig.*, XXIII, 2, 44, ed. Mommsen, p. 333. Acerca de las leyes matrimoniales de Augusto y de las restricciones que éstas imponían, ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el Imperio Romano*, Pamplona, 1973, p. 10-23; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 283-284; S. TREGGIARI, *Roman marriage: iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, 1991, p. 49-50 y 60-66.

¹⁰⁹ *Dig.*, XXIII, 2, 44, ed. Mommsen, p. 333: *qui senator est cuius filius neposue ex filio proneposue ex filio nato cuius eorum est erit, ne quis eorum sponsam uxoremue sciens dolo malo habeto libertinam aut eam, quae ipsa cuiusue pater materue artem ludicram facit fecerit. Neue senatoris filia neptisue ex filio proneptisue ex nepote filio nato nata libertino eue qui ipse cuiusue pater*

hasta la época de Justiniano I –cuando fueron recogidas en los *Digesta*– indica el mantenimiento hasta el siglo VI del ideal familiar de época de Augusto¹¹⁰.

En época de Marco Aurelio (161-180), tales uniones debían de seguir llevándose a cabo, pues una *oratio* de este emperador seguida de un senado-consulta acabaron con la tolerancia hacia estas uniones ilícitas y las invalidaron por completo. En efecto, según este texto, la descendiente de un senador –hija, nieta o bisnieta– no podía casarse con quien se exhibió profesionalmente en público, por lo que, en el caso de producirse, se anularía el matrimonio¹¹¹.

Ya en el siglo IV, Constantino I dictó una ley (21 de julio del 336) dirigida a Gregorio¹¹², prefecto del pretorio de *Africa*, por la que se prohibía a ciertos individuos encumbrados –senadores, *perfectissimi*, magistrados urbanos, *flamines* y sacerdotes provinciales¹¹³– reconocer los hijos habidos con ciertas categorías de mujeres, entre las que se hallaban las actrices, las hijas de actrices y las hijas de los arenarios. En el caso de que un individuo de los rangos mencionados actuara contra esta ley y reconociera un hijo tenido con tales mujeres, sufriría la mancha de infamia y se convertiría en extranjero ante las leyes romanas; además, les serían confiscados todos sus bienes, los cuales serían entregados a su descendencia legítima, a sus padres o a sus hermanos. Aunque no se alude expresamente a la prohibición del matrimonio, ésta se sobrentiende¹¹⁴.

materue artem ludicram facit fecerit, sponsa nuptiae sciens dolo malo esto neue quis eorum dolo malo sciens sponsam uxoremue eam habeto; XXIII, 2, 44, 2, *ibid.*, p. 333: *non obest auum et auulam ludicram artem fecisse*. Ver: J. F. GARDNER, *Women in Roman law and society*, Kent, 1986, p. 32; M. DUCOS, «La condition des acteurs à Rome. Données juridiques et sociales», *Theater & Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen, 1990, p. 19-33, p. 23; J. EVANS GRUBBS, *Law and family in late antiquity. The emperor Constantine's marriage legislation*, Oxford, 1995, p. 94-95 y 261; R. WEBB, «Female entertainers...», cit., p. 294.

¹¹⁰ D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 297-298.

¹¹¹ *Dig.*, XXIII, 2, 42, ed. Mommsen, p. 332: *semper in coniunctionibus non solum quid liceat considerandum est, sed et quid honestum sit. Si senatoris filia neptis proneptis libertino uel qui artem ludicram exercuit cuiusue pater materue id fecerit nupserit, nuptiae non erunt; ver* también *ibid.*, XXIII, 2, 16, *ibid.*, p. 331. Ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones...*, cit., p. 23-38; M. DUCOS, «La condition...», cit., p. 23; J. EVANS GRUBBS, *Law and family...*, cit., p. 262.

¹¹² *PLRE*, I, p. 403, *Gregorius* 3.

¹¹³ En consecuencia, Constantino I estaría extendiendo la prohibición que Augusto impuso a los senadores a otros individuos de clases encumbradas.

¹¹⁴ *C. Th.*, IV, 6, 3, ed. Mommsen, p. 176 (= *C. Iust.*, V, 27, 1, ed. Krueger, p. 216): *senatores seu perfectissimos, uel quos (in ciuitatibus) diuinitas uel quinquennialitas uel flammis uel*

El 29 de junio del 394¹¹⁵, Teodosio I promulgó una ley en la que, entre otros asuntos referidos a las actrices, se prohibía cualquier tipo de asociación —aquí posiblemente cabría incluir también el matrimonio— entre la gente de la escena y todos aquellos que profesaban la fe cristiana¹¹⁶.

En el 454, en Constantinopla, el emperador Marciano reiteró la prohibición formulada por Constantino I a propósito del matrimonio de personajes encumbrados con mujeres *humiles abiectasque*, entre las que destacan las actrices e hijas de actrices y las hijas de los arenarios¹¹⁷.

La razón por la que se prohibió reiteradamente la unión de la gente del espectáculo —especialmente de las actrices— y de individuos de estratos encumbrados se debe, como ya hemos apuntado anteriormente, a que se consideraba a las actrices unas degeneradas de nacimiento, por lo que podían transmitir esta deficiencia a sus hijos. El matrimonio tenía como objetivo

*sacerdotii prouinciae ornamenta condecorant, pla(cet m)aculam subire infamiae et peregrinos a Romanis legibus fieri, si ex ancilla uel ancillae filia uel liberta uel libertae (filia), siue Romana facta seu Latina, uel scaenica (uel scaenicae) filia, uel ex ta(bern)aria uel ex tabernari filia uel humili uel abiecta uel leno(nis uel harenarii filia uel quae mercimoniis publicis praefuit, (sus)ceptos filios in numero legitimorum habere uoluerint (aut pr)op(r)io iudicio aut nostri praerogatiua rescribiti, ita ut, (quidq)uid talibus liberis pater donauerit, siue illos legitimis (seu natur)ales dixerit, totum retractum legitimae subo(li redda)tur aut fratri aut sorori aut patri aut matri (...). Ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones...*, cit., p. 43-52; P. VOGLI, «Il diritto ereditario romano nell'età del tardo impero. I. II IV secolo. Prima parte», *Iura*, 29, 1978, p. 17-113, p. 44-47; M. SARGENTI, *Studi sul diritto del Tardo Impero*, Padova, 1986, p. 39-44 y 249-250; F. M. DE ROBERTIS, «La condizione sociale e gli impedimenti al matrimonio nel Basso Impero», *Scritti vari di diritto romano*, I: *Diritto privato*, Bari, 1987, p. 179-203, p. 186-193; R. DOMINGO, *La legislación matrimonial de Constantino*, Pamplona, 1989, p. 34-36 y 71-73; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 206 y 284-290; G. LUCHETTI, *La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustinianee*, Milano, 1990, p. 16-22; J. EVANS GRUBBS, *Law and family...*, cit., p. 284-294; V. NERI, *I marginali...*, cit., p. 199 y 238-239; R. WEBB, «Female entertainers...», cit., p. 295; E. QUINTANA, «Sobre la condición...», cit., p. 311. Acerca del concepto de familia durante la Antigüedad Tardía, ver A. GIARDINA, «The family in the late Roman world», *The Cambridge ancient History*, IV: *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, ed. AV. CAMERON - BR. WARD-PERKINS - M. WHITBY, Cambridge, 2000, p. 392-415.*

¹¹⁵ El 20 de mayo del 394, según O. SEECK, *Regesten...*, cit., p. 284.

¹¹⁶ C. Th., XV, 7, 12, 1, ed. Mommsen, p. 824: (...) *et ut nulla femina nec puer thymelici consortio inbuanur, si Christianae religionis esse cognoscitur*. Ver R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 185.

¹¹⁷ *Nou. Marc.*, 4, ed. Meyer, p. 190-193 (= C. Iust., V, 5, 7, ed. Krueger, p. 199). Ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones...*, cit., p. 52-58; F. M. DE ROBERTIS, «La condizione sociale...», cit., p. 198-200; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 286-287; J. EVANS GRUBBS, *Law and family...*, cit., p. 292-294.

proporcionar una descendencia legítima —a la par que física y moralmente «sana»— a la sociedad. En consecuencia, y según este pensamiento, el hijo de una actriz debería ser también un degenerado, al igual que su madre, por mucho que su padre fuera un senador u otro individuo de una categoría semejante. De producirse tal matrimonio, la situación resultante conduciría a una «degeneración» que afectaría a todas las capas de la sociedad. Así pues, se legisló a fin de prohibir tales uniones y declarar ilegítimos los hijos habidos de ellas en el caso de haberse llevado a cabo¹¹⁸.

Por su parte, V. Neri señala el hecho de que a partir de Constantino I se pusiera toda la atención en la unión de individuos encumbrados y de actrices, y que ya no se volviera a mencionar los matrimonios de actores e hijos de senadores. Para el mencionado investigador, esto puede deberse a una menor libertad de costumbres entre las mujeres durante la Antigüedad Tardía —lo cual les dificultaba en mayor grado que a las mujeres de la edad de Augusto mantener relaciones con los actores— y a la cada vez mayor censura moral realizada a las actrices¹¹⁹. Sin embargo, también es posible que la viceversa quedara implícita en el texto de la ley de Constantino I, e incluso es igualmente posible que se promulgaran medidas relativas a hijas de senadores y actores que más tarde no fueran recogidas en el *Codex Theodosianus* —puesto que los compiladores tal vez consideraron que la inclusión de la disposición referida a senadores y mujeres infames ya servía como ejemplo para todos los demás casos—.

Por lo que respecta al derecho testamentario, debemos recordar que Domiciano prohibió que las mujeres tachadas de infamia pudieran recibir herencias¹²⁰. Además, los cónyuges que hubieran contraído matrimonio contraviniendo la *lex Papia Poppaea* no podían heredar el uno del otro¹²¹.

¹¹⁸ D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 297-298.

¹¹⁹ V. NERI, *I marginali...*, cit., p. 239.

¹²⁰ SVETONIVS, *Dom.*, 8, 4, ed. Ailloud, p. 86: *probrosis feminis lecticae usum ademit iusque capiendi legata hereditasque*.

¹²¹ VLPPIANVS, *Lib. sing. reg.*, 16, 2, ed. Krueger, p. 19: *aliquando nihil inter se capiunt, id est si contra legem Iuliam Papiamque Poppaeam contraxerint matrimonium, uerbi gratia si fumosum quis uxorem duxerit, aut libertinam senator*. Ver M. DUCOS, «La condition...», cit., p. 23. Pense a la impresión de dureza que puedan inspirarnos todas estas medidas, debemos reconocer que se trata de una legislación mucho más benévola que la existente durante el Bajo Imperio, puesto que durante el Alto Imperio, los actores podían elegir si deseaban seguir con su oficio o no —salvo, evidentemente, si eran esclavos o libertos que tenían ciertas obligaciones hacia sus patronos (al respecto, ver Dig., XXXVIII, 1, 25, 1, ed. Mommsen, p. 610; 1, 27, *ibid.*, p. 610)—, mientras que más tarde este oficio se convirtió en obligatorio. Ver CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contraite...», cit., p. 225.

Todo esto significa que, pese a haber abandonado los escenarios, la actriz convertida no podía casarse legalmente con ciertos individuos, pues, aunque retirada de la escena, aún seguía manchada de infamia, mácula que la acompañaría hasta la muerte. Sin embargo, hacia el 520/523, una ley de Justino I vino a poner remedio a esta situación¹²². Su texto recuerda que la promulgación tiene por objetivo corregir una injusticia, como es que algunos esclavos liberados vivieran como si hubieran nacido libres gracias a un beneficio imperial y que ciertas actrices que habían abandonado su oficio no tuvieran tal beneficio para poder vivir como si nunca hubieran sido actrices¹²³. Así pues, esta ley decretaba que aquellas actrices que hubieran abandonado su profesión y hubieran llevado una vida honesta podrían pedir al emperador que se les permitiera contraer matrimonio legítimo. Aquellos que se casaran con ellas –sin importar su dignidad– no deberían temer que se considerase nula tal unión por las disposiciones antiguas; este matrimonio, que debería probarse siempre con instrumentos dotales y con escrituras, sería tan válido como si la mujer nunca se hubiera dedicado a la escena¹²⁴. Los hijos de este matrimonio serían legítimos, aunque el marido hubiera tenido otros de una

¹²² C. Iust., V, 4, 23, ed. Krueger, p. 196-197. Ver: A. A. VASILIEV, *Justin the First: an introduction to the epoch of Justinian the Great*, Cambridge Mass., 1950, p. 392-395; M. FALCÃO, *Las prohibiciones...*, cit., p. 60-62; J. E. SPRUIT, «L'influence de Théodora sur la législation de Justinien», *RIDA*, 3^e série, 24, 1977, p. 389-421, p. 411-413; F. M. DE ROBERTIS, «La condizione sociale...», cit., p. 183-185 y 201; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 207-208 y 209; J. EVANS GRUBBS, *Law and family...*, cit., p. 304; D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 312-316; R. WEBB, «Female entertainers...», cit., p. 298; E. QUINTANA, «Sobre la condición...», cit., p. 311.

¹²³ C. Iust., V, 4, 23, 1, ed. Krueger, p. 196: *itaque cum iniustum sit seruos quidem libertate donatos posse per diuinam indulgentiam natalibus suis restitui postque huiusmodi principale beneficium ita degere, quasi numquam deseruissent, sed ingenui nati essent, mulieres autem, quae scaenicis quidem sese ludis immiscuerunt, postea uero sprete mala condicione ad meliorem migrauerent sententiam et inhonestam professionem effugerunt, nullam spem principalis habere beneficii, quod eas ad illum statum reduceret, in quo, si nihil peccatum esset, commorari poterint: praesenti clementissima sanctione principale beneficium eis sub ea lege condonamus.* Ver D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 314.

¹²⁴ C. Iust., V, 4, 23, 1, ed. Krueger, p. 196: *praesenti clementissima sanctione principale beneficium eis sub ea lege condonamus, ut, si derelicta mala et inhonesta conuersatione commodiorem uitam amplexae fuerint et honestati sese dederint, liceat eis nostro supplicare numini, ut diuinis affatus sine dubio mereantur ad matrimonium eas uenire permittentes legitimum: his, qui eis coniugendi sunt, nullo timore tenendis, ne scitis praeteritarum legum infirmum esse uideatur tale coniugium, sed ita ualidum huiusmodi permanere matrimonium confidentibus, quasi nulla praecedente inhonesta uita uxores eas duxerint, siue dignitate praediti sint siue alio modo scaenicas in matrimonium ducere prohibeantur, dum tamen dotalibus omnimodo instrumentis, non sine scriptis tale probetur coniugium.*

unión anterior. Todos ellos heredarían igualmente, tanto en el abintestato como por testamento¹²⁵. En el caso de que la ex actriz no se hubiera casado tras haber recibido el sacro rescripto, quedaría libre igualmente de toda mancha, por ejemplo para testar a favor de quien quisiera o para aceptar una herencia¹²⁶. Por su parte, las hijas de ex actrices nacidas tras el retiro de su madre no serían consideradas hijas de actrices ni estarían sujetas a las leyes relativas a la restricción del matrimonio. En el caso de que hubieran nacido antes, podrían pedir el sacro rescripto y poder casarse y evitar así las leyes que restringían el matrimonio. En todos los casos se debían extender entre ellos instrumentos dotales¹²⁷. Con todo, la hija de una actriz que no hubiera renunciado a su profesión debía esperar a la muerte de su madre para pedir la autorización que le permitiera liberarse de la infamia materna, y licencia para casarse con aquellos con los que anteriormente tenía prohibido por ley¹²⁸. Ahora bien, la presente medida tan sólo podía aplicarse a los casos explícitamente citados en el texto –básicamente ex actrices e hijas suyas–, de modo que el resto de uniones no permitidas con anterioridad continuarían siendo ilegítimas¹²⁹. Esta ley tenía efecto retroactivo y podían acogerse a ella

¹²⁵ *Ibid.*, V, 4, 23, 2, *ibid.*, p. 196: *sed et liberos ex tali matrimonio procreandos suos et legitimos patri esse, licet alios ex priore matrimonio legitimos habeat, ut bona eius tam ab intestato quam ex testamento isti quoque sine ullo impedimento percipere possint.*

¹²⁶ *Ibid.*, V, 4, 23, 3, *ibid.*, p. 196-197: *sed etsi tales mulieres post diuinum rescriptum ad preces earum datum ad matrimonium uenire distulerint, saluam eis nihilo minus existimationem seruari praecipimus tam in aliis omnibus quam ad transmittendam quibus uoluerint suam substantiam et suscipiendam competentem sibi legibus ab aliis relictam uel ab intestato delatam hereditatem.*

¹²⁷ *Ibid.*, V, 4, 23, 5, *ibid.*, p. 197: *his illud adiungimus, ut et filiae huiusmodi mulierum, si quidem post expurgationem prioris uitae matris suae natae sint, non uideantur scaenicarum esse filiae nec subiacere legibus, quae prohibuerunt filiam scaenicae certos homines in matrimonium ducere. Sin uero ante procreatae sint, liceat preces offerentibus inuictissimo principi sacrum sine ullo obstaculo mereri rescriptum, per quod eis ita nubere permittatur, quasi non sint scaenicae matris filiae: nec iam prohibeantur illis copulari, quibus scaenicae filias uel dignitatis uel alterius causae gratia uxores ducere interdicitur, ut tamen omnimodo dotalia inter eos etiam instrumenta conficiantur.*

¹²⁸ *Ibid.*, V, 4, 23, 6 *ibid.*, p. 197: *sed et si a scaenica matre procreata, quae usque ad mortem suam in eadem professione durauit, post eius obitum preces imperatoriae clementiae obtulerit et diuinam indulgentiam meruerit liberationem matris inuiriatae et nubendi licentiam sibi condonantem, istam quoque posse sine metu priorum legum in matrimonio illis copulari, qui dudum scaenicae filiam uxorem ducere prohibebantur.*

¹²⁹ *Ibid.*, V, 4, 23, 7, *ibid.*, p. 197: *nam nefarios et incestos coitus omnibus modis amputamus, sicut et illos, qui praeteritarum legum sanctione specialiter uetiti sunt, exceptis uidelicet his, quos praesenti lege permisimus, legitimize matrimonii iure muniri praecipimus.* La inclusión de las leyes de Constantino I y de Marciano, relativas a este tema, en el código de Justiniano I (C. Iust.,

todos aquellos que se hubieran casado con ex actrices e hijas de actrices y hubieran tenido hijos con ellas, desde inicios del reinado de Justino I¹³⁰.

En ningún momento se habla en esta ley de conversiones al cristianismo. En ella se observan actrices retiradas que llevan una vida «honesta» y actrices en ejercicio que llevan una vida «deshonesta». Cuando se hace alusión a su retiro, no se menciona la «conversión», sino que se usan expresiones como «huir de la deshonesto profesión» (*inhonestam professionem effugio*) o «purificación» (*expurgatio*). Esto nos confirma lo que hemos visto con la ley de León I, a saber, que en este momento el retiro de los escenarios ya no estaba directamente vinculado al hecho de abrazar la religión cristiana. Una actriz podía abandonar su profesión cuando lo deseara. Posteriormente, para casarse con individuos de posiciones encumbradas, debía pedir licencia al emperador y obtener un sacro rescripto. Cabría pensar que en esta época hubiera todavía actrices cristianas que siguieran ejerciendo su oficio –dado que en ninguna constitución posterior a los Valentinianos se menciona una incompatibilidad entre el ejercicio de la profesión lúdica y la confesión del cristianismo–. Pero, de todas maneras, en la presente ley se insiste mucho acerca de lo deshonesto de su vida, algo que en principio entraría en contradicción con el hecho de la profesión de esta religión.

La promulgación del presente texto está relacionada con la boda de Justiniano y Teodora, la cual tuvo lugar aproximadamente hacia el año 524. Teodora (c. 508-548) era de baja extracción social y había sido actriz en su juventud, lo cual la incapacitaba para casarse con determinados individuos y

V, 27, 1, ed. Krueger, p. 216; y V, 5, 7, *ibid.*, p. 199, respectivamente) indica que estas medidas todavía seguían en vigor en el momento de su publicación. Ver J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 290. Por otra parte, en el 542, Justiniano I extendió el beneficio de esta ley al resto de mujeres consideradas *humiles abiectasque*, y que no habían podido disfrutar de las ventajas de esta ley, dado que sólo afectaba a las actrices, con lo cual la legislación familiar de Augusto y de Constantino I quedaba totalmente abolida (*Nou.*, 117, 6, ed. Schoell – Kroll, p. 555-556). Ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones...*, cit., p. 65-66; F. M. DE ROBERTIS, «La condizione sociale...», cit., p. 202; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 208 y 290-291; E. QUINTANA, «Sobre la condición...», cit., p. 312.

¹³⁰ *C. Iust.*, V, 4, 23, 8, ed. Krueger, p. 197: *his itaque per hanc generalem legem ita constitutis et de cetero conseruandis, praeteritas etiam huiusmodi coniunctiones ex subiecto tempore factas secundum praedictam dispositionem iudicari praecipimus, ut, si quis talem uxorem ab initio nostri imperii, prout dictum est, iam duxerit et liberos ab ea procreauerit, iustos eos et legitimos et tam ab intestato quam ex testamento pater successores habeat, et legitima in posterum nihilo minus ea uxore permanente procreandi quoque liberi legitimi sint.*

tener hijos legítimos¹³¹. Así pues, como nos confirma Procopio, Justiniano obligó a su tío Justino I a derogar las disposiciones anteriores con otra ley que le permitiera vivir con Teodora como su legítima esposa¹³². Esta ley también permitió el matrimonio legítimo de Belisario y Antonia –nieta e hija de aurigas e hija de actriz– y de Comito –hermana de Teodora e igualmente actriz– y Sittas –uno de los generales de Justiniano I–¹³³.

En el año 534, Justiniano I –seguramente influenciado por su esposa promulgó nuevas medidas destinadas a favorecer a las actrices¹³⁴. A partir de ese momento, las actrices –ya fueran libres de nacimiento o libertas– podían contraer matrimonio legal con los individuos de posiciones encumbradas sin la necesidad de solicitar ningún rescripto imperial. Los únicos requisitos eran el abandono de la profesión y la redacción de un contrato matrimonial.

Estas leyes también nos ponen de manifiesto que la constitución de León I, por la cual las actrices podían abandonar libremente su profesión, no era respetada en muchas ocasiones. A veces, determinados individuos –tal vez los jefes de la compañía de actores– se presentaban como fiadores (*fideius*

¹³¹ PROCOPIUS, *Anecd.*, 9, ed. Haury, p. 56-65. Acerca de Teodora, ver: CH. DIEHL, *Theodora, impératrice de Byzance*, Paris, 1904; ID., *Figures byzantines*, Paris, 1908¹, p. 51-75; W. G. HOLMES, *The age of Justinian and Theodora. A history of the sixth century A.D.*, I, London, 1905, p. 337-349; J. E. SPRUIT, «L'influence de Théodora...», cit., p. 395-404; E. A. FISHER, «Theodora and Antonina in the Historia Arcana: history and / or fiction?», *Women in the Ancient world: The Arthusa papers*, ed. J. PERODOTTO – J. P. SULLIVAN, Albany, 1984, p. 287-313; AV. CAMERON, *Procopius and the sixth century*, Berkeley-Los Angeles, 1985, p. 67-83.

¹³² PROCOPIUS, *Anecd.*, 9, 51, ed. Haury, p. 65. A fin de evitar a Teodora la humillación de tener que solicitar el rescripto imperial, Justiniano I le concedió el título de patricia e hizo que Justino I incluyera en su ley una cláusula, por la cual las mujeres que, tras abandonar la escena, hubieran alcanzado alguna alta dignidad ya no tendrían que pedir dicho rescripto (*C. Iust.*, V, 4, 23, 4, ed. Krueger, p. 197). Ver: A. A. VASILIEV, *Justin the First...*, cit., p. 395 (quien considera que el objetivo principal de esta ley era dar un paso más en el proceso de emancipación de la mujer, algo que, según él, ya se había iniciado en los siglos IV y V, y que se correspondía con el sentimiento cristiano); D. DAUBE, «The marriage of Justinian and Theodora. Legal and theological reflections», *CULR*, 16, 1967, p. 380-399; J. E. SPRUIT, «L'influence de Théodora...», cit., p. 410-411; J. SIGNES, *Procopio de Cesarea. Historia secreta*, Biblioteca Clásica Gredos, 279, Madrid, 2000, p. 209, n. 121.

¹³³ MALALAS, *Chron.*, XVIII, 430, PG, XCVII, col. 633; THEOPHANES, *Chron.*, A.M. 6020, ed. de Boor, I, p. 175. Ver: AV. CAMERON, *Procopius...*, cit., p. 81; D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 315.

¹³⁴ *C. Iust.*, I, 4, 33, ed. Krueger, p. 47 (dirigida a todos los obispos); V, 4, 29, *ibid.*, p. 198 (dirigida seguramente a las autoridades civiles). Ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones...*, cit., p. 64-65; J. E. SPRUIT, «L'influence de Théodora...», cit., p. 413-414; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 131 y 208; E. QUINTANA, «Sobre la condición...», cit., p. 312.

sores) seguramente ante los organizadores de los juegos para garantizar que la actriz no abandonaría su oficio –por ejemplo, para casarse– y que cumpliría con sus obligaciones. Justiniano I prohibió esta práctica –ya afectara a mujeres libres o esclavas– y encargó a los obispos y a los gobernadores provinciales que hicieran obedecer estas medidas.

Muy pronto nació otra costumbre con la misma finalidad: exigir a las actrices un juramento de que nunca dejarían su trabajo. Esto movió a Justiniano I a promulgar una nueva ley, en el 536, con el fin de atajar dicha práctica¹³⁵. En este texto, el emperador consideraba que, cuando se daban tales casos, el perjurio era legítimo. Así, al mismo tiempo que recordaba la prohibición de exigir fiadores, Justiniano I invitaba a las actrices a violar sus juramentos, pues el soberano los consideraba ilícitos. Los transgresores de la ley debían pagar una multa de diez libras de oro, cantidad que el gobernador provincial se encargaría de entregar a la actriz. El propio gobernador y sus herederos responderían con sus bienes en el caso de laxitud en su obligación. El texto también recuerda que en ocasiones eran estos mismos gobernadores quienes exigían los juramentos, por lo que en tales casos los encargados de hacer respetar la ley eran los obispos.

CAPÍTULO 3

FACTORES QUE MOTIVARON LAS CONVERSIONES

1. FACTORES RELACIONADOS CON LA ÉPOCA

Los factores que motivaron las conversiones de los profesionales de los espectáculos son muy variados y tienen orígenes diversos. De entrada, el tipo de motivación podía variar en función de la época en que se produjera la conversión. Es decir, la razón por la que un actor abrazaba el cristianismo a mediados del siglo III podía ser muy diferente de la que tendría otro actor en el último cuarto del siglo IV. Hasta la época de los Valentinianos, la conversión al cristianismo no tenía más ventajas que las puramente espirituales. Sin embargo, a partir de Valentiniano I, el cristianismo pasó a ser también un medio de escapar de una profesión que se había convertido en obligatoria y, para colmo, en hereditaria. Imaginemos ahora la hija de una actriz que no deseara seguir los pasos de su madre y que, pese a todo, se viera obligada a hacerlo. Sin duda, uno de los medios más eficaces para lograr su objetivo era abrazar el cristianismo, aunque en su fuero interno no sintiera ningún tipo de fe ni creyera en lo más mínimo los dogmas del credo que tenía la intención de adoptar. Esto otorgaba a las conversiones de época prevalentiniana un mayor grado de sinceridad, pues no estaban motivadas por un interés determinado. Evidentemente, también los que se convertían en época prevalentiniana debían renunciar a su oficio lúdico, pero no era ésta la razón que los llevaba a pedir el bautismo. Si lo deseaban, podían abandonar su ocupación

¹³⁵ *Nou.*, 51, ed. Schoell – Kroll, p. 295-296. Ver: J. E. SPRUIT, «L'influence de Théodora...», cit., p. 414-415; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme...*, cit., p. 131-132; E. QUINIANA, «Sobre la condición...», cit., p. 312-313.

sin la necesidad de tener que fingir una fe que no sentían¹³⁶. Sin duda, con esto no queremos decir que todas las conversiones de época valentiniana estuvieran movidas por el interés de escapar de las obligaciones lúdicas, pues muchas podían haber estado suscitadas por una fe auténtica, pero también es cierto que en este momento muchas de ellas podían haber tenido su origen en este interés de huida.

Por otro lado, si consideramos además que algunas de estas conversiones se realizaron en época de persecuciones¹³⁷, su valor espiritual se incrementa enormemente, sobre todo en comparación con las efectuadas en el siglo IV, momento en el que la Iglesia gozaba de una posición favorecida por el gobierno imperial.

2. FACTORES RELACIONADOS CON LA PROFESIÓN

Otro factor que podía motivar la conversión era el referido a la misma profesión que ejercía el demandante del bautismo. Por ejemplo, el auriga era un individuo que se jugaba la vida en cada carrera, puesto que los riesgos de sufrir un accidente en el curso de una competición eran bastante altos¹³⁸. Un

¹³⁶ En este sentido, debemos recordar que no sabemos con certeza en qué momento el oficio lúdico se convirtió en algo obligatorio y hereditario. La primera vez que se documenta tal obligación es en la ley de Valentiniano I del año 371 —precisamente el primer texto que regula los casos en que los actores podrán abandonar su oficio—. Como ya hemos expuesto en el capítulo anterior, el fenómeno de la obligatoriedad y heredabilidad de las profesiones comienza a principios del siglo IV —tal vez incluso algo antes—, pero fue un proceso lento y paulatino, que no se desarrolló de la misma manera en las diversas partes del Imperio y que no afectó a todas las profesiones por igual. Esto nos impide saber, pues, en qué momento del siglo IV el oficio lúdico adquirió de forma definitiva la obligatoriedad y heredabilidad típicas del Bajo Imperio.

¹³⁷ La primera persecución general dirigida contra los cristianos fue la que llevó a cabo el emperador Decio (249-251), pues las anteriores —como las de Nerón (68), Trajano o Marco Aurelio (en el siglo II)— gozaron de un carácter puntual y localizado, es decir, no se emitió ninguna ley general contra los cristianos. Maximino el Tracio (235-238) persiguió a los dirigentes de la Iglesia, persecución entre cuyas víctimas cabe contar al varias veces mencionado Hipólito de Roma. Sin embargo, tras la persecución de Decio, las actuaciones contra los cristianos se sucedieron rápidamente por todo el Imperio. Así, en el 257, Valeriano publicó varios edictos de persecución. Ya en el siglo IV, la única persecución que podemos calificar como tal —y probablemente la más violenta de todas— fue llevada a cabo por Diocleciano a partir del 303. Ésta fue iniciada por el César Galerio, el mismo que le puso fin en el 311 mediante la publicación del edicto de tolerancia. Ver CH. PLETRE, «Persecutions», *DHP*, Paris, 1994, p. 1314-1318.

¹³⁸ Como se desprende de muchas fuentes, tanto escritas como iconográficas, los accidentes en el circo eran relativamente frecuentes. La propia ligereza de los carros, destinada a hacerlos más rápidos, contribuía también a volverlos más inestables. La mayor probabilidad de sufrir un acci-

profesional de este género acostumbra siempre a ser una persona muy supersticiosa, y en este aspecto los aurigas no eran una excepción. El uso de amuletos entre ellos, para evitar las invocaciones maléficas y el mal de ojo, era un hábito muy frecuente¹³⁹. Igualmente, también buscarían creencias que

dente se hallaba en el momento de doblar la *meta* para obtener una posición ventajosa. El auriga debía acercarse mucho a la *meta*, casi hasta rozarla, pero evitando tocarla en todo momento. Si esto llegaba a suceder, el accidente (*naufragium*) era inevitable. El peligro de estos *naufragia* era muy elevado, puesto que los aurigas corrían con las riendas atadas a la cintura. En el caso de que el carro volcara, el cochero podía ser arrastrado fatalmente por los caballos. Con el fin de protegerse de esta eventualidad, los aurigas llevaban un puñal con el que podían cortar rápidamente las riendas en caso de necesidad. El *naufragium* es un tema recurrente en las figuraciones circenses, como podemos observar en numerosos mosaicos. Valgan como ejemplo los de Bell-Lloch (Gerona), (fig. 2), Barcelona o Piazza Armerina (Sicilia). Un nuevo testimonio de la tragedia en la que podía desembocar un *naufragium* lo hallamos en la epigrafía, concretamente en las inscripciones funerarias de aurigas fallecidos en una edad muy temprana, muchos de ellos con seguridad en accidentes (aunque las inscripciones no acostumbran a precisar este punto). Así, podemos recordar a Molicio Taciano, muerto a los 20 años (*CIL*, VI, 2, 10049 b); Crescente, muerto a los 22 (*ibid.*, 10050); y a Fusco, muerto a los 24 (*CIL*, VI, 4, 2, 33950). Plinio el Viejo menciona uno de los remedios para curar las heridas sufridas en un accidente circense: excrementos de jabalí, recogidos en primavera y desecados, los cuales se aplicaban sobre las heridas o se bebían diluidos en agua o cocidos en vinagre (PINIVS, *Nat. hist.*, XXVIII, 72, 237-238, ed. Ernout, p. 104-105). Ver: E. HÜBNER, «Mosaico di Barcellona raffigurante giuochi circensi», *AICA*, 35, 1863, p. 135-173; L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, II, Leipzig, 1920^a, p. 47; J. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1939, p. 254; A. BALDI, «Mosaicos circenses de Barcelona y Gerona», *BRAH*, 151, 2, 1962, p. 257-351; X. BARRAL, *Les mosaïques romaines et médiévales de la regio laietana (Barcelone et ses environs)*, Barcelona, 1978, p. 31-39; J. GUILLEN, *Urbs Roma*, II, Salamanca, 1978, p. 371; D. MANCIOLI, *Giochi e spettacoli*, Roma, 1987, p. 19; R. AUGUET, *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Barcelona, 1985, p. 112-115 (trad. de C. MARSAL del original francés *Cruauté et civilisation: les jeux romains*, Paris, 1970); J.-P. THUILLIER, *Le sport...*, cit., p. 130-132; F. GARCÍA DÍEZ, «Las ruedas del circo: aspectos tecnológicos en vehículos de carreras en época romana», *Ocio y espectáculo...*, cit., p. 79-89.

¹³⁹ La magia estaba muy presente en el mundo del circo. Arnobio nos recuerda que era un recurso frecuente para debilitar, incitar y retardar a los caballos en las carreras (ARNOBIUS, *Adv. nat.*, I, 43, 5, ed. Le Bonniec, p. 169). En el siglo VI, el auriga Tomás despertó sospechas de practicar la hechicería a causa de sus continuos éxitos. Casiodoro, quien nos cuenta esta anécdota, afirmó que era algo normal atribuir las victorias a la magia cuando no podían serlo a las virtudes de los caballos, y que también era un gran elogio entre los aurigas poseer esta fama de hechiceros (CASIODORUS, *Var.*, III, 51, 2, *CCL*, XCVI, p. 133). En Oriente, el ermitaño Hilarión ayudó a Itálico, un duumviro de Gaza, a librar a sus caballos de carreras del embrujo lanzado por un hechicero al servicio de un duumviro rival (HIERONYMUS, *Vit. Hil.*, 20, *PL*, XXIII, col. 36-38). Un testimonio bien real de estas prácticas corresponde a las numerosas *tabellae defixionum* —tablillas de execración— de temática circense (a modo de ejemplo, pueden verse las siguientes: *AnnEpigr*, 1888, 104; 1893, 27; 1902, 54-55 y 149; 1903, 134-137; 1905, 170-171; 1907, 68-69) (fig. 3). En ellas, un auriga o tal vez un apasionado seguidor de los juegos —consagraba a las divinidades infernales a los aurigas y los caballos de la facción rival, mediante una fórmula estereotipada (*deuotio*) que se gravaba en una lámina de plomo, la cual se enrollaba y se enterraba en la tumba de un muerto prematuro. En ocasiones,

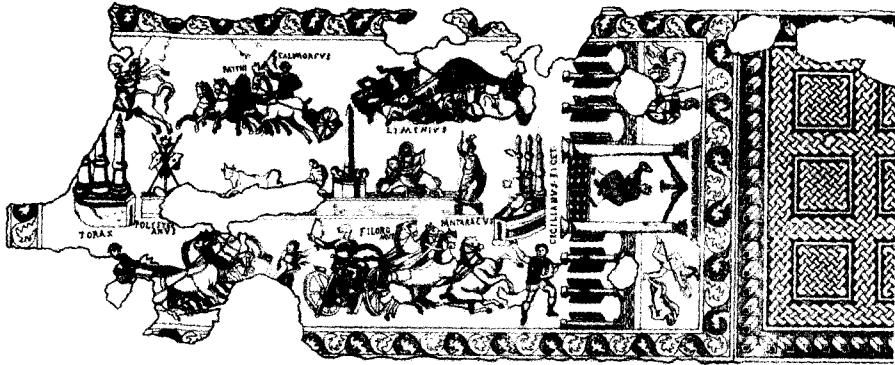


FIGURA 2. Mosaico de Bell-Lloch (Gerona) (en AA.VV., *Els mosaics de Can Pau Birol*, Gerona, 1993, desplegable)

asegurasen la protección del cuerpo y, sobre todo, en el caso de un accidente fatal, la salvación del alma¹⁴⁰. En este sentido, la proliferación de reli-

algunos aurigas recurrían al uso de venenos para hacer más efectivos sus conjuros. El poder imperial, consciente del peligro que suponían tales prácticas, promulgó leyes con el fin de atajarlas (*C. Th.*, IX, 16, 11, ed. Mommsen, p. 463 [= *C. Iust.*, IX, 18, 9, ed. Krueger, p. 380]). Los aurigas también acostumbraban a utilizar todo tipo de amuletos con el objetivo de alejar de ellos cualquier posible mal de ojo. Así, L. Friedländer ha sugerido que algunos contorniatos –especialmente los que llevaban la efigie de Alejandro Magno, cuya imagen se pensaba que tenía propiedades apotropaicas– podían ser utilizados como amuletos por los profesionales del circo. Igualmente, en muchos mosaicos se observan campanillas o medias lunas decorando el pecho de los caballos, cuya función también era de carácter apotropaico. Ver: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, «Deuotio», *DAGR*, II, 1, Paris, 1892, p. 113-119, p. 114; A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter atticis in Corpore Inscriptionum Atticarum*, Paris, 1904; G. LAFAYE, «Tabella», *DAGR*, V, Paris, 1919, p. 1-5, p. 4-5; L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen...*, cit., II, p. 43; J. CARCOPINO, *La vie...*, cit., p. 276-277; A. A. BARB, «The survival of magic arts», *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford, 1963, p. 100-125, p. 119-120; J. P. V. D. BALSODN, *Life and leisure in ancient Rome*, London, 1969, p. 318-319; C. SALLES, *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Barcelona, 1983, p. 251-253 (trad. de C. AYRA del original francés *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris, 1982); A.-M. TUPET, «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», *ANRW*, II, 16, 3, 1986, p. 2591-2675, p. 2601-2606; H. PAVIS D'ESCURAC, «Magie et cirque dans la Rome antique», *ByzF*, 12, 1987, p. 449-467; M. DARDER, *Els noms de cavalls circencs a l'Occident romà*, Barcelona, 1993, I, p. 22 y 29-31; III, p. 173-215; ID., *De nominibus equorum circensium. Pars Occidentis*, Barcelona, 1996, p. 11-12; J. P. THUILLIER, *Le sport...*, cit., p. 137; J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos...», cit., p. 25-28.

¹⁴⁰ HIERONYMVS, *Vit. Hil.*, 16, PL, XXIII, col. 35, nos narra la historia de un auriga de la ciudad de Gaza que, a causa de un accidente sufrido en plena carrera golpeado en el carro por el

giones místicas provenientes de Oriente, que se observa especialmente a partir del siglo III¹⁴¹, debió suponer una tabla de salvación para muchos de



FIGURA 3. *Tabella defixionum* hallada en Hadrumetum (en *AnnEpigr*, 1902, 54-55).

demonio, según Jerónimo–, quedó parálítico, hasta el extremo de que no podía mover nada de su cuerpo. Fue llevado en una litera hasta el ermitaño Hilarión, quien le dijo que no podría curarse si antes no creía en Jesús y renunciaba a su anterior oficio. El auriga prometió todo lo que Hilarión le había pedido. Entonces se produjo el milagro: el auriga fue curado y se alegró más por la recién adquirida salud del alma que por la del cuerpo.

¹⁴¹ La religión romana se definía por su carácter eminentemente pragmático. El romano cumplía los ritos debidos a los dioses con el fin de que éstos le aseguraran la satisfacción de sus necesidades cotidianas –algo que podría resumirse con la célebre expresión *do ut des* («te doy para que me des»)–. Sin embargo, la grave crisis vivida a lo largo del siglo III provocó que la gente dejara de confiar en unos dioses que ya no les atendían para pasar a adoptar unos cultos de tipo místico. Estas religiones ya estaban presentes en Roma desde mediados del siglo II a.C. –cuando el culto de Isis llegó a esta ciudad desde Alejandría–, pero fue a partir del siglo III d.C. cuando vivieron todo su auge. Estas religiones, de carácter intimista y subjetivo, se basaban en la creencia de una vida más allá de la muerte. En ellas se llevaban a cabo ceremonias místicas alusivas a la muerte y renouación del ser humano. No es de extrañar, pues, que en un mundo en el que todos los valores –especialmente los religiosos– estaban en crisis, las religiones místicas gozaran de un rápido éxito, puesto que garantizaban una vida más placentera después de la terrenal, en esos momentos tan llena de dolor. Entre los cultos más populares de esta época, podemos destacar los dedicados a Cristo, Mitra, Cibeles o Isis. A este respecto, ver: J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957; R. M. OGILVIE, *Los romanos y sus dioses*, Madrid, 1995 (trad. de A. CABEZAS del original inglés, *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*, New York, 1969); FR. CUMONT, *Die orientalischen Religionem im römischen Heidentum*, Stuttgart, 1969; J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985; X. ESPLUGA – M. MIRÓ, *Vida religiosa en la antigüedad Roma*, Barcelona, 2003.

estos individuos. Tales religiones predicaban la inmortalidad del alma y una vida más allá de la muerte –vida mucho más gratificante que la terrenal– para sus adeptos. Entre tales religiones debemos contar, evidentemente, el cristianismo.

Aquí podría objetarse, con toda razón, que de poco le podía servir en su oficio a un auriga acercarse al cristianismo si ya antes de acceder al catecumenado debía renunciar a él e incluso era excomulgado temporalmente si volvía a ejercerlo tras el bautismo. Sin embargo, debemos tener en cuenta que en muchas ocasiones tal «acercamiento» no estaría revestido de un carácter oficial. Es decir, a veces el individuo que lucía un símbolo cristiano –por ejemplo, una cruz– para protegerse de todo mal no había accedido al catecumenado ni había sido bautizado, sino que, como una prueba más del eclecticismo típico de la época¹⁴², había recurrido a utilizar como amuleto el símbolo de la religión que le aseguraba la salvación del alma, e incluso es posible que no tuviera ningún tipo de inconveniente en rezar a Cristo. Evidentemente, la Iglesia no consideraría como cristiano a un individuo de tales características, pero él sí que se contaría con seguridad entre los devotos de Cristo.

Otra razón sería que la conversión al cristianismo suponía un medio de escapar a la desacreditación social que acompañaba a la profesión lúdica¹⁴³. Recordemos la infamia que afectaba a determinados colectivos lúdi-

¹⁴² En época tardía se produjo, sobre todo en el ámbito popular, una tendencia al eclecticismo, principalmente por lo que respecta a la religión. Una prueba de este fenómeno la hallamos en los papiros de magia griegos. Estos textos, que se presentan en buena parte bajo la forma de recetas, fueron redactados en diversas épocas, aunque una buena parte pertenece al siglo IV. En ellos se invocan a menudo las divinidades y espíritus de las principales religiones del momento, los cuales aparecen unidos en una extraña mezcla. Así, vemos a la principal deidad de este curioso panteón, Iao –tal vez una variación del hebreo Yahvé–, mencionado junto a divinidades y espíritus griegos, egipcios, hebreos, cristianos, o nombres propiamente mágicos, tales como: Zeus, Hermes, Apolo, Helios, Selene, Ares, Afrodita, Perséfone, Hécate, Psique, Eros, Plutón, Cronos, Tifón, Osiris, Serapis, Amón, Anubis, Tot, Horus, Adonis, Mitra, Adonáis, Moisés, Salomón, Isaac, Jacob, Rafael, Turiel, Miguel, Gabriel, Oriel, Misael, Cristo, Abrasax, Ánoco, Cormiot, Eón, Sabaot, Tro... Ver J. L. CALVO – M. D. SANCHEZ, *Textos de magia en papiros griegos*, Biblioteca Clásica Gredos 105, Madrid, 1987, p. 15-19 y 23-40.

¹⁴³ En los escritos patrísticos se alude en varias ocasiones a la infamia que manchaba a ciertos profesionales de los espectáculos y que, sorprendentemente para sus autores, contrastaba con la popularidad de la que gozaban estos personajes. Así, podemos recordar a modo de ejemplo: TERTULLIANVS, *De spect.*, 22, 2-4, *CCL*, I, p. 246; AVGVSTINVS, *De civ. Dei*, II, 13-14, *CCL*, XLVII, p. 44-46; ID., *Serm.*, 313 A (= *Denis* 14), 3, *PL*, XLVI, col. 865; IOHANNES CHRYS., *In Matth. hom.*, 37, 5, *PG*, LVII, col. 425-426. Ver: M. TURCAN, *Tertullien...*, cit., p. 268-273; V. NERI, *I marginali...*, cit., p. 240-241.

cos, tales como actores y arenarios¹⁴⁴. No existe una definición jurídica de esta lacra social. Podemos hacernos una idea de en qué consistía gracias a algunas sentencias recogidas en los *Digesta* y otras fuentes escritas¹⁴⁵. El edicto del pretor especifica quiénes son los que debían ser tachados de infamia. Entre otros, se menciona al que hubiera aparecido en escena¹⁴⁶. Lo que reportaba la infamia en estos casos era aparecer en público y sobre todo haber cobrado por actuar. Esto suponía que aquellos que hubieran sido contratados para salir a escena, pero que posteriormente no hubieran salido ni cobrado, no serían tachados de infames¹⁴⁷. Por otro lado, no sufrían otros profesionales relacionados con los espectáculos, tales como los músicos y cantantes de la orquesta, los atletas, los aurigas, los *sparsiores* –quienes refrescaban los caballos y los ejes de los carros durante las carreras–, los que servían en los certámenes sagrados¹⁴⁸ y los árbitros de las competiciones atléticas¹⁴⁹. Sin embargo, aparte de los actores, los arenarios también estaban marcados con la infamia¹⁵⁰.

¹⁴⁴ L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen...*, cit., II, p. 137-138; J. GUILLÉN, *Vrbs Roma...*, cit., p. 406-407; A. HOLGADO, «Teatro y público en la Roma antigua», *El teatro en la Hispania romana (actas del simposio, Mérida, 13-15 de noviembre de 1980)*, Badajoz, 1982, p. 1-14, p. 11-12; M. TURCAN, *Tertullien...*, cit., p. 271-273; P. BONFANTE, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1987¹⁰, p. 53-54; M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo, 1994², p. 261-262; C. EDWARDS, «Unspeakable professions: public performance and prostitution in Ancient Rome», *Roman sexualities*, ed. J. P. HALLET – M. B. SKINNER, Princeton, 1997, p. 66-95; J.-H. MICHEL, «Le tabou romain de la mort, l'infamie du gladiateur et l'excommunication du comédien», *Synthèses romaines. Langue latine. Droit romain. Institutions comparées*, ed. GH. VIRÉ (Collection Latomus, 240), Bruxelles, 1998, p. 90-117 (= *Homo ludens. Huit exposés*, ed. GH. VIRÉ, Bruxelles, 1988, p. 47-80); R. WEBB, «L'ennuie entertainers...», cit., p. 293; E. QUINTANA, «Sobre la condición...», cit., p. 302-311; CHR. HUGONNIOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 213-217.

¹⁴⁵ Estas otras fuentes que complementan la información proporcionada por los *Digesta* son imprecindibles, dado que los *Digesta* fueron recopilados en época tardía, en una sociedad cristiana, lo cual supone una visión parcial e incompleta –por ejemplo, los gladiadores no son mencionados, puesto que a inicios del siglo VI la gladiatura ya no existía–. Ver C. EDWARDS, «Unspeakable professions...», cit., p. 70.

¹⁴⁶ *Dig.*, III, 2, 2, 5, ed. Mommsen, p. 66, define «escena» como el lugar destinado a espectáculos en los que una persona pudiera exhibirse.

¹⁴⁷ *Dig.*, III, 2, 2-3, *ibid.*, p. 65-66.

¹⁴⁸ Es decir, los concursos sagrados (o ágones) de tipo griego, certámenes en los cuales incluían a los actores que participaban no sufrían la infamia. Ver CHR. HUGONNIOT, «De l'infamie à la contrainte...», cit., p. 223.

¹⁴⁹ *Dig.*, III, 2, 4, *ibid.*, p. 66.

¹⁵⁰ *Ibid.*, III, 1, 1, 6, *ibid.*, p. 64-65. Los *Digesta* mencionan sólo a los *uenatores*, dado que la gladiatura ya no existía en esa época.

Con todo, algunos de estos individuos –como los aurigas–, pese a no estar manchados de infamia, participaban de la misma ignominia que perjudicaba al resto¹⁵¹. Esto explica que los profesionales de los espectáculos fueran admirados y despreciados al mismo tiempo. El propio Tertuliano llega a exclamar en su *De spectaculis*: «¡cuánta perversidad! Aman a quienes castigan, desprecian a quienes aprueban; glorifican el arte, vituperan al artista»¹⁵². Y Agustín recuerda que él mismo, en su juventud, podía amar y alabar a los histriones, pero a su vez prefería ser desconocido a ser conocido de esa manera e incluso ser odiado a ser amado así, algo que ciertamente podría extrapolarse a la mayor parte del pueblo¹⁵³. El propio obispo de Hipona llega a englobar en un mismo grupo moral a aurigas, cazadores, actores, salteadores y ladrones¹⁵⁴. Visto esto, ¿qué podría tener de extraño que un profesional de los juegos deseara abandonar su profesión y la ignominia que la acompañaba, especialmente cuando tal profesión había llegado a ser obligatoria? Si ello significaba abrazar el cristianismo, es probable que muchos de estos personajes siguieran esta opción, aun cuando su fe no fuera demasiado grande. Al convertirse al cristianismo y abandonar el oficio lúdico, seguramente la infamia –con sus consecuencias legales– persistiría, pero desaparecería el descrédito social de cara a sus conciudadanos.

¹⁵¹ Una ley de Teodosio I, del año 394, ordenaba destruir las pinturas que representaban a actores y aurigas que eran exhibidas en los lugares públicos en los que también se mostraban imágenes del emperador (*C. Th.*, XV, 7, 12, ed. Mommsen, p. 824 [= *C. Iust.*, XI, 41, 4, ed. Krueger, p. 438]). D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 51-52, opina que las imágenes de aurigas correspondían a las estatuas erigidas para honrar a los vencedores de los juegos. Sin embargo, el texto de la ley dice claramente *pictura*, es decir, pinturas, las cuales –en nuestra opinión– no serían otra cosa que los carteles destinados a anunciar los espectáculos, en los que aparecerían retratados los protagonistas de los juegos.

¹⁵² TERTULLIANVS, *De spect.*, 22, 3, CCL, I, p. 246: *quanta peruersitas! Amant quos multant, deprentant quos probant, artem magnificant, artificem notant.*

¹⁵³ AVGVSTINVS, *Conf.*, IV, 14, 22, CCL, XXVII, p. 51: *non autem uellem ita laudari et amari me ut histriones, quamquam eos et ipse laudarem et amarem, sed eligens latere quam ita notus esse et uel haberi odio quam sic amari.* Esta desacreditación llegaba hasta el extremo de que llamar a alguien auriga o pantomimo podía ser interpretado como un insulto: IOHANNES CHRYS., *In Iohann. hom.*, 58, 4, PG, LIX, col. 320; AVGVSTINVS, *Serm.*, 301 A (= *Denis* 17), 7, PL, XLVI, col. 879; 313 A (= *Denis* 14), 3, *ibid.*, col. 864. Ver: O. PASQUATO, *Gli spettacoli...*, cit., p. 159-160; S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, I, París, 1984, p. 94; J. A. JIMÉNEZ, «El lenguaje de los juegos en la patrística de Occidente (siglos III-VI)», *Polis*, 12, 2000, p. 137-180, p. 157-158.

¹⁵⁴ AVGVSTINVS, *De op. mon.*, 13, 14, CSEL, XLI, 5, 3, p. 555: *unum scio, quia nec furta faciebat nec effractor aut latro erat nec auriga aut uenator aut histrio nec turpilucrus: sed innocenter et honeste quae apta sunt humanis usibus operabatur.*

3. LA «CAPTACIÓN» DE LOS PROFESIONALES DE LOS ESPECTÁCULOS

Un nuevo factor que propició las conversiones fue el interés de la Iglesia en atraerse a los protagonistas de los espectáculos. La razón de tal interés es fácil de ver. El encono de la Iglesia hacia los espectáculos se inició a finales del siglo II, cuando se hizo patente que muchos cristianos los frecuentaban. A partir de ese momento, fueron numerosas las ocasiones en que los creyentes desertaron de las iglesias para acudir a circos, teatros y anfiteatros¹⁵⁵, problema que alcanzaba sus cotas más altas cuando una festividad cristiana coincidía en el calendario con la celebración de espectáculos; entonces, la deserción de los fieles resultaba todavía más dolorosa¹⁵⁶. La Iglesia no pro-

¹⁵⁵ Según se desprende de la lectura de algunos sermones y de otras obras escritas por eclesiásticos, los fieles que desertaban de la iglesia para acudir a los juegos debían ser numerosos. Así, en *Africa* contamos con los importantes testimonios de Quodvultdeo: QVODVLTDEVS, *De catacl.*, 1, 7, CCL, LX, p. 409; 2, 7, *ibid.*, p. 410; *Id.*, *De acced. ad grat.* I, 5, 4, *ibid.*, p. 444. Ver C. L. LLOYD LLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, 1979, París, p. 377; II, p. 45-46. En la *Gallia*, Salviano de Marsella también es testigo de este grave problema: SALVIANVS MASS., *De gub. Del.*, VI, 7, 37, SC, CCXX, p. 386. Sin embargo, es en los sermones que los predicadores dirigían al pueblo donde esto se refleja más claramente. Para no extendernos en exceso, citaremos tan sólo dos ejemplos. El primero de ellos corresponde a Agustín de Hipona. En sus prédicas se observa claramente cómo a menudo la iglesia aparecía vacía porque los feligreses habían preferido ir a contemplar los espectáculos. Así, podemos recordar: AVGVSTINVS, *Serm.*, 51, 1-2, PL, XXXVIII, col. 332-334; 88, 17, *ibid.*, col. 548; 252, 4, *ibid.*, col. 1174; 301 A (= *Denis* 17), 7-9, PL, XLVI, col. 879-881; *Id.*, *En. in psalm.*, 147, 7, CCL, XL, p. 2144. El segundo ejemplo que mencionaremos es el de Juan Crisóstomo, quien también tuvo que soportar en diversas ocasiones el desplante de sus feligreses, los cuales desertaban de la iglesia, incluso los días de fiesta, para marchar al circo, al teatro o al anfiteatro: IOHANNES CHRYS., *Cat. ad illum. (ser. tert.)*, 6, 1, SC, L bis, p. 215-216; *Id.*, *In Matth. hom.*, 6, PG, LVII, col. 61-72; 7, *ibid.*, col. 73-82; 37, *ibid.*, col. 419-428; 68, PG, LVIII, col. 639-648; *Id.*, *Contr. lud. et theatr., passim*, PG, LVI, col. 263-270; *Id.*, *Serm. ad eos qui conu. Eccl. deueru.*, 1, PG, LI, col. 68. Ver O. PASQUATO, *Gli spettacoli...*, cit., p. 251-254.

¹⁵⁶ Constantino I fue el primer emperador, en el 321, en legislar a propósito del domingo (*dies Solis*), jornada en la que se prohibió la actividad judicial y el ejercicio de profesiones urbanas: *C. Th.*, II, 8, 1, ed. Mommsen, p. 87; *C. Iust.*, III, 12, 2, ed. Krueger, p. 127. Sin embargo, debemos esperar al año 389 para observar cómo entre las actividades vetadas en domingo se incluía también la exhibición de espectáculos. A partir del 405, el número de jornadas festivas cristianas en las que no se podía ofrecer juegos se amplió con las siguientes fiestas: los siete días de la Cuaresma, los siete días de la Pascua, la Natividad y la Epifanía. Ahora bien, la ley del 389 es en principio una excepción a lo que acabamos de decir, puesto que, aparte del domingo, presenta una lista de fiestas cristianas en las que no se podían exhibir espectáculos: los siete días que preceden y siguen a la Pascua, la Natividad y la Epifanía de Cristo, y la conmemoración de la pasión apostólica. Esto ha podido verse al siguiente hecho: cuando la ley original fue recogida en el *Codex Theodosianus* (*C. Th.*, II, 8, 19, ed. Mommsen, p. 87-88), ésta ya había perdido una buena parte de su texto original, por lo que le faltaban algunas partes como la referida a los espectáculos. Cuando se elaboró el *Codex Iustinianus*, la ley del 389 fue incluida en él y reconstruida con más o menos acierto. Es posi-

mulgó, salvo algunas excepciones bastante problemáticas¹⁵⁷, ninguna prohibición al respecto.

En consecuencia, uno de los medios de lograr un debilitamiento de la atracción que los espectáculos ejercían sobre los cristianos era «robar» a los juegos sus protagonistas. La Iglesia favorecía la conversión de los profesionales de los juegos —como se ve en algunos cánones eclesiásticos e incluso en leyes civiles en las que se observa una clara influencia de las autoridades eclesiásticas—, pero a cambio imponía grandes restricciones a estos nuevos adeptos, como era el abandono total de sus profesiones —prohibición que hallamos en casi todos los cánones analizados en el primer capítulo—. Si este

ble que al realizar tal reconstrucción se pecara por exceso y se le atribuyeran todos los días de fiestas cristianas existentes en ese momento. La lista de leyes relativas a este tema es la siguiente: *C. Iust.*, III, 12, 6 (389), ed. Krueger, p. 127; *C. Th.*, II, 8, 20 (392), ed. Mommsen, p. 88; XV, 5, 2, 2 (394), *ibid.*, p. 819; II, 8, 23 (399), *ibid.*, p. 89; II, 8, 24 (405), *ibid.*, p. 89; II, 8, 25 (409), *ibid.*, p. 89; XV, 5, 5 (425), *ibid.*, p. 820; *C. Iust.*, III, 12, 9 (469), ed. Krueger, p. 128. Al respecto, ver: J. GAUDEMET, «La législation religieuse de Constantin», *RHEF*, 33, 1968, p. 25-61, p. 43-48; M. SARGENTI, *Studi sul diritto...*, cit., p. 47-49 y 421-422; R. FR. DEVOE, *The Christians...*, cit., p. 182; M. R. SALZMAN, *On Roman time. The Codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990, p. 236-239; J. A. JIMÉNEZ, «La cristianización del tiempo...», cit. Por su parte, la Iglesia legisló también al respecto. Por un lado, en algunos concilios se decretó la excomunión a los que acudieran a los juegos los días de fiestas cristianas (respecto a estos problemáticos cánones, remitimos a la nota siguiente). Por otro lado, en el concilio de Cartago del año 401, los obispos allí reunidos pidieron que no se exhibieran juegos los días festivos (*Reg. eccl. Carth. excerp.* [VI, *not. de conc. Carthag., 16 iunii 401*], 61, *CCL*, CXLIX, p. 197).

¹⁵⁷ Los cánones que prohibieron la asistencia de los fieles a los juegos son muy pocos, y en su mayor parte la interdicción no fue dirigida contra todo el común de los fieles sino a colectivos concretos. El único canon que afectaba a la totalidad de los feligreses lo hallamos recogido en *Stat. eccl. ant.*, 33, *CCL*, CXLVIII, p. 172 (= *Conc. Carth. IV*, 88, ed. Rodríguez, p. 371), medida que excomulgaba a los que acudieran a los juegos un día de fiesta cristiana. A tenor de los que observamos en los sermones de los predicadores, esta disposición no debía de aplicarse mucho, pues de haberlo hecho habría supuesto excomuniones en masa. Otras medidas afectaban a los neófitos, quienes debían abstenerse de los espectáculos durante un tiempo tras el bautismo (*Stat. eccl. ant.*, 24, *CCL*, CXLVIII, p. 171 [= *Conc. Carth. IV*, 86, ed. Rodríguez, p. 371]), y a las mujeres, a quienes se les prohibió acudir a las *uenationes* (*Epit. ex Conc. Elib.*, 69, ed. Martínez, p. 171). Un canon de las *Constitutiones apostolorum* apartaba del catecumenado a quien se entregara a la pasión del teatro, de la caza, de las carreras del circo o de las luchas (*Const. apost.*, VIII, 32, 15, *SC*, CCCXXXVI, p. 238). Por lo que respecta a los *Statuta ecclesiae antiqua*, debemos recordar que los cánones atribuidos a un hipotético IV Concilio de Cartago celebrado en el 398 —que hallamos en la Colección Canónica Hispana— corresponden en realidad a la colección conocida como *Statuta ecclesiae antiqua*, compilación elaborada seguramente en Marsella hacia el 475, tal vez por Gennadio, presbítero de esta ciudad. En realidad, no existió ningún concilio celebrado en Cartago en el 398. Ver: K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, cit., II, 1, p. 102-108 y 119; CIL MÜNCHEN, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960. El problema se agravaba cuando eran los propios clérigos quienes asistían a los juegos. Así, en el 534, Justiniano I se quejaba al obispo de Constantinopla de que los eclesiásticos acudieran a los espectáculos (*C. Iust.*, I, 4, 34, ed. Krueger, p. 47 50), y Sisebuto reprochaba, en el 614/620, a Eusebio, obispo de Tarragona, su excesiva afición a los *ludi scaenici* (SISEBTVS, *Ep.*, 6, ed. Gil, p. 14-15).

tipo de conversiones llegaba a proliferar, pronto los juegos no contarían con suficientes profesionales para protagonizarlos. Y parece ser, pese a lo ingenua que pueda parecer esta idea, que algo de eso se produjo al final, pues —como hemos visto en el capítulo segundo— ésta pudo ser la razón que movió a Honorio a dictar en el 414 la ley por la que volvía a llamar a la escena a todas las actrices liberadas.

Un ejemplo de esta «intencionalidad» de la Iglesia la tenemos en el propio regocijo de Agustín de Hipona a propósito de la conversión de muchos profesionales del anfiteatro. Agustín, en un sermón pronunciado en el 417, lamenta que muchos de los fieles hayan abandonado la iglesia para acudir al anfiteatro, porque es un día de juegos. Sin embargo, por otro lado, celebra que hayan ingresado en la comunidad cristiana muchos amantes de los espectáculos y, lo que para él es más importante, muchos de sus protagonistas, en este caso *uenatores*¹⁵⁸.

¹⁵⁸ AUGUSTINUS, *Serm.*, 51. 2, *PL*, XXXVIII, col. 333: *non enim tantum amatores uenatorum, sed etiam ipsos uenatores uenatus est ad salutem: quia et ipse spectatus est*. Respecto a la fecha de este sermón, ver P.-P. VERBRACKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, 1976, p. 65.

CAPÍTULO 4

LOS PROFESIONALES DEL CIRCO

Los casos de aurigas convertidos al cristianismo son con probabilidad los más complejos de todos los que tendremos oportunidad de estudiar en estas páginas¹⁵⁹. Su particularidad reside, en primer lugar, en el tipo de documentación utilizada: casi toda la información proviene de fuentes epigráficas, es decir, no contamos ni con un solo ejemplo extraído de las fuentes de la tradición manuscrita. En segundo lugar, todos los ejemplos pertenecen a aurigas que continuaron ejerciendo su oficio tras su conversión. Esto resulta algo excepcional, y no deja de extrañarnos el no descubrir *agitatores* convertidos que abandonaron su oficio. Sin duda, éstos debieron existir, pero lamentablemente los escritos cristianos, que nos proporcionan tantos ejemplos de actores, callan respecto a los aurigas¹⁶⁰. Es cierto que conocemos algunos casos de actores que siguieron actuando tras su conversión, pero en el ámbito de los aurigas la cifra alcanza la totalidad. Como veremos, la mayor parte de nuestras fuentes corresponde a inscripciones funerarias en las que, junto

¹⁵⁹ Este capítulo recoge las mismas fuentes y conclusiones del artículo que he tenido el placer de escribir con Janine Desmulliez, profesora de la Université Charles De Gaulle-Lille III, el cual aparecerá publicado con el título «À propos des auriges chrétiens». Mi mayor gratitud, pues, a Janine Desmulliez, a cuya inestimable ayuda debe tanto el presente capítulo.

¹⁶⁰ Una excepción, aunque sin duda legendaria, es la historia del auriga parálitico que abandonó su oficio para convertirse al cristianismo y poder así ser curado por Hilarión; ver *HERONYMUS, Vit. Hil.*, 16, *PL*, XXIII, col. 35.

a fórmulas tradicionalmente interpretadas como cristianas –como *hic requiescit* o *hic iacet*–, aparecen los nombres de individuos que hicieron constar en el epitafio su profesión de auriga. Con todo, en este punto debemos plantearnos la siguiente duda: ¿el uso de estas fórmulas denotaba que el sujeto enterrado en esa tumba era con seguridad cristiano, o tal vez podría tratarse de una moda epigráfica de la época –lo que significaría que el difunto no tendría por qué ser forzosamente de esta religión–? Se trata de una cuestión espinosa y que requiere un análisis detallado e individualizado de todos los ejemplos¹⁶¹.

1. LOS AURIGAS CRISTIANOS

1.1. Acacio

La inscripción que nos permite conocer a este personaje es una lápida marmórea fragmentada en seis partes (38 x 98 x 2 cm), hallada en la catacumba de Calixto (Roma). El texto del epitafio es muy breve: «enterramiento de Acacio, auriga de Capadocia, en paz»¹⁶². La fórmula de la *depositio* –κατάθεσις– es inequívocamente cristiana. Por lo general, va seguida del nombre del difunto en genitivo y casi nunca va acompañada de la datación¹⁶³. Por otra parte, ἐν εἰρήνῃ es el equivalente del latín *in pace*, una fórmula que, como ha demostrado Ch. Pietri, también es exclusivamente cristiana¹⁶⁴. La información contenida en el epitafio es muy escueta –como corresponde a este tipo de formulario–, y, aparte de que el individuo profesaba la religión cristiana y que era originario de Capadocia, muy poco más es lo que puede decirse. Desconocemos la edad que tenía cuando murió así como la fecha de su enterramiento, aunque consideramos que es posible otorgarle una datación relativa, tal y como veremos más adelante.

¹⁶¹ Acerca de la dificultad de considerar cristiana o no una inscripción, ver F. GROSSI GONDI, *Tratato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, 1920, p. 446-453 (ed. anastática Roma, 1968).

¹⁶² ICVR ns, IV, 10549: [κ]ατάθεσις / [Ἄκ]ακίου ἡνίοχου / [κα]ππαδόκος εἰς εἰρήνῃν].

¹⁶³ F. GROSSI GONDI, *Tratato...*, cit., p. 188-189.

¹⁶⁴ CH. PIETRI, «Inscriptions funéraires latines», *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, III, Rome, 1997, p. 1407-1468, p. 1441-1444; Id., «La mort en Occident dans l'épigraphie latine: De l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne, 3^e 6^e siècles», *Christiana Respublica...*, cit., p. 1519-1542, p. 1530-1531.

1.2. Eutimio

Eutimio es conocido gracias a una placa de mármol extraída del pavimento de la basílica de San Pablo (Roma), actualmente desaparecida¹⁶⁵. El epitafio nos informa de un auriga que falleció en octubre del año 439 y que fue enterrado el día 11 de ese mes: «aquí reposa el auriga Eutimio, que vivió (...) años, un mes, siete días, enterrado el cinco de los idus de octubre en el decimoséptimo consulado de Teodosio y el de Festo, varón de rango senatorial»¹⁶⁶. El nombre de Eutimio¹⁶⁷ parece que fue bastante popular en el circo romano entre finales del siglo IV e inicios del V, como se desprende de su abundante presencia sobre los contorniatos¹⁶⁸, tanto de la primera como de la segunda época¹⁶⁹, aunque nos es imposible saber si todas estas fuentes hacen alusión a un mismo personaje. El empleo de la expresión *hic requiescit... depositus* corresponde al formulario clásico de los epitafios cristianos del siglo V, especialmente común en Italia¹⁷⁰.

¹⁶⁵ La inscripción nos es conocida gracias a un códice epigráfico, perteneciente al anticuario Claudio Menestrier (muerto en 1639), códice que estuvo en posesión de G. B. De Rossi y posteriormente de la Biblioteca Vaticana. La inscripción de Eutimio aparece recogida en el folio 244 v. Ver O. MARUCCHI, «Di due codici epigrafici venuti recentemente nella Biblioteca Vaticana», *NBACr*, 5, 1899, p. 245-256, p. 248-249.

¹⁶⁶ ICVR, I, 703: [*hic requiescit Eutimius aurica qui uixit / [annos ---] m(ensem) l(dies) VII dep(ositus) V idus octob(ris) / [conss(ulibus) Theo]dosio Aug(usto) XVII et Festo u(iro) c(lariss)mo*]; ver también: *CIL*, VI, 2, 10066; *ILCV*, I, 570; *ILS*, II, 1, 5303. Ver: F. GROSSI GONDI, *Tratato...*, cit., p. 107; J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos...», cit., p. 29-30; AA.VV., *Les catacombes chrétiennes de Rome. Origine, développement, décor, inscriptions*, Turnhout, 2000, p. 163 (trad. de J. GUYON del original italiano *Le catacombe cristiane di Roma*, Regensburg, 1999).

¹⁶⁷ E. DE RUGGIERO, «Agitator», *DEAR*, I, Roma, 1895, p. 361-363, p. 362, opina sin ofrecer ningún argumento convincente – que Eutimio era un esclavo.

¹⁶⁸ A. ALFÖLDI – E. ALFÖLDI, *Die Kontorniat-Medaillons. Katalog*, Berlin, 1976, I, p. 208, n° 149; II, pl. 117, 9; I, p. 208, n° 154; II, pl. 145, 5-6; 153, 3; 197, 12; I, p. 210, n° 176; II, pl. 58, 1-9; 115, 1-12; 116, 1-6; I, p. 210, n° 181; II, pl. 94, 6-8; I, p. 211, n° 185; II, pl. 186, 10; 187, 5; I, p. 211, n° 189; II, pl. 185, 6; I, p. 212, n° 198; II, pl. 154, 8-11; 155, 1-6; 159, 7-10; 160, 1-8. Ver A. CAMERON, *Porphyrus the Charioteer*, Oxford, 1973, p. 172.

¹⁶⁹ La emisión de los contorniatos puede dividirse en dos fases cronológicas bien diferenciadas. La primera de ellas corresponde a los años 356-394, mientras que la segunda abarca los años 410-472. Por lo que respecta a las figuraciones que aparecen en estas pseudomonedas, en el anverso se hallan representaciones diversas –personajes célebres durante la primera etapa y los emperadores de cada momento en la segunda–, mientras que en el reverso generalmente se ubican escenas de carácter lúdico. Ver: S. MAZZARINO, «La propaganda senatoriale nel Tardo Impero», *Doxa*, 4, 1951, p. 121-148; V. A. SIRAGO, *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain, 1961, p. 461-465.

¹⁷⁰ F. GROSSI GONDI, *Tratato...*, cit., p. 187 y 193-194; CH. PIETRI, «Inscriptions...», cit., p. 1419 y 1454; Id., «La mort en Occident...», cit., p. 1535. Ejemplos de inscripciones cristianas con este formulario, localizadas en Campania, pueden verse en J. DESMULLEZ, *La christianisation de la Campanie*, tesis dactilografiada, Paris, 1997, p. 775-784.

1.3. Úrbico Rómulo

El nombre de Úrbico Rómulo aparece en una placa de mármol (44 x 44 x 2,5 cm) hallada en 1898 en La Beligna, localidad situada al sur de Aquileya. De nuevo nos hallamos frente a una inscripción funeraria: «aquí yace el auriga Úrbico que era llamado Rómulo, que vivió 23 años, 5 meses, 10 días, murió en los idus de octubre»¹⁷¹. Es decir, Úrbico, apodado Rómulo¹⁷², murió a una edad muy temprana el 15 de octubre de un año que la lápida no menciona. Según M. Bonfioli, tanto el nombre como el sobrenombre aluden a un probable origen romano, hipótesis que –aunque es imposible de probar– no podemos descartar totalmente, dada la proximidad de ambas ciudades¹⁷³. Por lo que respecta a la fecha, M. Bonfioli considera que la inscripción podría datarse en la segunda mitad del siglo IV, para lo cual se basa en el for-

¹⁷¹ *AnnEpigr*, 1982, 384: (*hic iacet agitor Vrbicus quis dicibatur Romulus qui bixit an(nos) XXIII m(enses) V d(ies) / X perit idus Octobris*. Ver M. BONFIOLI, «Aquileia e Grado. Nuove testimonianze epigrafiche», *Atti del IX Congresso internazionale di Archeologia cristiana (Roma 21-27 settembre 1975)*, II, Città del Vaticano, 1978, p. 89-103, p. 90-95.

¹⁷² Rómulo es un *agnomen*, uno de los dos tipos de *supernomina* junto con los *signa*. El *agnomen* era un nombre personal separado de los otros nombres de la persona, dado tardíamente en vida del individuo por alguna razón particular. La expresión más común para introducir un *agnomen* era *qui / quae et*, aunque a veces ésta se completaba con un verbo: *qui uocatur, qui dicitur, qui (...)* *appellatus est* o, como es el caso de nuestra inscripción, *qui dicibatur* –la fórmula *quis* es un arcaísmo propio de época tardía–. Entre los diversos tipos de *agnomina* están los que toman su origen de personalidades célebres, como es el caso de Rómulo, aunque I. Kajanto no lo recoge como *supernomen*. Además, según este mismo autor, los *agnomina* eran frecuentes entre algunos grupos sociales, como, por ejemplo, los aurigas. Por lo que respecta al nombre de Úrbico, éste se documenta como *cognomen*, algo que también sucede con Rómulo, el cual –y pese a la fórmula introductoria *quis dicibatur*– hemos visto que no se conoce como *agnomen*. Esto no debería extrañarnos, pues, según I. Kajanto, en ocasiones no había mucha diferencia entre los doble *cognomina* y los *supernomina*. En efecto, el nombre de una misma persona podía escribirse como *supernomen* o, a veces, como doble *cognomen* –como ejemplo, este autor recuerda un auriga llamado *Supestianu qui et Naucellius*, cuyo nombre también aparece escrito como *Naucelliu Supestianu*–. Ver: I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965, p. 81, 179 y 311; ID., *Supernomina. A study in Latin Epigraphy (Commentationes Humanarum Litterarum, Societas Scientiarum Fennica, 40, 1)*, Helsinki, 1966, p. 5-7, 9, 15 y 18-19.

¹⁷³ M. BONFIOLI, «Aquileia...», cit., p. 94. Es muy probable que este auriga hubiese ejercido su profesión en el circo de Aquileya, edificio activo todavía en el siglo V, y de gran importancia en la liturgia imperial, pues fue en este lugar donde se celebró el triunfo sobre el usurpador Juan en el año 425, ceremonia en el curso de la cual Juan fue humillado, mutilado y finalmente ejecutado (PROCOPIVS, *De bell. Vand.*, I, 3, 9, ed. Haury, p. 320). Ver M. McCORMICK, *Eternal...*, cit., p. 59-60. Acerca de Juan, cf. *PLRE*, II, p. 594-595, *Ioannes* 6.

mulario y en particularidades lingüísticas¹⁷⁴. Más complejo todavía es saber si realmente ésta es una inscripción cristiana. La fórmula *hic iacet* ha sido interpretada tradicionalmente como cristiana y aparece muy frecuentemente en inscripciones fechadas entre el 345 y el 523¹⁷⁵. Sin embargo, Ch. Pietri recuerda que esta fórmula también aparece en las inscripciones paganas como imitación de los poetas desde Ovidio¹⁷⁶, por lo que este tipo de formulario no basta para probar la pertenencia a la religión cristiana –podría tratarse simplemente de una moda epigráfica–, aunque tampoco sirve para descartar dicha pertenencia.

1.4. Sabiniano

Sabiniano es conocido gracias a una lauda de mármol descubierta en la basílica de Casa Herrera –a 7 km de Mérida (Badajoz)– en 1972 (fig. 4)¹⁷⁷. Formaba parte de una tumba –la n° 53–, donde había sido reutilizada como parte de su cubierta. En la actualidad, sólo se conserva la parte superior, partida en tres trozos que encajan perfectamente (66,4 x 117,6 x 2 cm). El texto y la decoración están enmarcados por una cenefa con motivos simétricos. La

¹⁷⁴ M. BONFIOLI, «Aquileia...», cit., p. 94-95. El controvertido tema de la ubicación cronológica será retomado en el segundo apartado del presente capítulo, en el cual ofreceremos una nueva propuesta de datación.

¹⁷⁵ F. GROSSI GONDI, *Tratatto...*, cit., p. 192-193; M. BONFIOLI, «Aquileia...», cit., p. 94.

¹⁷⁶ CH. PIETRI, «Inscriptions...», cit., p. 1419; ID., «La mort en Occident...», cit., p. 1524. Un ejemplo de una inscripción con la fórmula *hic iacet*, y que no es necesariamente cristiana, lo hallamos en *ILCV*, II, 4445 A b, epitafio de la ciudad de Tréveris, del año 258.

¹⁷⁷ L. CABALLERO – TH. ULBERT, *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)* (= *Excavaciones Arqueológicas de España*, 89), Madrid, 1976, p. 178 180 y 220-221; J. ARCE, *El último siglo...*, cit., p. 141; J. VILELLA, «Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en *IHC* ni en *ICERV* a la prosopografía cristiana del Bajo Imperio», *Historiam Pictura Refert. Miscellanea del Prof. Alejandro Recio Vaganzones*, Roma, 1994, p. 615 623, p. 621, n° 17; ID., «La epigrafía cristiana de Hispania durante los dos últimos decenios (1970-1990)», *Actes du X^e congrès international d'épigraphie grecque et latine (Nîmes, 4-9 octobre 1992)*, Paris, 1997, p. 439-460, p. 443; M. T. MUÑOZ, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria, 1995, p. 334, n° 46 (esta autora intercala erróneamente una línea tras la palabra *auriga*); J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos...», cit., p. 29; ID., *Poder imperial y espectáculo en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, tesis dactilografiada, Barcelona, 2002, p. 501 502; TR. NOGALES, *Espectáculos en Augusta Emerita. Espacios, imágenes y protagonistas del octavo espectáculo en la sociedad romana emeritense*, Mérida, 2000, p. 88-89; J. L. RAMÍREZ – P. MATOS, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000, p. 97-99, n° 51; I. A. GARCÍA MORENO, «El cristianismo...», cit., p. 14; AA.VV., *Ludi romani. Espectáculos en Hispania romana*, Mérida, 2002, p. 205.

decoración que encabeza el texto es inequívocamente cristiana: un cáliz semicircular flanqueado por palomas con palmas ante ellas. El texto tampoco deja lugar a dudas acerca de la religión de Sabiniano: «el auriga Sabiniano descansó en paz y vivió 46 años y (...) días (...)»¹⁷⁸. Es posible que este individuo hubiera sido enterrado en la misma tumba en la que apareció su lápida como material reaprovechado, dado que no hay que descartar que, a la hora de reutilizar una antigua tumba, se emplearan en la nueva sepultura los materiales que formaban parte de ella con anterioridad. En ese caso, el auriga habría sido enterrado *ad Sanctos*.



FIGURA 4. Lauda de Sabiniano (en L. CABALLERO – TH. ULBERT, *La basilica...*, cit., p. 179, fig. 56).

¹⁷⁸ J. L. RAMÍREZ – P. MATEOS, *Catálogo...*, cit., p. 98, n° 51: *Sabinianus auriga / requieuit in pace et ui[xit an]nis XLVI di[---] / [---]*. Sobre la fórmula *requieuit in pace*, ver F. GROSSI GONDI, *Tratato...*, cit., p. 194. Por otro lado, a propósito del inicio de la última palabra conservada, *di[---]*, L. CABALLERO – TH. ULBERT, *La basilica...*, cit., p. 180, creen que podría tratarse del verbo *dicare* que introduciría el nombre de la persona que ordenó realizar la lápida, aunque consideran más probable que sea el comienzo de la palabra *diae* o *die* que indicaría la fecha de la muerte, pese a que los propios autores se extrañan de que aparezca separada de la fórmula *requieuit in pace*. J. L. RAMÍREZ – P. MATEOS, *Catálogo...*, cit., p. 99, también opinan que «lo más probable es que DI dé comienzo a la fecha de la defunción». Sin embargo, y como ha señalado muy acertadamente J. Arce, en realidad *di[---]* habría que interpretarlo como *dies*, por lo que formaría parte de la edad que Sabiniano tenía cuando falleció; es decir, Sabiniano murió algunos días después de cumplir los 46 años. Ver J. ARCE, «*Ludi circenses en Hispania en la Antigüedad Tardía*», *El circo en Hispania romana*, Madrid, 2001, p. 273-283, p. 273.

La pérdida de la parte inferior de la lauda nos impide conocer la fecha de defunción de Sabiniano. Los primeros editores, L. Caballero y Th. Ulbert, se muestran confusos en este terreno y llegan a ofrecer dos alternativas diferentes en su estudio. Así, en un momento determinado proponen fecharla entre el 350 y el 450¹⁷⁹, aunque algunas páginas más adelante consideran que Sabiniano pudo morir en una fecha ligeramente posterior al 504, año en el que –en teoría– se documentan los últimos espectáculos circenses celebrados en *Hispania*¹⁸⁰. J. L. Ramírez y P. Mateo creen que la lauda puede fecharse en la segunda mitad del siglo IV, aunque reconocen que en ese caso «no convendría con el contexto arqueológico en el que apareció»¹⁸¹. Algunos de estos autores han puesto a Sabiniano en relación con el circo de Mérida¹⁸², restaurado en tiempos de Constantino I y sus hijos (337/340)¹⁸³. Sin embargo, no es seguro que este edificio continuara todavía activo durante el siglo V. Esto no impide que Sabiniano hubiera podido ejercer su oficio en otra ciudad en la cual los *ludi circenses* todavía pudieran contemplarse –por ejemplo, Roma–, y que más tarde acabara sus días en Mérida, donde sería enterrado.

Por lo que respecta a la profesión de auriga, esta palabra debe ser interpretada como «profesional del circo». J. Arce ha propuesto recientemente una interpretación diferente. Según este autor, resulta muy contradictorio encontrar un auriga cristiano, dado que eso era algo que iba en contra de las leyes eclesiásticas y civiles –como de hecho hemos podido comprobar en los dos primeros capítulos–. En consecuencia, considera que la palabra *auriga* habría que interpretarla, no en sentido literal, sino metafórico: «auriga de Dios» o «auriga de Cristo», o incluso como un sobrenombre¹⁸⁴. Sin embargo, y por lo que respecta a la primera posibilidad, debemos recordar que,

¹⁷⁹ L. CABALLERO – TH. ULBERT, *La basilica...*, cit., p. 214 y 217-218. Estos autores datan la lápida en una fecha anterior al 450 principalmente a causa de la ausencia de la expresión *sumulus Dei*, omnipresente en casi todos los epitafios de Mérida posteriores a este año.

¹⁸⁰ ID., *La basilica...*, cit., p. 221.

¹⁸¹ J. L. RAMÍREZ – P. MATEOS, *Catálogo...*, cit., p. 99. En el segundo apartado de este capítulo volveremos a ocuparnos de la cronología de esta inscripción.

¹⁸² L. CABALLERO – TH. ULBERT, *La basilica...*, cit., p. 215 y 220.

¹⁸³ L. WICKERT, «Epigrafía emeritense», *ACFABA*, 1, 1934, p. 113-128, p. 118-121; A. CHAN TIGNOL, «Les inscriptions constantiniennes du cirque de Mérida», *MEFRA*, 88, 1, 1976, p. 259-276; J. H. HUMPHREY, *Roman circuses. Arenas for chariot racing*, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 373-374.

¹⁸⁴ J. ARCE, «*Ludi circenses...*», cit., p. 274-277; ID., *Mérida tardorromana*, Mérida, 2002, p. 142-146.

aunque el empleo de metáforas lúdicas es relativamente frecuente en la literatura patristica¹⁸⁵, su uso no se refleja en la epigrafía, que no aparece el nombre solo sino acompañado del genitivo *Dei* o *Christi*, y que las expresiones más comunes son *miles Dei* o *athleta Dei*¹⁸⁶. Por lo que respecta a la segunda posibilidad, también debemos descartarla, puesto que «auriga» no se documenta como antropónimo.

1.5. Líber

El caso de Líber es diferente a los anteriores, puesto que su nombre no ha llegado hasta nosotros a través de una inscripción funeraria, sino gracias a una imagen que aparece sobre el fondo dorado de una copa de vidrio¹⁸⁷. Esta pieza formaba parte de la decoración de una tumba de la catacumba de Calixto¹⁸⁸. Fue descrita por primera vez por M. A. Boldetti en 1720¹⁸⁹. La pieza original no se conserva, por lo que hoy debemos conformarnos con el dibujo de la misma, bastante inexacto, de la obra de M. A. Boldetti.

Para comprender mejor su significado no nos limitaremos a describir exclusivamente el fragmento del vaso en sí, sino que también describiremos en pocas palabras el contexto en el que se descubrió. Por desgracia, debemos recurrir exclusivamente al dibujo de la obra de M. A. Boldetti, puesto que la capilla funeraria es hoy tristemente célebre por haber sido destruida en el siglo XVIII en un infortunado intento de desmontaje¹⁹⁰. Se trata de la tumba de un *fossor* (fig. 5): en la parte superior del arcosolio, y flanqueada por

¹⁸⁵ Como ejemplo del empleo de auriga con sentido metafórico, podemos citar a HIERONYMVS, *Ep.*, 52, 13, 3, CSEL, 54, 1, p. 437: *uis scire, quales dominus quaerat ornatus? habeto prudentiam, iustitiam, temperantiam, fortitudinem. His plagis caeli includere, haec te quadriga uelut aurigam Christi ad metam concitum ferat.* Ver J. A. JIMÉNEZ, «El lenguaje...», cit., p. 162-163.

¹⁸⁶ Id., «El lenguaje...», cit., p. 142-169.

¹⁸⁷ R. GARRUCCI, *Vetri ornati di figure in oro: trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, Roma, 1864², pl. XLI, 4; F. J. DÖLGER, «Der Rennfahrer Liber mit der Kreuztätowierung auf einem Goldglas aus der Kallistkatakombe», *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 229-235; A. FERRUA, «Liber l'auriga del circo», *CCat*, 98, 2, quad. 2327, 1947, p. 438-447; M. DARDER, *Els noms de cavalls...*, cit., I, p. 483; J. A. JIMÉNEZ, *Poder imperial...*, cit., p. 499-501.

¹⁸⁸ A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 440, n. 3, opina que este cementerio podría ser también la actual catacumba de Domitila: «la catacumba che il Boldetti chiama di Callisto, può ugualmente bene essere quella detta oggi di Domitilla». La misma opinión en AA.VV., *Les catacumbes...*, cit., p. 118.

¹⁸⁹ M. A. BOLDETTI, *Osservazioni sopra i cimiteri dei Santi Martiri ed antichi cristiani di Roma*, Roma, 1720, p. 59-60.

¹⁹⁰ AA.VV., *Les catacumbes...*, cit., p. 118.



FIGURA 5. Capilla funeraria del *fossor* Diógenes (en M. A. BOLDETTI, *Osservazioni...* cit., p. 60).

palomas, aparece una inscripción con el nombre del difunto y la fecha del enterramiento (*Diogenes fossor in pace depositus / octabu kalendas Octobris*)¹⁹¹; en el centro de la composición vemos un retrato de Diógenes, con los instrumentos que definen su trabajo; en la parte inferior se observan dos fondos de vasos, separados por un compás abierto: el de la izquierda con la imagen de Cristo, el de la derecha con la de Líber¹⁹².

Líber aparece retratado enteramente calvo, con una cruz sobre la frente y con una cuerda que pasa alrededor del cuello y descende cruzándose sobre su pecho. Alrededor de la cabeza puede leerse una leyenda invertida: *Liber nica* (fig. 6). Ahora bien, si tal leyenda aparece escrita a la inversa no tiene por qué deberse, como opina A. Ferrua, a la «ineptitud» del dibujante de M. A. Boldetti, quien según Ferrua habría copiado el dibujo al revés¹⁹³. El dibu-

¹⁹¹ Por desgracia, no aparece la datación consular, por lo que nos es imposible saber en qué año murió el tal Diógenes. Si pudiera establecerse una fecha para esta capilla funeraria, obtendríamos una datación relativa para el vaso de Líber —reutilizado en su decoración—, el cual es forzosamente anterior a su construcción, aunque tampoco podemos saber en cuanto tiempo. Con todo, hoy sabemos que el uso de estos vasos —piezas típicas del arte cristiano de los siglos III y IV, aunque salidas de talleres paganos— no era raro entre los cristianos, incluso aquéllos con motivos paganos, pues contamos con otros ejemplares similares de temática lúdica en los que se retratan aurigas, mimos, gladiadores y cazadores. Ver H. LECLERCQ, «Fonds de coupes», *DAFL*, V, 2, Paris, 1923, col. 1819-1859, col. 1819-1822.

¹⁹² Puede resultar extraño encontrar a Líber, un auriga, junto con otros motivos decorativos inequívocamente cristianos. Podría pensarse que si los adeptos a esta religión utilizaron dicha pieza como parte de la decoración de una tumba cristiana pudo ser porque la interpretaron como el retrato de un correligionario a causa de la cruz que aparece en su frente (¿tal vez confundieron a Líber con un mártir?). Sin embargo, la presencia en las catacumbas de vasos similares con motivos claramente paganos —tales como gladiadores o incluso divinidades— nos conduce más bien a pensar que no había más criterio en la selección de estas piezas que el puramente estético, y que la simbología de la figura representada contaba tan sólo en algunos casos. Así, la presencia de aurigas en el arte cristiano como símbolo de la victoria sobre la muerte es un hecho indiscutible. Podemos citar algunos ejemplos en la catacumba de los *Giordani* o en la de Trason, donde los aurigas aparecen representados frontalmente y con coronas y palmas en sus manos. Ver: P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Bari, 1980², p. 251-254; K. M. D. DUNBABIN, «The victorious charioteer on mosaics and related monuments», *AJA*, 86, 1, 1982, p. 65-89, p. 76-77 y 83; A. BARBIET, «Le goût du cirque dans la peinture murale romaine», *Le cirque...*, cit., p. 91-98, p. 92; AA.VV., *Les catacumbes...*, cit., p. 121 (quienes consideran que los representados en estos casos son los difuntos vestidos con ropas de aurigas); J. A. JIMÉNEZ, «El lenguaje...», cit., p. 174-175.

¹⁹³ A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 444, n. 2: «é scritto retrogrado nella figura del Boldetti, perchè il suo disegnatore copiò il disco vitreo a rovescio». Leyendo estas palabras uno no puede por menos que imaginarse al dibujante sosteniendo el disco al revés en una mano y dibujándolo con la otra. Si A. Ferrua no pronuncia en ningún momento la palabra «ineptitud», la impresión que el lector tiene del dibujante no está muy lejos de esa idea después de leer las opiniones de dicho autor. En la página precedente, éste ya había insistido en la inexactitud del dibujo y del dibujante.

jante de Boldetti se limitó a copiar todo el conjunto de la capilla funeraria y no una pieza aisladamente, por lo que si el disco representando a Líber aparece al revés es porque fue encajado en el muro de esta manera.



FIGURA 6. Vaso del auriga Líber (en A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 441).

La figura del individuo «calvo» y con una cruz «tatuada» en la frente ha sido interpretada de diversas maneras, aunque sin duda la más llamativa es la que identifica a Líber con un confesor de la fe, un cristiano condenado a las minas, lo que explicaría su cabeza rapada, la marca en la frente y las cadenas que le llegan hasta el cuello¹⁹⁴.

¹⁹⁴ R. GARRUCCI, *Vetri...*, cit., pl. XLI, 4 (considera esta pieza como una falsificación); Id., *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, III: *Pitture non cimiteriale*, Prato, 1876, pl. 161, pl. CLXXXVIII, 3 (en esta obra, la considera auténtica e identifica a Líber con el papa Liberio); G. B. DE ROSSI, «Dei Cristiani condannati alle cave dei marmi nei secoli delle persecuzioni e della cura, ch'ebbe di loro la chiesa romana», *BACr*, 6, 2, 1868, p. 17-25, p. 20 y 25, n° 3 (creo que Líber es «un confessore della fede»); H. VOPEL, *Die altchristlichen Goldgläser. Ein Beitrag zur altchristlichen Kunst und Kulturgeschichte*, Freiburg, 1899, p. 55-56, y p. 98, n° 78; H. LECLERCQ, «Fonds...», cit., col. 1851, n° 419; Id., «Actes de martyrs», *DAFL*, I, 1, Paris, 1924, col. 373-446, col. 426-427 (misma opinión que G. B. De Rossi).

Sin embargo, A. Ferrua tras un minucioso análisis iconográfico, ha demostrado que seguramente Líber era un auriga que profesaba la fe cristiana. La confusión anterior se debía a la vaguedad del dibujo que hallamos en la obra de M. A. Boldetti. Así, lo que en principio parecía una calva, en realidad correspondería al casco de cuero que los aurigas llevaban bien ajustado para protegerse de posibles caídas. La cruz sería un amuleto colocado encima del casco. La pretendida cadena es la correa que los aurigas llevaban alrededor del tórax para ceñir bien su túnica¹⁹⁵. Incluso la leyenda *Liber nica* coincide con las clásicas exhortaciones dirigidas a los aurigas¹⁹⁶. Con todo, en nuestra opinión esto no significa forzosamente que Líber fuera un cristiano bautizado o incluso catecúmeno, pues podría tratarse de un «cristiano» no reconocido como tal por las autoridades eclesiásticas. En el tercer capítulo hemos comentado que los aurigas eran individuos muy supersticiosos que a veces utilizaban amuletos de cualquier creencia de su tiempo –en un nuevo ejemplo del eclecticismo religioso típico de su época– para evitar el mal de ojo y los hechizos que podían desembocar en un accidente fatal. Líber habría elegido la cruz debido a la popularidad que este símbolo tenía como signo protector en su época¹⁹⁷.

El nombre de este auriga se documenta también en otras fuentes de diverso tipo –relieves, mosaicos e inscripciones– del siglo IV¹⁹⁸. Aunque con seguridad no todas hacen referencia a un mismo individuo, hay que reconocer, como ha propuesto A. Ferrua, que hay muchas posibilidades que el indi-

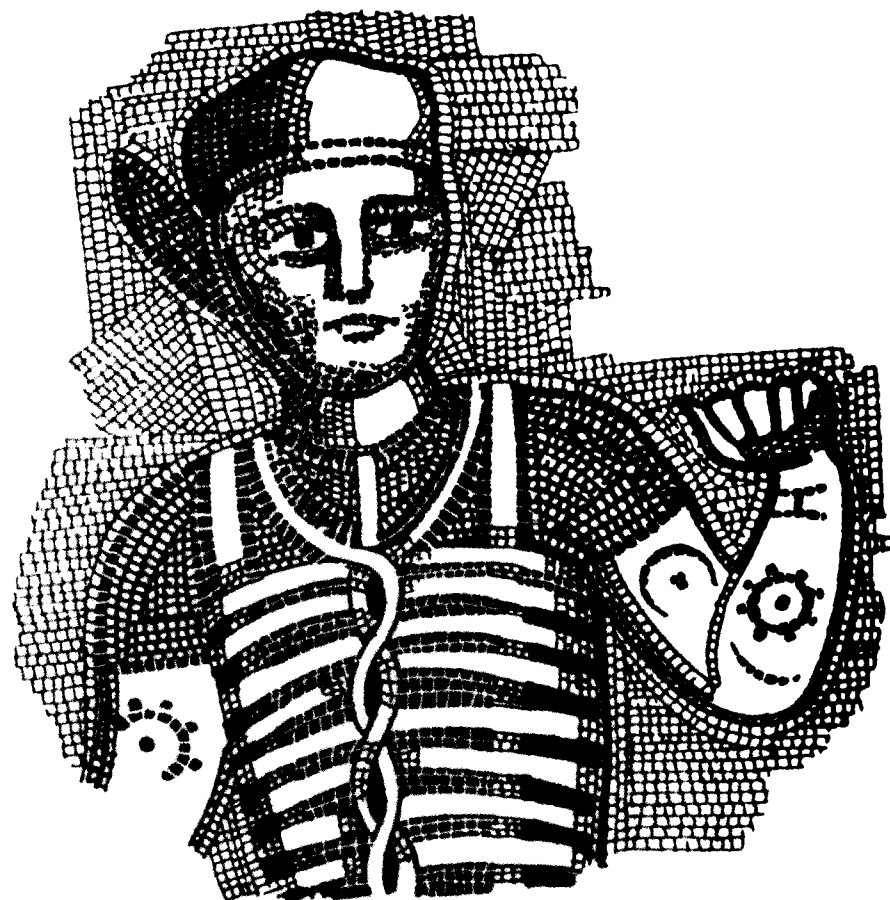


FIGURA 7. Auriga de la facción roja (Via Cassia, Roma)
(en A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 441).

¹⁹⁵ A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 442-444. Como comparación, puede verse el auriga representado en la figura 7, muy similar a Líber.

¹⁹⁶ Las aclamaciones dirigidas a los aurigas podían adoptar la forma latina (por ejemplo, *Eutimi uincas*) o la forma latinizada de la versión griega (νίκη) *nika* o *nica* (como en el caso de *Paulus nica*). Estas exhortaciones del triunfo pueden leerse sobre diferentes soportes. Los ejemplos son muy abundantes, por lo que tan sólo citaremos uno en cada caso: contorniatos (A. ALFÖLDI – E. ALFÖLDI, *Die Kontorniat...*, cit., I, p. 208, nº 154; II, pl. 145, 5-6; 153, 3; 197, 12), mosaicos (A. BLANCO, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1978, p. 45-46), vasos (*CIL*, VI, 2, 10070), inscripciones (*ibid.*, VI, 2, 10058)... Ver J. A. JIMÉNEZ, *Poder imperial...*, cit., p. 339-340.

¹⁹⁷ En este sentido –la cruz como un medio de vencer a Satanás–, puede verse: *Trad. apost.*, 42, ed. Botte, p. 98: *semper tempta modeste consignare tibi frontem*; *Can. Hipp.*, 29, *PO*, XXXI, 2, p. 400. Otros ejemplos se hallan en A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 444.

¹⁹⁸ *CIL*, VI, 2, 10058 (inscripción donde aparece un auriga llamado M. Aurelio Líber, originario de *Africa, dominus et agitator factionis prasinæ*); *ibid.*, VI, 4, 2, 33941 (sarcófago donde se retratan cuatro aurigas, uno de ellos llamado Líber, junto con sus caballos); *ILS*, II, 1, 5291 a (mosaico de Via Flaminia, compuesto por dos escenas: en la primera, los aurigas Ilarino y Líber son retratados en plena competición; en la segunda, el auriga Líber es aclamado con la célebre expresión *Liber nica*); A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 438 (*tabula lusoria* con la inscripción: [*circus plenus*] / [*clamo*] *ingens / Libero aureos*).

viduo retratado en el vaso dorado se pueda identificar con algún otro de las citadas fuentes, puesto que «*aurighi celebri, e in gran voga anche nei pro-dotti dell'arte industriale, non ce ne saranno poi stati tanti con uno stesso nome, nello stesso tempo*»¹⁹⁹.

¹⁹⁹ A. FERRUA, «Liber...», cit., p. 447.

2. ¿INFRACCIÓN, OLVIDO U OBLIGADO CUMPLIMIENTO DE LAS LEYES?

La existencia de todos estos aurigas cristianos que continuaron ejerciendo su oficio constituye una cuestión difícil de resolver, puesto que tal existencia implica reconocer que las leyes —eclesiásticas y civiles— promulgadas respecto a la conversión de los profesionales de los espectáculos resultaron bastante ineficaces. Si nos preguntamos por qué continuaron estos individuos ejerciendo su profesión tras haber abrazado el cristianismo, la primera respuesta que nos viene a la mente es el olvido de algunas normas eclesiásticas o incluso un cierto relajamiento en el rigor de la Iglesia²⁰⁰. Por lo que respecta al relajamiento en el rigor de la Iglesia, es una posibilidad difícil de admitir. Los Padres de la Iglesia criticaron siempre con gran dureza todas las manifestaciones lúdicas sin realizar jamás ningún tipo de concesión: desde la época de Tertuliano hasta la de Isidoro, los eclesiásticos consideraron los juegos como un fenómeno completamente pecaminoso. Con todo, sí que es seguro que existieron aurigas que continuaron ejerciendo su oficio tras su bautismo, pues esto mismo es lo que se ve reflejado, por ejemplo, en el canon 4 del concilio de Arlés del año 314. Evidentemente, nadie legisla acerca de delitos hipotéticos, sino acerca de aquellos que ya existen y que suponen un problema para la comunidad de la que surge la ley. Pero esta teoría no explica la existencia de aurigas enterrados *ad Sanctos* y con fórmulas típicamente cristianas en sus epitafios. Si el auriga bautizado retomaba su antigua ocupación era expulsado de la Iglesia, lo que le imposibilitaba un enterramiento cristiano —como fue, por ejemplo, el de Sabiniano—. ¿Cómo explicar, pues, la existencia de estos aurigas que profesaron la fe cristiana y que al mismo tiempo continuaron ejerciendo su oficio?

En nuestra opinión, la respuesta a esta contradicción aparente se halla en la ley promulgada en el 414 por Honorio, mediante la cual se obligaba a

²⁰⁰ Esta teoría es la adoptada por la mayor parte de los autores (incluido yo mismo hace unos años): L. CABALLERO — TH. ULBERT, *La basilica...*, cit., p. 219; M. BONFIOI, «Aquilaia...», cit., p. 93; J. ARCE, *El último siglo...*, cit., p. 141; J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos...», cit., p. 30-31; ID., *Poder imperial...*, cit., p. 505; R. TEJA, ««Exterae...», cit., p. 216-218. Extrañamente, L. A. GARCÍA MORENO, «El cristianismo...», cit., p. 14, ha utilizado el epitafio de Sabiniano para afirmar todo lo contrario: «en todo caso el epígrafe de Sabiniano indica hasta qué punto se cumplían a rajatabla las prohibiciones de admitir en la comunidad cristiana a los aurigas en ejercicio (...). Tal vez nuestro Sabiniano era demasiado popular como para que se le prohibiera ese honor de ser enterrado *ad Sanctos* incluso aunque quisiera recordar con orgullo su nefanda prohibición».

todas las actrices liberadas a volver a los escenarios. Como ya dijimos en su momento, no sabemos si se dictaron otras medidas similares concernientes al resto de profesionales de los espectáculos o si ésta fue la única en su género, pero se llegó a aplicar igualmente al resto de oficios lúdicos. En el caso hipotético de que se hubieran dictado medidas similares referidas a los aurigas —o incluso si la ley para las actrices les alcanzó de algún modo también a ellos— resultaría que estos individuos, cristianos y aurigas a un mismo tiempo, no estarían violando ningún precepto, ni eclesiástico ni civil, sino cumpliendo estrictamente la ley dictada por Honorio.

Esto también nos proporciona una indicación cronológica. De ser cierta esta hipótesis, todos los casos documentados deberían ser posteriores al año 414, momento en el que se les obliga a volver al circo. El epitafio de Eutimio no presenta problemas al respecto, dado que nos ofrece su datación consular (año 439), fecha que coincide con nuestra hipótesis. Mayor dificultad suponen los ejemplos de Acacio, Úrbico y Sabiniano, habida cuenta de que desconocemos el año de sus respectivos fallecimientos. Si estuviéramos en lo cierto al situar estos casos tras el 414, nos veríamos obligados a ofrecer una nueva datación a Úrbico, quien ya no pertenecería a la segunda mitad del siglo IV, sino a la centuria siguiente, e incluso podríamos acotar algo más la de Sabiniano, cuya lápida debía ser anterior al año 450 debido a la ausencia de la expresión *famulus Dei* —casi omnipresente en Mérida a partir de esa fecha—; en consecuencia, Sabiniano habría fallecido en algún momento entre el 414 y el 450.

Líber constituye un caso aparte. No se trata de un epitafio ni tampoco tiene una datación precisa. Pudo haber vivido en el siglo IV, haber utilizado símbolos cristianos en su atuendo y no haber sido reconocido como tal por la Iglesia, lo que le excluía de un enterramiento cristiano. De ser así, el ejemplo de Líber no tendría ningún tipo de relación con la ley de Honorio, puesto que no sería un auriga bautizado obligado a continuar ejerciendo su oficio, sino alguien que habría elegido libremente utilizar como amuletos símbolos de esta religión. La posibilidad de que Líber —en el caso de ser un auriga cristiano retirado— hubiera sido obligado a correr tras el 414 y que él hubiera elegido colocarse una cruz en el casco para dejar manifiesta su condición de cristiano parece altamente improbable.

CAPÍTULO 5

LOS PROFESIONALES DEL TEATRO

Los profesionales del teatro convertidos al cristianismo presentan el grupo más interesante, tanto por el número de casos conocidos como por su heterogeneidad, de todos los relativos al tema que nos ocupa. En efecto, contamos con ejemplos históricos o, al menos, verosímiles. Éstos, a su vez, presentan dos claras variantes respecto a la actitud del actor tras su conversión, dependiendo de si abandonaron su oficio o siguieron ejerciéndolo. Por otro lado, debemos tener en cuenta los importantes ejemplos legendarios, los cuales también pueden dividirse en dos categorías, la de los actores ascetas y la de los santos mimos.

1. LOS EJEMPLOS HISTÓRICOS

Los ejemplos históricos son ciertamente menos numerosos que los legendarios. Tan sólo cinco en total, uno de ellos anónimo, frente a los nueve que representan los legendarios. La razón de esta diferencia reside en la propia popularidad de tipo novelesco que presentan historias como las de Pelagia o la de Genesio, que no cesaron de copiarse en ningún momento y que dieron como resultado una multitud de recensiones sobre el mismo tema. Por lo que respecta a los ejemplos históricos, éstos son siempre menos numerosos, lo cual no significa que no se hubieran producido tales conversiones. En realidad, tan sólo conocemos los casos excepcionales, individuos como Tuto –u

quien se le obligaba a actuar después de su conversión-, Cardamato –correo de Paulino de Nola-, o bien aquellos que debieron seguir ejerciendo su oficio tras su conversión –como Masculas o un pantomimo anónimo-. Esto nos lleva al fondo de la cuestión: ¿cómo reconocer a todos esos que abandonaron su oficio para convertirse y que el único recuerdo que han dejado a la posteridad es una lápida en la que únicamente se refleja su creencia en Cristo y se deja de lado toda alusión a una profesión «maldita»? Con seguridad, algunos de los epitafios cristianos que hoy conocemos pudieron pertenecer a personas que en su día ejercieron como actores –o alguna otra profesión lúdica– y que renunciaron a este oficio para abrazar el cristianismo. Este silencio de las fuentes alcanza su grado más alto, y también más enervante, en el caso de los profesionales del anfiteatro y del estadio, que estudiaremos en el próximo capítulo.

1.1. Actores convertidos que abandonaron su oficio

1.1.a. Tuto

Una carta, erróneamente atribuida a Sulpicio Severo, nos permite conocer a Tuto, quien tras su conversión y bautismo había abandonado los escenarios, tal y como prescribían los preceptos eclesiásticos y civiles²⁰¹. Según se deduce de la lectura de la epístola, Tuto había ejercido como actor durante su infancia, profesión a la que había renunciado siendo todavía joven. Sin

²⁰¹ PS-SULPICIVS SEV., *Ep.*, 5, CSEL, I, p. 253-254: *licet domnus et germanus meus de uestra petierit honestate ut Tutum uelitis esse tutissimum, tamen mihi fas fuit eundem litteris commendare, ut conduplicata petitione tutior habeatur: huic enim nocuerit puerilis culpa et error aetatis incertae, ut annorum suorum initia macularet: sed qui necdum sciret quid bonis moribus deberetur, prope sine culpa peccauit. Nam se ubi ad bonam mentem considerationemque conuertit, intellexit uitam scenicam consilio meliore damnandam: huic autem plena non posset euenire purgatio, nisi diuinitatis accessu delicta dilueret, si quidem catholicae religionis remedio commutatus usum sibi loci turpioris negauit seque ab oculis popularibus uindicauit. Quomodo itaque et diuinae leges et publicae fidele corpus et sanctificatos animos non permittunt inhonestas exhibere delicias et uulgares edere uoluptates, maxime cum castae deuotionis quodammodo uideatur iniuria, si quis sacro baptisate renouatus in ueterem lasciuam reuocetur, oportet laudabilitatem uestram bonis fauere propositis, ut is, qui beneficio Dei pium munus indeptus est, in foueam theatralem cadere non cogatur. Vestrum tamen omnium iudicium non recusat, si alias iniungatis congruas pro necessitate communis patriae functiones. Ver: CL. LEPALLEY, «Trois documents...», cit., p. 258-261; V. NERI, *I marginali...*, cit., p. 248.*

embargo, los decuriones de la ciudad intentaron obligarlo a retomar sus obligaciones escénicas, a pesar de que Tuto ya se había bautizado. El ex actor recurrió entonces, seguramente, al autor de su carta y a su hermano a fin de que lo defendieran de esta injusticia, tal vez porque, como apunta Cl. Lepelley, éstos eran sus patronos²⁰². Ambos se dirigieron, por separado, a los decuriones de la ciudad, el hermano con toda probabilidad de forma oral y el Pseudo-Sulpicio Severo mediante una carta. En la misiva, su autor recuerda que Tuto había ejercido como actor durante su infancia –algo que calificaba de falta pueril–, pero que tras abrazar la religión católica había abandonado el teatro. Ya bautizado, Tuto había recibido una obligación piadosa²⁰³ y se había consagrado a la castidad, lo que resultaba totalmente incompatible con los espectáculos deshonestos ofrecidos al pueblo. El autor de la carta comunica también a los decuriones que el antiguo actor no rechazaría realizar otras funciones municipales que no tuvieran ningún tipo de relación con el teatro. Además, el Pseudo-Sulpicio Severo señala que la reclamación de la curia iba en contra de las leyes eclesiásticas y civiles, por lo que deja claro que, en el caso de que todo ese asunto acabara en los tribunales, los decuriones perderían con seguridad el proceso.

No conocemos el nombre de la ciudad –pues falta el encabezamiento de la carta donde sin duda se citaría– ni el año en que se desarrollaron los hechos²⁰⁴. Cl. Lepelley la fecha como muy pronto en el 380, basándose en la alusión a las leyes civiles y eclesiásticas²⁰⁵. En efecto, la primera ley que permitía la conversión de los actores –aunque su texto sólo menciona a las actrices– sin exigir la condición *in limine mortis* –circunstancia que, de haberse producido en el caso de Tuto, sin duda habría sido mencionada en la carta– del año 380, por lo que ésta debió escribirse entre este año y el 414, momento en el que quedaron anuladas todas estas disposiciones. Sea como

²⁰² CL. LEPALLEY, «Trois documents...», cit., p. 260.

²⁰³ ID., «Trois documents...», cit., p. 260, señala los juegos de palabras a los que parece ser bien aficionado el autor de la carta. Así, éste habla del *pium munus* al que se ha consagrado Tuto, en contraposición al *munus* u obligación, en este caso escénica, a la que estaba atado anteriormente Tuto como actor. El Pseudo-Sulpicio Severo también realiza un juego de palabras con el propio nombre de Tuto, que significa «protegido»: *ut Tutum uelitis esse tutissimum*.

²⁰⁴ CL. LEPALLEY, «Trois documents...», cit., p. 261, tras comparar esta carta con las otras dos –atribuidas las tres de forma errónea a Sulpicio Severo–, llega a la siguiente conclusión: «*il me semble donc qu'on peut l'attribuer à l'avocat lettré, auteur de la lettre à Salvius, et que la cité en cause était Matar, l'actuelle Mateur, ou une ville voisine*».

²⁰⁵ CL. LEPALLEY, «Trois documents...», cit., p. 260.

fuere, lo cierto es que el de Tuto no tuvo que ser un caso aislado, puesto que los obispos reunidos en Cartago en el año 401 debieron reclamar que ningún converso que hubiera ejercido una arte lúdica pudiera ser obligado a ejercer su antiguo oficio²⁰⁶.

1.1.b. Cardamato

Cardamato fue otro actor que abandonó su profesión de mimo para abrazar el cristianismo²⁰⁷. Fue ordenado clérigo a finales del siglo IV, y se convirtió en el correo entre Paulino de Nola, Delfino y Amando de Burdeos. El retrato que Paulino realiza de Cardamato recoge todos los tópicos relativos a estos personajes. El obispo de Nola lo presenta como un individuo glotón, bebedor y además casado. La conversión aconteció cuando el mimo ya había alcanzado la vejez. Llegó a Nola durante la Cuaresma del 399, donde soportó sin quejas el ayuno cotidiano y comía exclusivamente durante la noche, pero en Pascua comenzó a reclamar también la comida de mediodía y soportaba mal el austero régimen alimentario de la comunidad de Paulino. Entre el año 399 y el invierno del 400/401, Cardamato fue ordenado exorcista. Poco después, en ese invierno, el ex mimo llegó por segunda vez a Nola, donde permaneció seguramente hasta la primavera del 401. En esta ocasión, ya no tuvo tantos problemas para vencer su «glotonería» y soportó bien los rigores impuestos por Paulino. En pocas palabras, Cardamato supone un buen ejemplo de cómo un actor retirado podía hacer carrera en el seno de la Iglesia.

²⁰⁶ Reg. eccl. Carth. excerp. (VI, not. de conc. Carthag., 16 iunii 401), 63, CCL, CXLIX, p. 197-198. Ver CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contraite...», cit., p. 227.

²⁰⁷ PAVLINVS NOL., Ep., 15, 4, CSEL, XXIX, 1, p. 113-114; 19, 1 y 4, *ibid.*, p. 138 y 142; 21, 5-6, *ibid.*, p. 152-154. Ver: D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 183-184; M.-Y. PERRIN, «Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole», *MEFRA*, 104, 2, 1992, p. 1025-1068, p. 1054-1055; J. DESMULLIEZ, *La christianisation de la Campanie...*, cit., p. 440-441; PCBE, II, 2, p. 1630-1654, *Meropius Pontius Paulinus* 1 (en especial, p. 1636-1637). Quisiera agradecer a Janine Desmulliez, profesora de la Université Charles De Gaulle-Lille III, su amabilidad al permitirme ver la noticia prosopográfica referida a Cardamato que ha redactado y que aparecerá publicada en el volumen correspondiente a la *Gallia* de la PCBE.

1.2. Actores convertidos que no abandonaron su oficio

1.2.a. Masculas

Masculas²⁰⁸ era un arquimimo —es decir, el actor principal de una compañía de mimos²⁰⁹— y vivió seguramente en Cartago durante el reinado del vándalo Geiserico (428-477). Masculas era cristiano y actor al mismo tiempo, pero esto no parecía suponer ninguna contradicción en su caso, pues incluso llegó a convertirse en un campeón de la fe al constituirse en un símbolo de la resistencia católica a las persecuciones del arriano Geiserico. En efecto, el monarca vándalo había tratado en vano que Masculas adoptara la fe arriana —con seguridad, buscando «un golpe propagandístico con la conversión del actor», como señala acertadamente M. E. Gil—, pero ante el rechazo del mimo, el rey decretó su ejecución. Con todo, Geiserico no deseaba crear un mártir de la popularidad de Masculas, por lo que ordenó en secreto al verdugo que, si en el mismo momento de descargar el golpe del hacha Masculas no daba señales de temor, no llegara a consumir la ejecución. Fue precisamente esto lo que salvó la vida del actor, pues, ante su entereza, el verdugo desistió de matarlo²¹⁰.

²⁰⁸ PCBE, I, p. 712, *Masculas*.

²⁰⁹ Según M. BONARIA, *Romani...*, cit., p. 4, la estructura interna de una compañía de mimos sería la siguiente: a su cabeza estaría el *archimimus* —identificado por este autor con el jefe de la compañía—; tras este personaje, la mayor importancia la tenía el *mimus*, quien desempeñaría el papel protagonista (aunque, dada la importancia de Masculas, creemos que el protagonismo correspondería más bien al *archimimus*, quien ejercería seguramente como director y protagonista); después, vendrían los actores secundarios. Por su parte, W. BEARE, *I Romani a teatro*, Roma-Bari, 1986, p. 175-176 (trad. de M. DE NONNO del original inglés *The Roman stage*, London, 1968¹), y R. C. BRACHAM, *The Roman theatre...*, cit., p. 132, opinan que el *archimimus* era el actor principal de una compañía mímica —una especie de maestro de ceremonias—. CHR. HUGONOT, «De l'infamie à la contraite...», cit., p. 222, considera el *archimimus* como un director de escena que no actuaría y que redactaría el libreto que serviría de base a las representaciones mímicas.

²¹⁰ VICTOR VIT., *Hist. pers. Afr. prou.*, I, 15, 47, ed. Lancel, p. 118-119: *sed nec quendam archimimum, nomine Masculan, debeo praeterire. Qui cum multis insidiis premeretur ut catholicam amitteret fidem, ipse eum rex postea blandiendo affatibus saecularibus inuitabat, promittens multis eum diuitiis cumulandum si uoluntati eius auditum facilem commodasset. Qui cum fortis atque inuictus maneret, iubet eum subire sententiam capitalem, ita tamen callidus occulte praecipiens, ut si in illa hora uibrantis gladii pertimesceret ictum, magis eum occideret, ne martyrem gloriosum fecisset; si autem fortem in confessione conspiceret, a gladio temperaret. Sed ille ut columna immobilis Christo solidante fortis effectus confessor reuertitur gloriosus. Et, si martyrem inuidus hostilis noluit facere, confessorem tamen nostrum non potuit uiolare. Ver: CHR. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger, 1954, p. 12 y 83; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 209-210; M. E. GIL, «Ocio, espectáculos públicos y propaganda política en el África tardointigua», *Polis*, 10, 1998, p. 63-88, p. 83.*

El episodio ha sido situado entre el 455 y el 477²¹¹. Chr. Courtois incluso llega a especular con la posibilidad de que fuera el propio Masculas quien narrara su historia a Víctor de Vita²¹².

Por lo que respecta a la causa de que un cristiano continuara actuando en los escenarios –pues en ningún momento Víctor de Vita señala que Masculas hubiera abandonado su oficio, cosa que sí hubiera hecho de haber sido ese el caso–, creemos que de nuevo debemos ponerla en relación con la ley de Honorio del año 414. Masculas, aun siendo cristiano, seguía ejerciendo como actor en cumplimiento de esta ley, la cual muy probablemente seguía todavía en vigor en el *Africa* vándala.

Con el tiempo, Masculas entró como *confessor* en los martirologios históricos de la Edad Media, aunque camuflado bajo el alias «Archinimo». El primero en recoger la noticia es Floro (825/840), quien la anota en el día 4 de diciembre. Evidentemente, para componer esta noticia, Floro recurrió a la historia escrita por Víctor de Vita, pero no comprendió el significado de la palabra *archimimus*, por lo que la confundió con un nombre propio. Así pues, el día 4 de diciembre hallamos en este martirologio la conmemoración de los confesores Armogasto, Archinimo y Satyro²¹³. Posteriormente, Adón, al realizar la falsificación conocida como *Paruum Romanum* –y que él pre-

²¹¹ CHR. COURTOIS, *Victor...*, cit., p. 56. M. BONARIA, *Romani...*, cit., p. 16, data erróneamente el episodio en el año 428, en *Hispania*. Sin embargo, su misma ubicación en la obra de Víctor de Vita nos lleva a situarlo en *Africa*, durante la persecución contra los católicos llevada a cabo por Geiserico. Ésta comenzó antes de la conquista de Cartago y del establecimiento de un reino vándalo en el 439, pues las primeras actuaciones contra los católicos se documentan ya en el 430/431. El objetivo de Geiserico era convertir *Africa* en un país vándalo, lo que significaba imponer la confesión arriana frente al catolicismo de los romano-africanos. El catolicismo no llegó a prohibirse oficialmente, pero en la práctica se convirtió en un culto clandestino: muchos obispos –como Quodvultdeo– debieron partir al exilio, las principales basílicas se entregaron a los arrianos, muchos objetos de culto fueron destruidos... Hubo breves períodos de tolerancia, consecuencia de las intrigas de Geiserico relacionadas con su política exterior: en el 454 autorizó la ordenación de un obispo católico en Cartago (Deogratias), aunque tras su muerte en el 457 la sede quedó vacante; en el 474, un tratado firmado con el emperador Zenón permitió el retorno del exilio de los clérigos –aunque Cartago siguió sin tener un obispo católico–. Geiserico murió en el 477. Ver: CHR. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p. 289-293; D. ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, 2001, p. 267-269; S. LANCEL, *Victor de Vita. Histoire de la persécution vandale en Afrique, suivie de la Passion des Sept Martyrs, Registre des provinces et des cités d'Afrique*, CUF, Paris, 2002, p. 40-45.

²¹² CHR. COURTOIS, *Victor...*, cit., p. 24-25.

²¹³ FLORVS, *Martyr.*, II Non. Dec. (4 de diciembre), ed. Dubois – Renaud, p. 219.

sentó como la principal fuente de su martirologio²¹⁴, cambió la fecha propuesta por Floro al 29 de marzo, aunque, deudor como era de este autor, persistió en su error²¹⁵. Como era de esperar, la confusión se repitió en el martirologio que lleva su nombre (c. 855)²¹⁶, y algo más tarde en el de Usuardo, quien se sirvió del martirologio de Adón para componer el suyo (c. 865)²¹⁷.

1.2.b. *Pantomimo anónimo*

Una inscripción funeraria –proveniente de las ruinas de la antigua basílica de San Pablo, en Roma– nos informa de la existencia de un pantomimo cristiano²¹⁸. Lamentablemente, está muy mutilada, lo que nos impide conocer, entre otras cosas, cuál era el nombre del difunto, su edad o el año de su muerte. El principio del epitafio muestra una fórmula típicamente cristiana (*hic requiescit*). También indica que el personaje era pantomimo de profesión. En este caso, nos encontramos frente a un ejemplo igual a los que hemos visto en el capítulo anterior referidos a los aurigas. La hipótesis que proponemos para él también es la misma que la sugerida para los aurigas o para Masculas. El individuo, pantomimo y cristiano a un mismo tiempo, habría fallecido en un momento posterior al año 414, cuando ya no resultaba una contradicción legal trabajar en los escenarios y profesar simultáneamente la fe de Cristo.

²¹⁴ H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe Romain*, Paris, 1908, p. 409-464 y 649-672, considera el *Paruum Romanum* una falsificación compuesta por Adón: «*ce faux contemporain d'Adon, qui ne nous est parvenu que par l'entremise d'Adon, qui utilise exactement les mêmes sources qu'Adon, dont le but évident est de soutenir les inventions d'Adon, ce faux ne peut avoir pour auteur qu'Adon lui-même*» (p. 652). En el mismo sentido: J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois versions. Texte et commentaire*, Paris, 1984, p. XXIII-XXIV; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'Hagiographie médiévale*, Paris, 1993, p. 113-114.

²¹⁵ *Paru. Rom.*, IV Kal. Apr. (29 de marzo), ed. Quentin, p. 422. Ver H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 455.

²¹⁶ ADO, *Martyr.*, IV Kal. Apr. (29 de marzo), ed. Dubois – Renaud, p. 114. Acerca de la fecha de composición de este martirologio, ver: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 533-541; J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon...*, cit., p. XX.

²¹⁷ VSVARDVS, *Martyr.*, IV Kal. Apr. (29 de marzo), ed. Dubois, p. 202. Acerca de la fecha de composición de este martirologio, ver J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire (Subsidia Hagiographica, 40)*, Bruxelles, 1965, p. 134-137.

²¹⁸ ICVR, I, 1205 (ver también: ILCV, I, 578; CIL, VI, 2, 10116): *hic requi[scit] / pantomi[us] / deposit[us] / cons. [---]*. Ver AA.VV., *Les catacombes...*, cit., p. 163.

1.2.c. Vital

Vital constituye un ejemplo controvertido, puesto que no hay nada en el texto de su epitafio –un *carmen epigraphicum*– que permita inferir que este personaje fuera cristiano. La inscripción se conserva hoy en un estado muy fragmentario, lo cual dificulta la lectura²¹⁹. Con todo, conocemos su contenido gracias a su preservación en antologías medievales²²⁰. El epitafio nos informa de la gran popularidad de este individuo y de su gran habilidad a la hora de interpretar personajes de todo tipo, así como de imitar sus voces. Aunque nada indica que fuera mimo de profesión, es posible que así fuera, puesto que los pantomimos –hábiles en interpretar toda clase de papeles– no hablaban en escena, sino que todo su lenguaje era gestual. Los investigadores que han estudiado este texto opinan que el último verso puede interpretarse en sentido cristiano (*[sint tibi] V[i]talis sin<t> tibi laeta modo*)²²¹. Sin embargo, este tipo de expresiones son corrientes en los epitafios en verso de época tardía y están relacionadas con el eclecticismo religioso propio de este tiempo. En cambio, sí que existe un elemento inequívoco que nos permite afirmar que Vital era cristiano: el contexto en el que apareció la inscripción, bajo el pavimento de la basílica de San Sebastián (Roma), lo cual quiere decir que el actor había sido enterrado *ad Sanctos*. En consecuencia, la cronología que los investigadores han otorgado a esta lauda –siglo V–²²² se acuerda con nuestra hipótesis acerca del regreso de los actores cristianos a los escenarios en el 414.

²¹⁹ ICVR ns, V, 13655: *[quid tibi mors faciam quae nulli parcere nosti nescis laetitiam, nescis amare iocos / his ego praeualui toto notissimus orbi hinc mihi larga domus, hinc mihi census erat / gaudebam semper, quid enim si gaudia desint hic uagus ac fallax u]tile mund[us habet / me uiso rabidi subito cecidere furores ridebat summus me] ueniente [dolor / non licuit quemquam mordacibus urere curis nec rerum incerta] mobilitate trahi / [uincebat cunctos praesentia nos]tra [timores et mecum felix] quaelibet ora fuit / [motibus ac dictis, tragica quoque] uoce pla[cebam exhilarans ua]riis tristia corda m[odis] / fingebam uultus habitus ac uerba] loquentur [ut plures uno cre]deris ore loqui / [ipse etiam quem nostra oculis gemit]nabat imago [horruit in uult]os se macis esse me[os] / o quoties imitata meo se femina] gestu ui[dit] et erubuit t[ota]que compt[a] fuit / ergo quot in nostro uidebantur] corpore formae [tot me]um raptos abi[ulit] atra dies / quo uos iam tristi turbatus depre[cor] ore qui tumulum [legitis cum pi]etate meu]m / [o quam laetus] eras uitalis dicite maesti / [sint tibi] V[i]talis sin<t> tibi laeta modo; ver también: ILCV, I, 886; *ibid.*, II, p. 510 (addenda).*

²²⁰ ICVR, II, 1, p. 94, n° 67.

²²¹ AA.VV., *Les catacombes...*, cit., p. 163-164; R. TEJA, ««Exterae...», cit., p. 216.

²²² AA.VV., *Les catacombes...*, cit., p. 163.

2. LOS EJEMPLOS LEGENDARIOS

Junto a estos ejemplos auténticos –o al menos verosímiles– de actores convertidos al cristianismo, conocemos otros que están revestidos de un carácter absolutamente legendario. Estos últimos son, sin duda, los más interesantes, dada la importante carga simbólica que poseían. Dentro de estos ejemplos legendarios, también podemos establecer dos categorías. La primera de ellas corresponde a los actores ascetas. La segunda engloba las historias de los «santos mimos» que murieron mártires a causa de una conversión repentina y milagrosa sobre la escena. En todos los casos se trata de relatos hagiográficos –por tanto, totalmente legendarios–. Esto ha provocado que tales narraciones no hayan sido tenidas muy en cuenta por muchos de los historiadores que han tratado este tema, debido especialmente a los componentes fantásticos que presentan las mismas. Con todo, es necesario tenerlas presentes, puesto que, reales o no, son un fruto de la mentalidad de la sociedad que las concibió; dicho de otro modo, lo importante en este caso no es si existió o no Pelagia, sino cómo concebían los hombres y mujeres de los siglos IV y V el fenómeno de la conversión de los actores. Además, como veremos más adelante, en alguna ocasión estas leyendas pudieron tener un cierto trasfondo real.

2.1. Los actores ascetas

El argumento de estas historias es casi siempre idéntico: un actor que lleva una vida de depravación entra un día por azar en una iglesia, donde un predicador está pronunciando un sermón; el actor escucha las palabras del eclesiástico y se convierte súbitamente; entonces, renuncia a su profesión y pide ser bautizado, tras lo cual, el ex mimo vende todas sus propiedades, abandona todas las comodidades de la vida urbana y se retira a la soledad de un lugar desierto o a un monasterio para llevar una vida eremítica.

Estas conversiones y la vida ascética que las seguía eran muy valoradas, especialmente en el caso de las actrices, pues simbolizaban la renuncia más grande que podía realizar una persona. En efecto, tras la época de las persecuciones, el ideal del martirio fue el de la vida retirada con todas las privaciones que ésta comportaba, la más importante de las cuales era la sexual. Ésta es la razón del valor de la conversión de una actriz: de ser la personifi-

cación del desorden sexual y de la vida relajada, esta mujer pasó a ser el ideal de un extremo ascetismo físico²²³.

2.1.a. Pelagia

El relato más célebre de este género es, sin duda, el que tiene como protagonista a Pelagia de Antioquía. Su historia gozó de un gran éxito desde el principio, lo cual explica su rápida difusión en múltiples versiones, circunstancia que actualmente hace difícil el seguimiento de la tradición textual. En este terreno, los estudios de P. Pettimengin constituyen una referencia obligada²²⁴. Este autor cuenta hasta veintinueve manuscritos tan sólo en griego²²⁵, a los que se suman versiones en latín²²⁶, siríaco²²⁷, armenio²²⁸, árabe²²⁹, georgiano²³⁰ y eslavo²³¹. Por otro lado, data la primera versión de la vida de Pelagia en el siglo V, es decir, cuatro siglos antes de los primeros manuscritos griegos. Este texto original –escrito en griego, posiblemente en la Siria-Palestina– es imposible de reconstituir con exactitud, debido a la gran distancia que separa el momento de redacción de la leyenda y el de la evolución y multiplicación de los manuscritos²³². El texto más antiguo conservado está escrito en siríaco y es del año 708²³³.

²²³ D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 189-190 y 195-196; ID., «Maintaining...», cit., p. 309-310.

²²⁴ P. PETITMENGIN, «La diffusion de la «Pénitence de Pélagie». Résultats d'une recherche collective», *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981, p. 33-47. El dossier que reúne todos los textos que reproducen la historia de Pelagia ha sido elaborado por un grupo de investigadores dirigidos por P. Pettimengin: AA.VV., *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, Paris, 1981-1984, 2 vols.

²²⁵ BHG, II, p. 188, n° 1478-1479m. Ver AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 41-131.

²²⁶ BHL, II, p. 959-960, n° 6605-6611. Ver: P. PETITMENGIN, «Les Vies latines de sainte Pélagie. Inventaire des textes publiés et inédits», *RecAug*, 12, 1977, p. 279-305; ID., «Les Vies latines de sainte Pélagie, II: Compléments à l'inventaire et classement des manuscrits du texte B», *RecAug*, 15, 1980, p. 265-304; AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 161-272.

²²⁷ BHO, p. 202, n° 919. Ver AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 287-315.

²²⁸ ID., *Pélagie...*, cit., I, p. 273-286.

²²⁹ ID., *Pélagie...*, cit., I, p. 317-336.

²³⁰ ID., *Pélagie...*, cit., I, p. 135-151. Existe una *Epistula Pelagiae* etiópica (BHO, p. 196, n° 890) que presenta algunos elementos en común con la leyenda de Pelagia de Antioquía. Ver P. PETITMENGIN, «La diffusion...», cit., p. 43, n. 8.

²³¹ AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 351-361. Ver también P. PETITMENGIN, «La diffusion...», cit., p. 34-35.

²³² ID., «La diffusion...», cit., p. 39; AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 15-16 y 23-37 (para un intento de restitución, en traducción francesa, de lo que pudo ser la historia original de Pelagia).

²³³ Convento de Santa Catalina (Sinai), Siríaco 30. Ver P. PETITMENGIN, «La diffusion...», cit., p. 34; AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 288-289.

El culto de Pelagia ya se documenta en el Monte de los Olivos en los años 560-570 –fecha de redacción del *Itinerarium* del Pseudo-Antonino Placentino²³⁴, lo cual nos ofrece un *terminus ante quem*. El *terminus post quem* nos viene proporcionado por la *Vita Sancti Symeonis stylitae*, obra del siglo V, atribuida a Antonio –discípulo del Estilita–, cuyo prólogo ha influido en el autor de la vida de Pelagia²³⁵.

La historia de esta célebre actriz es narrada por un tal Jacobo, diácono del obispo Nonno²³⁶. Nonno²³⁷ acudió a Antioquía, acompañado de su diácono, para participar en un concilio convocado por el patriarca de esta ciudad. Los obispos se alojaron en la basílica martirial de San Julián, en cuyo pórtico realizaron la primera reunión. Los religiosos pidieron a Nonno que hablara. Mientras éste pronunciaba un sermón, Pelagia pasó sentada en un asno, cubierta de joyas y de perfumes, vestida de una manera provocadora el

²³⁴ *Ps-Anton. Placent. Itin.*, 16, CCL, CLXXV, p. 137: *et sursum in monte in loco, unde ascendit Dominus, uidimus mirabilia multa et cellula, ubi fuit in clausa uel iacet sancta Pelagia in corpore*. Ver E. DEKKERS, *Clauis...*, cit., p. 741.

²³⁵ ANTONIVS, *Vit. Sanct. Sym. styl.*, 1, ed. Lietzmann, p. 20-21. Ver P. PETITMENGIN, «La diffusion...», cit., p. 39; AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 14-15.

²³⁶ PS-IACOBVS, *Vit et conu. beat. Sanct. Pelag. pecc.*, *passim*, ed. Dolbeau, p. 166-179. La historia de Pelagia también aparece recogida, sin ánimo de ser exhaustivos, en: THEOPHANES, *Chron.*, A.M. 5925, ed. de Boor, I, p. 91; NICEPHOROS CALL., *Hist. eccl.*, XIV, 30, PG, CXLVI, col. 1156-1157; *Menol. Basil.*, I, 102, PG, CXVII, col. 96-97; *Synax. Eccl. Const.*, 8 oct., 1, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 117-118; *Synax. sel.*, 8 oct., *ibid.*, col. 117-122 (otras fechas pueden verse en los *Synax. sel.*, 11 marz., *ibid.*, col. 528; 9 jun., *ibid.*, col. 740; 10 jun., *ibid.*, col. 741; 29 jul., *ibid.*, col. 853); RABANVS MAVR., *Martyr.*, XIII Kal. Nou. (19 de octubre), *CCContMed*, XLIV, p. 105; AID., *Martyr.*, VIII Id. Oct. (8 de octubre), ed. Dubois – Renaud, p. 350; VSARDVS, *Martyr.*, VIII Id. Oct. (8 de octubre), ed. Dubois, p. 317; SYMEON METAPHR., *Vit. et uirt. Sanct. Pelag. Antioch.*, *passim*, ed. Flusin – Paramelle, p. 28-40. Ver AA.VV., *Pélagie...*, cit., II, p. 15-27 (para el texto de Simeón Metafrasto) y 53-61 (para las noticias de Pelagia en los sinaxarios). La escueta noticia que hallamos en el *Martyrologium Hieronymianum* (*Martyr. Hier.*, VIII Id. Oct. [8 de octubre], *AASS, Nou.*, II, 1, p. 545: *in Antiochia Pelagiae*), parece referirse más bien a la otra Pelagia, la célebre virgen mártir de Antioquía (la cual también aparece en los días 29 de julio y 19 de octubre). Acerca de la problemática que presentan algunas de estas fuentes, en concreto los sinaxarios y los menologios, ver R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953, p. 69-90. Igualmente, remitimos a los artículos de H. Delehaye recogidos en el siguiente volumen: H. DELEHAYE, *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, London, 1977, y en especial, ID., «Le synaxaire de Simmond», *AB*, 14, 1895, p. 396-434.

²³⁷ *La Vita et conuersatio beatae Pelagiae peccatricis* no precisa la sede episcopal de Nonno, aunque THEOPHANES, *Chron.*, A.M. 5925, ed. de Boor, I, p. 91, y NICEPHOROS CALL., *Hist. eccl.*, XIV, 30, PG, CXLVI, col. 1156-1157, indican que era obispo de Edessa. Nonno también aparece en el *Synax. Eccl. Const.*, 9 nov., 5, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 205. Acerca de este personaje, ver J. M. SAUGET, «Nonno», *BSS*, IX, Roma, 1967, col. 1046; AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 15.

autor señala como una incitación que esta mujer fuera incluso con la cabeza descubierta y el velo sobre los hombros— y rodeada de un gran número de servidores (fig. 8). Pelagia era una célebre actriz de Antioquía, que gozaba de una mala reputación a causa de su vida disoluta. También era apodada «Margarita» —con seguridad, su nombre escénico, bastante usado entre los actores de esa época— por la riqueza de sus joyas adornadas con perlas²³⁸. Ante esta repentina aparición, la totalidad de los obispos giraron sus rostros para no mirarla, salvo Nonno, quien fue el único que la contempló embelesado. Posteriormente, éste lloró ante todos sus compañeros y se lamentó por su debilidad. De regreso a su celda, continuó con sus sollozos.



FIGURA 8. Pelagia y su cortejo en el pasionario de Hirsau (Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. fol. 57, f. 257 v; inicios del siglo XII) (en AA.VV., *Pelagie...*, cit., I, p. 4).

²³⁸ V. MALINEAU, «La représentation des pantomimes victorieux dans l'Antiquité tardive», *TRUMLV*, 10, 2004, p. 113-134, p. 118-119.

Esa noche, Nonno tuvo un sueño premonitorio que anunciaba la conversión de Pelagia, pero no supo interpretarlo. Al día siguiente, los obispos se reunieron en la catedral de Antioquía. El patriarca de la ciudad invitó a Nonno a leer el Evangelio. Mientras éste leía, Pelagia entró en la iglesia, y al oír al obispo se llenó del temor de Dios y comenzó a llorar. La actriz ordenó entonces a sus sirvientes que siguieran a Nonno para averiguar dónde se alojaba, tras lo cual, cuando supo su paradero, le envió un mensaje pidiéndole que la recibiera, puesto que deseaba salvarse. Nonno le respondió que la recibiría, pero en presencia del resto de los obispos. Así, Pelagia acudió a su encuentro, se arrojó a sus pies y, bañada en lágrimas, le rogó que la bautizase. Nonno le respondió que no podía bautizarla sin un garante o fiador de que no volvería a pecar, a lo cual la actriz replicó que, si difería su bautismo, él se convertiría en el responsable de todos sus pecados. Los obispos se quedaron admirados ante tanto fervor. Así pues, Nonno ordenó a Jacobo que fuera a informar al patriarca de Antioquía de lo sucedido y a pedirle que enviara una diaconisa. El patriarca se alegró al conocer los hechos y envió con Jacobo a la diaconisa Romana. De este modo, Pelagia fue bautizada. Posteriormente, mientras todos celebraban esa conversión, el diablo se presentó y acusó a Nonno de robarle sus seguidores. Dos días más tarde, el diablo trató de tentar nuevamente a Pelagia, pero ésta consiguió alejarlo.

La ex actriz repartió todas sus riquezas entre los pobres y entre sus servidores, a los que previamente había liberado. Luego, al octavo día, abandonó sus ropas blancas de neófita, se vistió con una simple túnica y un manto y desapareció de Antioquía, donde nunca más volvieron a verla.

Tres años después, Jacobo decidió realizar un peregrinaje a Jerusalén. Antes de partir, Nonno le recomendó que visitara a un monje eunuco llamado Pelagio, que había vivido mucho tiempo recluido. De este modo, Jacobo visitó a Pelagia, pero no la reconoció a causa de la debilidad provocada por los rigores del ascetismo. Ella sí que lo identificó, pero no le dijo quien era, sino que le pidió que rogara a Nonno que rezara por su alma.

Jacobo regresó a la celda de Pelagia durante varios días, pero sin obtener respuesta alguna del presunto monje. Temiendo que hubiera muerto, se asomó por un ventanuco —único contacto de Pelagia con el mundo exterior— y comprobó que había fallecido. A continuación, el diácono corrió a anunciarlo a todo el mundo. Cuando los monjes prepararon el cadáver para sepultarlo, descubrieron que se trataba de una mujer. Intentaron ocultar este hecho al pueblo, pero la noticia se extendió rápidamente y todos se reunieron para

el sepelio. El cuerpo de Pelagia fue llevado en procesión y enterrado en un lugar santo²³⁹.

Se trata sin duda de una leyenda hagiográfica²⁴⁰, pero es posible que este relato tuviera en su origen una historia real que rápidamente se hizo célebre y que pronto dio lugar a variaciones que incluían los episodios más fabulosos. En efecto, Juan Crisóstomo hace referencia en uno de sus sermones a una actriz con una historia muy similar. Según este predicador, la comedianta, cuyo nombre no menciona, llegó a Antioquía desde una de las ciudades más corrompidas de Fenicia –ciudad identificada con Beirut por E. Soler²⁴¹–. En muy poco tiempo se convirtió en la actriz más célebre de Siria, Cilicia y Capadocia. Se rumoreaba que entre sus numerosos amantes, a los que despojó de sus fortunas, se podía contar al hermano de la emperatriz, por lo que muchos llegaron a decir que no sólo utilizaba los encantos de su cuerpo sino también la magia. Sin embargo, un día ella cambió de manera radical su género de vida y se distinguió posteriormente por la castidad más rigurosa, vistiéndose con un cilicio y no abandonando esta indumentaria el resto de su vida. El gobierno local envió soldados armados para obligarla a regresar a la escena, pero éstos fueron incapaces de lograrlo y, ni siquiera por la fuerza,

consiguieron que abandonara a las vírgenes que la habían acogido. Así vivió hasta el final de sus días²⁴². Como puede verse, estas dos historias presentan numerosos elementos en común.

En este punto debemos recordar las palabras de H. Delehaye: «*il est bien certain que le récit connu sous le nom de Pénitence de Pélagie n'est autre chose que la mise en scène du fait raconté par Jean Chrysostome. Le rédacteur, qui se donne le nom de Jacques, le trouva trop simple et y introduisit le motif du travestissement, qui lui était fourni par plus d'un conte*»²⁴³. Ciertamente, el tema de la mujer disfrazada de hombre no es exclusivo de la leyenda de Pelagia, puesto que aparece también en otras historias similares²⁴⁴, como las de Apolinaria (convertida en Doroteo), Eufrosine de Alejandría (Esmaragdo), Marina (Marino), María la Egipcíaca, o Teodora de Alejandría²⁴⁵.

²⁴² IOHANNES CHRYS., *In Matth. hom.*, 67, 3, PG, LVII, col. 636-637. Ver AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 14. Un resumen tardío –posiblemente posterior al siglo IX– de la vida de Pelagia, escrito en griego (*BHG*, II, p. 188, n° 1479m), añade algunos datos a los ya conocidos: el obispo de Antioquía que convoca el concilio se llama Flaviano –quien realmente ocupó la sede de esta ciudad entre el 381 y el 404– y los hechos tienen lugar durante el reinado de Teodosio I (379-395). El origen de tales informaciones es confesado por el anónimo autor al final del texto: Juan Crisóstomo habló de esta santa en un discurso consagrado a su conversión súbita y penitencia (*De Sanct. Pelag.*, ed. Flusin, p. 51, l. 89-90). De este modo, en un alarde de erudición, el autor de este resumen se preocupó en averiguar quién ocupaba la sede episcopal de Antioquía en tiempos del Crisóstomo y quien gobernaba el Imperio durante esos años. Ver AA.VV., *Pélagie...*, cit., II, p. 44-46.

²⁴³ H. DELEHAYE, *Les légendes...*, cit., p. 191.

²⁴⁴ E. PATLAGEAN, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», *StudMed*, 3ª s., 17, 2, 1976, p. 597-623.

²⁴⁵ Estas santas con vidas totalmente novelescas son personajes estereotipados que presentan rasgos en común: todas –a excepción de María la Egipcíaca– se travisten como monjes y entran a vivir en un monasterio, cambiando su nombre por su forma masculina (Marina-Marino) o bien por otro diferente (Apolinaria-Doroteo). Algunas de ellas son acusadas falsamente de haber dejado embarazada a una joven, aunque la falsedad de esta acusación no se descubre hasta después de su muerte, al revelarse su auténtica naturaleza (Marina y Teodora de Alejandría). En algunos casos, la decisión de hacerse monje viene propiciada por una vida entregada al pecado (María la Egipcíaca y Teodora de Alejandría); en otros, se debe a una actitud piadosa desde sus inicios (Apolinaria, Eufrosine de Alejandría y Marina). Por lo que respecta a María la Egipcíaca, ésta, para expiar sus pecados, se retira a vivir al desierto, donde vive desnuda, con la piel reseca por el sol y el cuerpo cubierto únicamente por sus cabellos, en una imagen que nos recuerda más bien al típico hombre salvaje que tantas veces hallamos en la iconografía medieval (a propósito del cual, ver R. BARTNA, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, 1996). Acerca de estas mujeres, ver: G. D. GORDINI, «Apolinaria», *BSS*, II, Roma, 1962, col. 251; F. BERTOCCHI, «Eufrosina di Alessandria», *BSS*, V, Roma, 1964, col. 175-176; J.-M. SAUGET, «Marina», *BSS*, VIII, Roma, 1966, col. 1165-1170; Id., «Marina (1)»

²³⁹ Acerca de Pelagia, ver: Ver: C. BYEO, *AASS*, Oct., IV, Bruxelles, 1780, p. 248-261; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933², p. 186; Id., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955⁴, p. 59 et 186-195; J.-M. SAUGET, «Pelagia», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 432-437; Z. PAVLOVSKIS, «The life of St. Pelagia the Harlot: hagiographic adaptation of pagan romance», *Classical Folia*, 30, 2, 1976, p. 138-149; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 190-196; D. H. FARMER, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, 1997⁴, p. 396-397.

²⁴⁰ Conocemos a tres santas con el nombre de Pelagia, las cuales aparecen recogidas en el *Menol. Basil.*, I, 100-102, PG, CXVII, col. 96-97, para los días 7 (Pelagia de Tarso) y 8 de octubre (las dos Pelagias de Antioquía). Las tres historias pueden ser consideradas como leyendas hagiográficas, y todas ellas presentan algunos elementos en común. La primera Pelagia es la de Tarso, mucho menos conocida que sus homónimas. De familia pagana, se convirtió al cristianismo, lo cual supuso un gran disgusto para su madre, quien la expulsó de su casa, y para su prometido, nada menos que el hijo de Diocleciano. Éste se suicidó y el emperador, encolerizado, la condenó a ser quemada viva en el interior de un toro de bronce puesto al fuego (*BHG*, II, p. 188, n° 1480). La segunda Pelagia es la virgen mártir de Antioquía –de época de Numeriano (283-284)–, la cual prefirió suicidarse antes que ser violada por los soldados, y a propósito de la cual Juan Crisóstomo pronunció una homilía (IOHANNES CHRYS., *Hom. encom. in S. mart. Pel. Ant.*, *passim*, PG, L, col. 579-584; ver *BHG*, II, p. 187, n° 1477-1477b). La tercera Pelagia es la célebre actriz de Antioquía, cuya historia llegó a ser una de las más populares del género hagiográfico. Ver: J.-M. SAUGET, «Pelagia di Antiochia», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 430-432; Id., «Pelagia di Tarso», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 440-441; P. PETITMENGIN, «La diffusion...», cit., p. 34; AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 13-14.

²⁴¹ E. SOLER, «Les acteurs d'Antioche...», cit., p. 254, 265-266 y 268-269.

Algunos autores han intentado ver en el culto de Pelagia y de otras santas con historias similares una reminiscencia del culto pagano a una diosa del mar, concretamente Afrodita o Venus²⁴⁶. Se podría pensar que es de esta manera, puesto que el nombre de Pelagia, de origen griego, hace una clara alusión al mar. Por otro lado, Marina, una santa con una historia similar a la de Pelagia, presenta un nombre que no es otra cosa que la versión latina del de la actriz de Antioquía. A todo esto habría que añadir que Pelagia es uno de los sobrenombres de Afrodita. Sin embargo, el único argumento para establecer la identificación de Pelagia con Afrodita reposa sobre la mencionada relación de Afrodita con el mar (*pelagos*, en griego). H. Delehaye califica este argumento, con razón, de débil. Para este autor, la conclusión de todo este asunto es muy simple: el único hecho religioso es el de un culto tradicional eclipsado por la leyenda, pero este culto es cristiano, al igual que la leyenda, en la que se entrecruzan elementos surgidos de la literatura general, de modo que no existen influencias paganas²⁴⁷.

2.1.b. Babilas

Un relato de un actor asceta mucho menos conocido que el de Pelagia es el de Babilas de Tarso. Juan Mosco nos cuenta esta historia en su *Pratum spirituale*, hacia el 620²⁴⁸. Según este autor, Babilas era un mimo que vivía en Tarso de Cilicia con dos concubinas llamadas Comito y Nicosá. El actor llevaba una vida de lujuria y todos sus actos eran dignos, según Mosco, de los demonios a los que servía. Un día, entró por casualidad en una iglesia donde se estaba leyendo el siguiente pasaje del Evangelio de Mateo: «Arrepentíos, porque el reino de los cielos está próximo»²⁴⁹. Tras haber escuchado estas palabras, Babilas comenzó a despreciarse por todas sus maldades. A continuación, comunicó a sus amigas su intención de donarles todos sus bienes y

ziaca», BSS, VIII, Roma, 1966, col. 981-991; F. A. ANGARANO, «Teodora di Alessandria», BSS, XII, Roma, 1969, col. 220-221. Otros ejemplos aparecen recogidos en E. PATLAGEAN, «L'histoire de la femme...», cit., p. 600-602.

²⁴⁶ Ésta es la hipótesis defendida por H. USENER, *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879.

²⁴⁷ H. DELHAYE, *Les origines...*, cit., p. 405-406; ID., *Les légendes...*, cit., p. 192-193. Por su parte, P. Petitmengin considera a Pelagia como la encarnación del arrepentimiento, un concepto básico del cristianismo; ver AA.VV., *Pélagie...*, cit., I, p. 15.

²⁴⁸ IOHANNES MOSCH., *Prat. spirit.*, 32, PG, LXXXVII, 3, col. 2880-2881.

²⁴⁹ Mt, 3, 2.

de convertirse después en ermitaño. Pero ellas comenzaron a llorar y le dijeron que, si ellas le habían seguido en su vida de lujuria, ahora también pensaban acompañarlo en una obra tan agradable a Dios. El antiguo mimo se encerró en una torre de la muralla. Sus concubinas vendieron todos sus bienes y repartieron el dinero entre los pobres. Posteriormente, vistieron los hábitos religiosos y vivieron recluidas en una celda que ellas mismas construyeron junto a la torre del mimo. Juan Mosco concluye su relato afirmando que conoció personalmente a Babilas y diciendo de él que era un hombre humilde y misericordioso.

Como se puede ver, se trata de un relato que contiene menos elementos fabulosos que la leyenda de Pelagia. A pesar de eso, ambas historias repiten esencialmente los mismos lugares comunes: entrada fortuita en la iglesia –aunque Pelagia realizaba este acto tal vez para provocar–, conversión repentina y abandono de las comodidades del mundo.

2.1.c. Actores anónimos

Paladio nos narra una historia singular en su *Historia Lausiaca*, en la cual la conversión de los actores no es fruto de un milagro, sino del denodado esfuerzo de un asceta egipcio conocido como Serapión el Sindonita. Éste, pese a ser un hombre de condición libre, se vendió a una compañía de mimos por veinte monedas, que guardó él mismo. A partir de ese momento, sirvió a los comediantes humildemente, no comiendo otra cosa que no fuera pan y agua y no abriendo la boca más que para meditar las Escrituras. De esta manera, convirtió primero al actor, luego a la actriz y finalmente al resto del grupo teatral. Éstos se bautizaron y abandonaron la escena. Como recompensa por su labor, decidieron liberar al que consideraban un esclavo, ya que él los había liberado de lo que ellos veían ahora como una esclavitud vergonzosa, pero Serapión les contó la verdad, que él era un asceta egipcio de condición libre que se había vendido a ellos para salvarlos. Entonces, les devolvió el oro que todavía guardaba, el cual, a su vez, ellos entregaron a los pobres²⁵⁰. A pesar de que en esta conversión no aparece el elemento milagroso, el destino final de los actores es –al igual que en los ejemplos anteriores– la adopción de la vida ascética.

²⁵⁰ PALLADIUS, *Hist. Laus.*, 37, 2-4, ed. Bartelink, p. 182-184.

2.1.d. Teófilo y María

Terminaremos este apartado con un curioso relato, puesto que no se trata de actores que abandonaron su vida escénica para convertirse en ermitaños, sino de ascetas que se hicieron pasar por mimos a fin de añadir a su existencia ascética las humillaciones sufridas por los infames. La historia es narrada por Juan de Efeso en su obra *Vitae sanctorum orientalium*, escrita mientras residía en el monasterio del mar Yuhannan, en Amida –su ciudad natal (Mesopotamia)–, donde fue ordenado diácono en el 529²⁵¹.

Según este autor, la historia le fue narrada por Juan, un clérigo de Amida, mientras ambos estaban en Constantinopla. Cuando el clérigo Juan residía en Amida, conoció a un hombre que vestía como un mimo y que iba acompañado de una mujer de gran belleza con atuendo de cortesana. Durante las horas del día, éstos acostumbraban a actuar delante de un gran número de personas, que bromeaban con ellos e incluso los abofeteaban en chanza. Sin embargo, durante las horas de la noche, nadie era capaz de encontrarlos, especialmente los jóvenes que deseaban comprar los favores de la mujer. Dado que la pareja siempre se las ingeniaba para esquivar a todos estos pretendientes, Juan comenzó a sospechar que eran más de lo que aparentaban. Al llegar la noche, cuando la ciudad permanecía tranquila, los siguió hasta un lugar extramuros. Situado en un lugar alto del muro, Juan los contempló mientras oraban, con los rostros vueltos hacia el este y los brazos estirados en forma de cruz. El clérigo fue a su encuentro y les pidió que le contaran su historia. Ellos se resistieron al principio, pero, ante la insistencia de Juan, le hicieron prometer que durante el día no les hablaría, ni les saludaría ni impediría que los abofetearan, a lo que Juan accedió. Durante esa primera noche, la mujer reveló al clérigo algunos aspectos acerca del Juicio Final, pero nada dijo acerca de sus vidas. Cuando se despidieron, el religioso les pidió poder volver la noche siguiente y ellos le dieron su permiso.

La segunda noche, Juan volvió a implorarles que le dijeran quiénes eran. Entonces, tras haberle hecho prometer que guardaría su secreto, el hombre le explicó que se llamaban Teófilo y María, que eran de Antioquía, ambos

²⁵¹ J. M. SAUGET, «Juan de Efeso (o de Asia)», *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, II, Salamanca, 1992, p. 1187.

hijos únicos de familias importantes de la ciudad. También le contó que cuando él tenía quince años, y después de haber sufrido una visión, un hombre santo le comunicó que Dios le había escogido para llevar una vida sin cuidados, que sus padres le encontrarían una novia que también era hija única, que ese año los padres de ambos morirían y que los dos lo heredarían todo, que él debería donar sus riquezas a los pobres, liberar a sus esclavos y entregarles regalos, algo que también debería llevar a cabo con los bienes de su mujer; a continuación, los dos deberían tomar otros atuendos y viajar a diferentes ciudades, escondiendo la excelencia que estaban mereciendo. Teófilo realizó todo lo que se le había ordenado, pues las profecías se cumplieron puntualmente. Teófilo y María formaron un matrimonio espiritual y llevaron ese género de vida, lleno de humillaciones, hasta que encontraron a Juan. Entonces, le recordaron que él era el único que conocía su secreto y le advirtieron que si durante el día mostraba hacia ellos la más mínima deferencia, no volvería a verlos. Sin embargo, puesto que más tarde Juan los trató reverentemente y no los insultaba –como ellos deseaban–, los ascetas abandonaron Amida. Juan deseaba volver a verlos, pero como no sabía adonde habían ido, emprendió una búsqueda que le llevó siete años y que le condujo hasta Constantinopla, donde encontró a Juan de Efeso, a quien narró su historia entre sollozos. Un tiempo más tarde, el propio Juan de Efeso pretendía haberlos descubierto en el desierto de Egipto, donde pasó una noche conversando con ellos –lo cual resulta contradictorio, pues, si los conoció en persona, ¿por qué iba a narrar la historia de segunda mano?–²⁵².

2.2. Los santos mimos

El fenómeno de los santos mimos es uno de los más interesantes y complejos de los relacionados con las conversiones milagrosas de actores. El

²⁵² IOHANNES EPHESES., *Vit. sanct. orient.*, 52, PO, XIX, 2, p. 164-179 (= BHO, p. 259-260, n.º 1184). Ver: S. A. HARVEY, *Asceticism and society in crisis: John of Ephesus and the Lives of Eastern saints*, Berkeley-Los Angeles-London, 1990, p. 39, 65, 91-92 y 183-184 (quien opina que esta historia posee un fondo de verdad, puesto que no cree a Juan de Efeso capaz de insertar un relato de ficción en su colección; así, considera que, si se trata de una anécdota ficticia, ésta deberá ser concientemente una interpolación tardía); D. R. FRENCH, «Maintaining...», cit., p. 317-318; V. MAILLINAU, «Les éléments du costume de théâtre dans l'Antiquité tardive», *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, ed. FR. CHAUSSON – H. INGLEBERT, Paris, 2004, p. 153-168, p. 164-165.

esquema de estas historias es casi siempre idéntico: el actor se encuentra en escena, interpretando un mimo en el que se parodian los ritos cristianos –generalmente el sacramento del bautismo–. Entonces, tras haber recibido un bautismo ficticio y haber tenido una visión celeste, el comediante se convierte milagrosamente y realiza la profesión de su nueva fe ante todo el público. Luego, es arrestado y llevado delante de la autoridad. Finalmente, tras el interrogatorio –torturas incluidas–, y ante la persistencia de su actitud, el actor es ejecutado²⁵³.

En su mayor parte, las fuentes que nos permiten conocer estos episodios son relatos hagiográficos que ofrecen pocas garantías de verosimilitud histórica –sus protagonistas siempre acaban martirizados, ejecutados por orden de la autoridad o bien linchados por un público encolerizado–. Con todo, es posible encontrar un elemento verídico en estas narraciones. La conversión se realiza en el escenario en el momento en que el actor está a punto de llevar a cabo una parodia del rito cristiano. En efecto, en esta época el cristianismo era lo bastante conocido como para formar parte del conjunto de temas tratados por los mimos²⁵⁴. Así, en el siglo IV, Eusebio de Cesarea recordaba que, durante el reinado de Constantino I, las discordias entre católicos y arrianos fueron motivo de burla en los teatros de Roma²⁵⁵. Más tarde, Gregorio de Nazianzo se quejaba, en su *Apologeticum*, de que los cristianos fueran objeto de risa en los teatros²⁵⁶, y Rufino de Aquileya –en la versión que efectuó de esta obra de Gregorio²⁵⁷– deploraba también que los *fideles* fueran ridiculizados sobre los escenarios por histriones torpes e impúdicos²⁵⁸. Por su parte, Juan Mosco nos narra una historia muy interesante al

²⁵³ CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite de s. Porphyre le mime», *AB*, 29, 1910, p. 258-275, p. 264-265; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 211.

²⁵⁴ S. LONGOSZ, «L'antico mimo anticristiano», *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991* (Studia Patristica, 24), Leuven, 1993, p. 164-168.

²⁵⁵ EVSEBIVS, *De vit. Const.*, II, 61, 5, *GCS*, p. 73.

²⁵⁶ GREGORIVS NAZ., *Or.*, 2, 84, *SC*, CCXLVII, p. 200.

²⁵⁷ Rufino realizó esta versión con adiciones propias, de manera que el texto resultante varía en algunos puntos del original de Gregorio.

²⁵⁸ RVFINVS, *Apol.*, 84, 2, *CSEL*, XLVI, p. 64: *et facti sumus theatrum quoddam publicum non angelis et hominibus, sicut athleta dei Paulus dicebat, qui aduersum principatus et potestates agones desudabat, sed theatrum facti sumus abiectis omnibus et indignis et, ut ita dixerim, monstris et beluis per omne tempus et in omni loco, in plateis in tabernis in consiliis. Etiam usque ad ipsam scaenam –quod cum lacrimis dico– deducimur et a turpissimis atque inpudicissimis histrionibus inridemur. et nihil iam ita delectabile geritur in mimis, nihil ita grate cantatur in comoediis quam Christianus*. Ver: CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 265; H. LECLERCQ,

respecto. Evidentemente, es un relato totalmente legendario, pero que supone una buena muestra de cómo vivían los cristianos tales burlas. Según este autor, Gayano era un mimo de Heliópolis que acostumbraba a burlarse de la Virgen y a blasfemar contra ella cuando se hallaba en el escenario. La Virgen se le apareció hasta tres veces para pedirle que cesara en sus mofas, pero el único efecto que tuvieron estas apariciones fue que Gayano continuara con sus blasfemias más duramente todavía. Al final, la Virgen tocó al actor mientras éste dormía y, tras herirle con un solo dedo, le partió manos y pies, con lo que lo convirtió en un tronco que únicamente sabía quejarse y contur a todo el mundo el castigo obtenido por su impiedad²⁵⁹. También es posible que una ley de Teodosio I, del año 394, tenga por objetivo limitar el alcance de algunas de estas parodias, dado que el emperador prohibió con esta medida que las actrices de mimo pudieran llevar públicamente las vestimentas de una virgen consagrada a Dios²⁶⁰. En el 546, Justiniano I prohibió también que la gente del teatro usara las vestimentas de los monjes y ascetas y que parodiara la disciplina eclesiástica, bajo la amenaza de sufrir castigos corporales y de ser enviada al destierro²⁶¹. Como se puede ver, en este caso no hay ninguna duda acerca de cuál era la intención de los actores al vestirse con las ropas de los religiosos, puesto que el texto de la ley lo deja bien claro.

Por otro lado, numerosos autores modernos han querido ver en algunas de estas historias –como la de Gelasio– un martirio real²⁶². Pero, ¿podría esto ser posible de alguna manera? Intentar ofrecer una respuesta firme a esta cuestión sería arriesgarse a caer en conjeturas meramente especulativas. Con todo, hemos de reconocer que si dejamos a un lado el elemento maravilloso –con-

«Genès», *DACL*, VI, 1, Paris, 1924, col. 903-909, col. 908-909; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 204-207; J. A. JIMÉNEZ, «El lenguaje...», cit., p. 154-155; V. MALINEAU, «Les éléments...», cit., p. 167.

²⁵⁹ IOHANNES MOSCH., *Prat. spirit.*, 47, *PG*, LXXXVII, 3, col. 2901.

²⁶⁰ *C. Th.* XV, 7, 12, 1, ed. Mommsen, p. 824: *his illud adicimus, ut mimae et quae ludibria corporis sui quaestum faciunt publice habitu earum uirginum, quae deo dicatae sunt, non utantur (...)*. Ver V. MALINEAU, «Les éléments...», cit., p. 167. Con todo, también debemos reconocer que es posible que esta medida estuviera destinada a evitar que las actrices escaparan a sus obligaciones escénicas haciéndose pasar falsamente por vírgenes consagradas a Dios.

²⁶¹ *Nou.*, 123, 44, ed. Schoell – Kroll, p. 624.

²⁶² Valga como ejemplo la siguiente afirmación de G. LUCCHESI, «Gelasio», *BSS*, VI, Rom, 1965, col. 88-89, col. 88: «*quello di G. (Gelasio) offre certamente le maggiore garanzie di veridicità*». Por su parte, W. PUCHNER, «Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems», *Greek and Roman actors...*, cit., p. 304-324, p. 307, habla de estos mimos mártires como si todos ellos fueron auténticos: «*actors of mimes who become martyrs are attested until the beginning of the fourth century, when Christians ceased to be persecuted*».

versión súbita, visiones celestes...-, observamos que lo único que nos queda del relato es un actor sobre la escena que se declara cristiano y que rechaza continuar burlándose de esta religión. Ciertamente, podría tratarse de un mimo convertido en secreto, el cual, aunque habiendo abrazado el cristianismo²⁶³, continuaba ejerciendo como actor. Sin embargo, burlarse públicamente de su fe era otra cosa bien diferente. Las narraciones hagiográficas dejan ver el carácter improvisado de estas representaciones –efectivamente, el mimo era un género en el que la espontaneidad tenía gran importancia²⁶⁴-. Pillado por sorpresa, y con un conflicto de conciencia, el actor cristiano tendría una sola salida: negarse a continuar la farsa y poner de evidencia, de esta manera, su verdadera religión, lo que le supondría el martirio –las historias se desarrollan siempre durante períodos de persecuciones-. Pero, hay que reconocerlo, todo esto no es más que pura especulación. Sin otros datos más sólidos, debemos continuar considerando estos relatos como leyendas hagiográficas²⁶⁵.

Todas estas historias de conversiones milagrosas tuvieron su origen en la parte oriental del Imperio Romano. Desde allí, se desplazaron a la mitad occidental, donde se reelaboraron y dieron lugar a nuevos relatos que reproducían con muy pocas variantes el esquema de la leyenda que les había servido de modelo. Por lo que respecta a la época en la que se sitúan las historias, ésta corresponde, lógicamente, al reinado de los dos últimos emperadores anticristianos: Diocleciano y Juliano –aunque, en la realidad histórica, Juliano no llevó a cabo ninguna persecución cruenta como la de Diocleciano–²⁶⁶.

Los protagonistas de estas narraciones tienen nombres diversos –Gelasio, Genesio, Porfirio y Ardalión–, a veces muy parecidos, lo que revela un origen común para algunos de ellos. Esto indicaría la existencia de una historia original antigua, pero no necesariamente auténtica. Ésta se transmitiría con el único y mínimo cambio del nombre del protagonista. Según algunos autores, el origen de una gran parte de estas tradiciones puede encontrarse en la

²⁶³ Tal vez como simple seguidor de Cristo –como hemos visto que pudo ser el caso del auri-ga Liber–, puesto que los cánones eclesiásticos exigían la renuncia a la profesión lúdica antes del acceso al catecumenado.

²⁶⁴ Los textos de mimos que conservamos son muy escasos. Esto se debe en gran parte a que en este género la mayor parte de la acción se confiaba a la improvisación de los actores –como en la *commedia dell'arte* renacentista–, por lo que el argumento tan sólo se escribía parcialmente. Ver M. BONARIA, *Romani...*, cit., p. 1.

²⁶⁵ Así, H. DELEHAYE, *Les légendes...*, cit., p. 113-114, califica la *passio* de Genesio de «roman d'imagination». Ver también ID., *Les origines...*, cit., p. 349.

²⁶⁶ D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 211.

passio de Gelasio²⁶⁷. Se trata de un relato localizado en Siria, lugar que sirvió de escenario a otras leyendas similares.

En ocasiones, puede suceder que se halle a un mismo individuo en dos lugares diferentes y con dos historias absolutamente desiguales. Tal coincidencia no tiene por qué significar por fuerza que sean dos individuos independientes con un mismo nombre, sino uno sólo con dos tradiciones diferentes. El mejor ejemplo es, sin duda, el de Genesio –que estudiaremos más adelante–, quien aparece como actor en Roma y como notario en Arlés. Un caso parecido es el de Pelagia, la célebre actriz de Antioquía, convertida al cristianismo y que llevó una vida de riguroso ascetismo tras su conversión. Como hemos visto anteriormente, el nombre de Pelagia también es el de otras dos santas, ambas mártires, la primera de Antioquía y la segunda de Tarso. La confusión llega a su grado máximo cuando las dos Pelagias de Antioquía son festejadas en el mismo día, el 8 de octubre.

Con el tiempo, todas estas historias legendarias se cubrieron con un velo de verosimilitud y, ya a finales del siglo IV, hallamos referencias de éstas en contextos que nada tienen que ver con lo fantástico. Así, y por lo que respecta al bautismo simulado sobre los escenarios, podemos recordar las palabras de Agustín. En una obra que data del año 400/401²⁶⁸, el obispo de Hipona aceptaba tales bautismos a causa principalmente de las conversiones milagrosas que a veces les habían seguido. Su argumento se articulaba de la siguiente manera: aquel que administraba el sacramento y aquel que lo recibía realizaban este acto de manera ficticia; sin embargo, el que lo daba sabía cómo hacerlo, y el actor bautizado de forma paródica podía verse iluminado bruscamente por una piedad inesperada. Entonces, ¿qué importancia podía tener la intención si el individuo se convertía igualmente? ¿No era tal vez más culpable de recibir el bautismo en una iglesia pero con hipocresía que fuera de ella sin simulación?²⁶⁹

²⁶⁷ CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 265-266; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 908-909; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 211.

²⁶⁸ O. PERLER, *Les voyages...*, cit., p. 444-445.

²⁶⁹ AVGVSTINVS, *De bapt. contr. Donat.*, VII, 53, 101, *CSEL*, LI, 7, 1, p. 372-373: *solet etiam quaeri, utrum adprobandum sit quod ab eo qui non accepit accipitur, si forte hoc curiositate aliqui didicert quemadmodum dandum sit, et utrum nihil intersit, quo animo accipiat ille cui datur, cum simulatione an sine simulatione, si cum simulatione, utrum fallens sicut in ecclesia uel in ea quae putatur ecclesia, an iocans sicut in mimo, et quid sit sceleratius, in ecclesia fallaciter accipere an in haeresi uel schismate sine fallacia, id est animo non simulato, et utrum in haeresi fallaciter an in mimo cum fide, si quisquam inter agendum repentina pietate moueatur (...). Sed arbitremur aliquem etiam fallaciter dantem: cum et tradens et accipiens fallaciter agant in ipsa unitate catholica, utrum*

Posteriormente, los actores convertidos y mártires fueron considerados santos, dado que murieron por su fe. A mediados del siglo V, Teodoro de Ciro afirmaba, convencido de la veracidad de lo que contaba, que muchos actores célebres se convirtieron mientras actuaban, milagro que provocó su martirio²⁷⁰.

A continuación, examinaremos los ejemplos conocidos de actores convertidos milagrosamente en el escenario, a fin de ver los puntos en común y las divergencias que presentan estas historias.

2.2.a. Gelasio

La *passio* de Gelasio tuvo lugar en la ciudad de Heliópolis (Fenicia), según los sinaxarios bizantinos el 26, el 27 o el 28 de febrero del año 297²⁷¹. Su nombre no aparece en los martirologios occidentales. Según la leyenda, este personaje era originario de Mariamne (Líbano) y actuaba con su compañía en la mencionada ciudad de Fenicia. Las fuentes lo califican de *mimus secundus*, es decir, el que desempeñaba el papel de bufón. En una ocasión, sus compañeros y él interpretaban una pieza en la que se realizaba una parodia del bautismo. Gelasio apareció en escena vestido con la indumentaria blanca que llevaban los cristianos en el momento del lavacro. El actor fue introducido en una cuba llena de agua tibia, pero cuando salió de su baño ya se había producido la conversión milagrosa. En efecto, Gelasio declaró ante todos los espectadores que era cristiano, que había visto la tremenda gloria de Dios y que moriría cristiano. Lo cierto es que la época y las circunstancias no le auguraban otra cosa. Pero las historias de Gelasio y del resto de actores mártires difieren en este punto: si Gelasio esperaba ser ejecutado por la autoridad, se equivocaba completamente, pues fue el público, encolerizado ante el rechazo del autor de continuar con la parodia, quien invadió el

hoc magis baptismum sit acceptandum an illud quod in mimo datur, si quis existat qui fideliter subito commotus accipiat, an, quantum ad ipsos quidem homines adinet, plurimum distet inter credentem in mimo et iridentem in ecclesia, ad ipsius autem sacramenti integritatem nihil intersit. Ver: CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 265-266; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 909; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 199-200; S. LONGOSZ, «L'antico mimo...», cit., p. 165.

²⁷⁰ THEODORETUS, *Graec. affect. cur.*, VIII, 66, SC, LVII, p. 334. Ver: L. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IV, Bruxelles, 1706, p. 830-831; CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 265; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 904; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 200-201.

²⁷¹ *Synax. Eccl. Const.*, 26 febr., 5, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 492; *Synax. sel.*, 27 febr., *ibid.*, col. 493; 28 febr., *ibid.*, col. 496.

escenario, se apoderó de él y lo lapidó. Sus camaradas se llevaron el cadáver y lo enterraron en Mariamne, su ciudad natal, donde pronto se construyó un oratorio cerca de su sepultura²⁷². El sinaxario bizantino ofrece una versión más resumida y con un final diferente, más acorde con el resto de las historias que veremos a continuación. En él, Gelasio es decapitado por orden del gobernador, quien le había mandado parodiar el sacramento del bautismo²⁷³.

2.2.b. Porfirio

Porfirio aparece bajo dos tradiciones diferentes en los sinaxarios bizantinos. Por lo que respecta a la primera, Porfirio era un mimo que sufrió el martirio el 15 de septiembre, durante el reinado de Juliano (361-363). Éste había organizado fiestas para celebrar el día de su aniversario²⁷⁴, e invitó a Porfirio a parodiar el sacramento del bautismo. El actor cumplió el rito ficticio, pero cuando surgió del agua revestido con la indumentaria blanca, se declaró verdaderamente cristiano y fue martirizado²⁷⁵. El *Menologium Basilianum* (un texto del siglo X) ofrece una versión muy diferente. Aquí, Porfirio es un mimo que acostumbraba a actuar ante la mesa de Juliano²⁷⁶. Un día, reprochó al emperador, en presencia de todos, que hubiera rechazado a Cristo para adorar a los ídolos como si fueran verdaderos dioses, razón por la que le llamó impío e ingrato a Dios –quien le había otorgado el Imperio–. A causa

²⁷² MALALAS, *Chron.*, XII, 314-315, PG, XCVII, col. 472-473 (es el autor más antiguo [siglo VI] que nos habla de este episodio, pese a lo afirmado por G. Lucchesi, quien considera que la fuente más antigua es el *Chronicon Paschale*); *Chron. Pasc.*, a. 297, PG, XCII, col. 684-685 (según G. Lucchesi, el episodio narrado por esta fuente parece derivar de algunos *acta* de mártires difundidos en Siria durante el siglo VII); IOHANNES NIK., *Chron.*, 77, ed. Zotenberg, p. 425-426; ver también AASS, *Febr.*, III, p. 675. Ver: L. DE TILLEMONT, *Mémoires...*, cit., p. 831; CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 263-264; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 908; H. DELEHAYE, *Les origines...*, cit., p. 208-209; G. LUCCHESI, «Gelasio», cit., col. 88; W. WEISMANN, «Gelasinos von Heliopolis, ein Schauspieler-märtyrer», *AB*, 93, 1975, p. 39-66; O. PASQUATO, *Gli spettacoli...*, cit., p. 104; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 210-211; L. LUGARESI, «Tra evento e rappresentazione. Per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani», *RStA*, 30, 3, 1994, p. 437-463, p. 461.

²⁷³ *Synax. Eccl. Const.*, 26 febr., 5, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 492; *Synax. sel.*, 27 febr., *ibid.*, col. 493; 28 febr., *ibid.*, col. 496. Ver AASS, *Febr.*, III, p. 675.

²⁷⁴ El calendario de Polemio Silvio ofrece el 6 de noviembre como fecha del aniversario de Juliano (*CIL*, I², 1, p. 277: *Natalis Iuliani*), lo que no concuerda con la fecha de los menologios.

²⁷⁵ *Synax. Eccl. Const.*, 15 sept., 4, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 48. Ver AASS, *Sept.*, V, p. 37.

²⁷⁶ Esta descripción del carácter de Juliano, aficionado a los juegos y que llama a mimos para actuar ante él, dista mucho de la realidad, tal y como el propio Juliano nos aclara en muchos de sus escritos. A este respecto, ver J. A. JIMÉNEZ, «El emperador Juliano y su relación con los juegos romanos», *Polis*, 15, 2003, p. 105-127.

de estas palabras, Juliano le hizo torturar y decapitar²⁷⁷. Como vemos, este segundo relato no contiene ningún elemento de tipo fabuloso, lo que llevó a J. Stilingo —en su comentario en los *Acta Sanctorum*— a considerar que tal vez podía tener algo de verdad, si Porfirio era catecúmeno o había decidido abrazar el cristianismo cuando Juliano le ordenó burlarse de los sacramentos cristianos —aunque también opinaba que la otra historia podía tener un fondo de verdad, si Porfirio había sido tocado por la gracia de Dios cuando se disponía a realizar su parodia²⁷⁸.

En la segunda tradición, Porfirio es también un mimo, pero en este caso vivió durante el reinado de Aureliano (270-275). Era originario de Efeso y su popularidad era tan grande que fue llevado por el *comes* Alejandro a Cesarea, donde debería interpretar ante él una pieza mímica en la que se burlaría de los ritos cristianos. Un actor que desempeñaba el papel de obispo bautizó a Porfirio, que estaba desnudo en el agua. Pero cuando el falso obispo hubo pronunciado la fórmula ritual, unos ángeles cubrieron a Porfirio con vestidos blancos y comenzaron a alabar a Dios. Una gran parte del público se convirtió ante este milagro y Alejandro se retiró ruborizado. Con todo, el *comes* hizo arrestar a Porfirio y decapitarlo al día siguiente (4 de noviembre) bajo la acusación de practicar las artes mágicas²⁷⁹. Ésta es la versión que nos ofrece el *Menologium Basilianum*, pero contamos con otras *passiones* más elaboradas en las que, entre otras cosas, se añaden nuevos elementos fabulosos, como es la resurrección milagrosa de un buey, realizada por Porfirio, que los sacerdotes paganos habían sacrificado a los ídolos durante el juicio al que el actor fue sometido en presencia de Alejandro²⁸⁰.

²⁷⁷ *Menol. Basil.*, I, 43, PG, CXVII, col. 52.

²⁷⁸ J. STILINGO, *AASS, Sept.*, V, Anvers, 1755, p. 37.

²⁷⁹ *Menol. Basil.*, I, 165, PG, CXVII, col. 144; *Synax. Eccl. Const.*, 4 nov., 3, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 193-194.

²⁸⁰ *AASS, Nou.*, II, 1, p. 230-232 (*Acta S. Porphyrii*, editado a partir del texto del *Mnemeia hagiologica* de Teófilo Ioannou, con comentarios en p. 228-230; ver *BHG*, II, p. 216, n° 1569); CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 270-275 (publicado a partir de los manuscritos 808 [menologio de noviembre, escrito en el siglo XI, base del texto ofrecido por Ch. Van de Vorst] y 803 [menologio de noviembre y diciembre, escrito en el siglo XII] de la Biblioteca Vaticana, con comentarios en p. 268-269; ver *BHG*, II, p. 216, n° 1568z); *Sinaxario armenio de Ter Israël*, día 27 de sahmi (5 de noviembre) (este sinaxario fue compuesto en el siglo XIII; ver R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 87-89). Porfirio también aparece en una escueta noticia recogida en el *Martyr. Hier.*, Prid. Non. Nou. (4 de noviembre), *AASS, Nou.*, II, 2, p. 585: *Cessari Grigori Porfyri Amanti*. Aquí, la palabra *Cessari* hay que interpretarla como Cesarea. El Porfirio mártir de Cesarea, en un 4 de noviembre, no puede ser otro que el mimo martirizado bajo Aureliano.

A pesar de la diferencia de las épocas, es prácticamente seguro que se trata de un mismo personaje. Por otro lado, la fecha del martirio del Porfirio del siglo III está mucho más próxima del aniversario de Juliano (6 de noviembre) que la del Porfirio supuestamente martirizado durante el reinado de este emperador²⁸¹.

2.2.c. *Ardalión*

La historia de Ardalión es la que ha gozado de menos fortuna literaria de todos los santos mimos que estamos presentando en estas páginas, al contrario que Gelasio, Porfirio y, muy especialmente, Genesio. Ardalión sufrió el martirio el 17 de abril²⁸², durante el reinado de Maximiano (286-305), quien compartió el poder con Diocleciano. La leyenda de Ardalión difiere en algunos puntos de las vistas hasta ahora, especialmente en lo que respecta a la parodia del cristianismo realizada por el mimo. En este caso no se trata del sacramento del bautismo, sino del martirio de los seguidores de Cristo. Ardalión fue colgado y azotado en pleno escenario, mientras el público le aplaudía por su actuación. Pero entonces se produjo la conversión súbita y el actor declaró ante todo el mundo que era realmente cristiano. El gobernador le exhortó a cambiar de opinión, pero, ante su perseverancia, se amontonó leña bajo el mimo y éste fue quemado vivo²⁸³. En la catedral de Santa Sofía de Kiev se conserva un fresco en el que se representa el episodio de su muerte²⁸⁴.

2.2.d. *Genesio*

Genesio es sin duda el más popular de todos los santos mimos y, además, el más complejo, debido a la gran cantidad de *passiones* y de martirologios

²⁸¹ L. DE TILLEMONT, *Mémoires...*, cit., p. 832; CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 264; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 908; J.-M. SAUGET, «Porfirio», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 1043-1045; L. LUGARESÍ, «Tra evento...», cit., p. 461.

²⁸² Otras fechas para el martirio de Ardalión pueden verse en: *Synax. Eccl. Const.*, 18 abr., 3, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 612; *Synax. sel.*, 13 abr., *ibid.*, col. 601; 14 abr., *ibid.*, col. 604; 16 abr., *ibid.*, col. 605; 17 abr., *ibid.*, col. 608-609.

²⁸³ *Menol. Basil.*, III, 59, PG, CXVII, col. 408. Ver *AASS, Apr.*, II, p. 213.

²⁸⁴ L. DE TILLEMONT, *Mémoires...*, cit., p. 832; CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 264; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 908; M. JAPUNDŽIĆ, «Ardalión», *BSS*, II, Roma, 1962, col. 384-385.

en los que se narra su martirio²⁸⁵. Asimismo, los historiadores del pasado aceptaron sin reservas la autenticidad de la *passio* y la historicidad del personaje, hasta que B. von der Lage demostró que se trataba de una leyenda. Aun así, posteriormente algunos autores han seguido defendiendo la realidad histórica de Genesio²⁸⁶.

Según la *passio* que nos cuenta su martirio²⁸⁷, Genesio era un actor que vivió en Roma en época de Diocleciano. Un día, se hallaba en el teatro, ante el emperador, interpretando un mimo en el que se burlaba de los sacramentos cristianos. Genesio apareció en una cama, fingiendo que se hallaba en trance de muerte y pidiendo ser bautizado para poder morir cristiano. Entraron en escena dos actores, que interpretaban los papeles de un sacerdote y de un exorcista. Éstos le preguntaron por qué les había llamado. En ese momento ya había comenzado a operarse la conversión milagrosa, por lo que Genesio respondió sinceramente que deseaba recibir el bautismo. De esta manera, el actor fue bautizado, tras lo cual, revestido de sus ropas blancas, fue llevado por unos soldados ante el emperador para poder seguir la parodia e interpretar lo que de ordinario se hacía con los mártires. Pero cuando estuvo ante Diocleciano, Genesio declaró de corazón que, si bien antes aborrecía a los cristianos, en el mismo momento en que entró en el

²⁸⁵ BHL, I, p. 496-497, nº 3315-3326; BHL, nou. suppl., p. 376-377.

²⁸⁶ C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, III, Bar-Le Duc, 1864, p. 404 (reedición de la edición de Roma, 1588-1607) (cree en la realidad histórica de Genesio); L. DE TILLEMONT, *Mémoires...*, cit., p. 827-830 (cree en la historicidad de Genesio de Roma y lo diferencia del mártir de Arlés); G. CUPERO, *AASS, Aug.*, V, Anvers, 1741, p. 119-121 (también considera a Genesio un personaje real); B. VON DER LAGE, *Studien zur Genesiuslegende*, Berlin, 1898-1899, 2 vols. (niega la autenticidad de Genesio); A. DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900, p. 208-209 (considera a Genesio un personaje legendario); P. ALLARD, *Histoire des persécutions*, IV, 1: *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, Paris, 1908, p. 7-9, n. 1 (cree en la historicidad del mártir romano, aunque considera su *passio* como un relato de imaginación); CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 258-262 y 266-267 (niega la historicidad de Genesio de Roma); H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 903-907 y 909 (considera también a Genesio un personaje legendario); O. MARUCCHI, *Le catacombe romane*, Roma, 1933, p. 370 (defiende la historicidad de Genesio de Roma y que estaba enterrado en la iglesia citada en los itinerarios); S. PRETE, «Genesio», *BSS*, VI, Roma, 1965, col. 121-124; D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 212; D. H. FARMER, *The Oxford Dictionary...*, cit., p. 200 (estos tres últimos autores niegan también la realidad histórica del santo mimo).

²⁸⁷ *AASS, Aug.*, V, p. 122 (*Passio S. Genesii mimi et martyris*). El texto de los *AASS* (1741) reproduce la *passio* publicada (originalmente en París, en 1689) por TH. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera*, I, Regensburg, 1859, p. 312-313.

agua del bautismo²⁸⁸ tuvo una visión maravillosa, pues vio una mano²⁸⁹ que venía del cielo y ángeles radiantes que estaban sobre él y que leían un libro en el que estaban anotados todos los pecados que el actor había cometido desde su infancia; luego sumergieron el libro en el agua del bautismo y lo extrajeron completamente blanco. Tras relatar su visión, Genesio exhortó al emperador y a todos los presentes a creer en Cristo. Diocleciano, indignado, ordenó azotarlo y entregarlo al prefecto Plauciano, quien lo torturó para que abjurase. Como Genesio persistió en su actitud, Plauciano ordenó que lo decapitaran.

El texto de la *passio* publicada por Th. Ruinart —y reproducido en los *AASS*²⁹⁰— ha sido considerado durante mucho tiempo como el relato original, debido a opiniones como la de L. de Tillemont, quien la consideraba «une piece que sa simplicité rend aimable, et fait juger tout à fait fidele»²⁹¹. Sin embargo, esta simplicidad no debe engañarnos. La crítica moderna ha demostrado que las redacciones más extensas —tradicionalmente interpretadas como productos tardíos llenos de interpolaciones— son en realidad las más antiguas²⁹². Las noticias de Floro y de Adón, en sus respectivos martirologios²⁹³,

²⁸⁸ Aquí, la *passio* incurre en una pequeña contradicción, pues sitúa la conversión durante el bautismo, cuando anteriormente había afirmado que ésta se había producido en los momentos previos.

²⁸⁹ El texto de la *passio* dice: *uidi super me manum caelitus uenientem, et angelos radiantes super me stetitisse*. La versión castellana de las actas ofrecidas por Th. Ruinart, realizada por J. Ibarra (TH. RUINART, *Las verdaderas actas de los mártires*, I, Madrid, 1776, p. 338-342), no traduce *manus* como «mano» sino como «tropa»: «alcancé á ver una tropa de Angeles todos resplandecientes de luz, que baxando del cielo, se detuvieron al rededor de mí».

²⁹⁰ BHL, I, p. 496, nº 3315.

²⁹¹ L. DE TILLEMONT, *Mémoires...*, cit., p. 827.

²⁹² Las redacciones más extensas han sido publicadas por: B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, I, Paris, 1910, p. 597-598 y 681 (ed. original Milano, 1480) (BHL, I, p. 497, nº 3320); L. SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, IV, Köln, 1573, p. 895-897 (BHL, I, p. 497, nº 3322); W. MOSTERT — E. STENGEL, *L'Ystoyre et la Vie de Saint Genis*, Marburg, 1895, p. 40-51 (BHL, I, p. 496, nº 3318). Estas pasiones se pueden agrupar en dos familias diferentes: A, representada por el texto de Mombritius; y B, correspondiente a las pasiones publicadas por Surius y por Mostert. Ver: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 534; S. PRETE, «Genesio», cit., col. 121.

²⁹³ El texto de Th. Ruinart es prácticamente idéntico al de Adón: ADO, *Martyr*, VIII Kal. Sept. (25 de agosto), ed. Dubois — Renaud, p. 283-284. El martirologio de Usuardo también recoge el martirio de Genesio (VSUARDVS, *Martyr*, VIII Kal. Sept. [25 de agosto], ed. Dubois, p. 290), aunque de una forma muy resumida y omitiendo algunos detalles importantes, como, por ejemplo, su profesión de mimo, algo fundamental en la *passio*. La causa de esta omisión puede deberse, tal vez, a una desaprobación del teatro por parte de Usuardo, lo que le llevó a ocultar que Genesio era un actor. Ver J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard...*, cit., p. 109.

habrían sido el origen de las *passiones* más breves —como, por ejemplo, la de Th. Ruinart²⁹⁴.

El supuesto martirio de Genesio hay que datarlo en el 303, año de la única visita de Diocleciano a Roma, en otoño, para celebrar sus *uicennalia*²⁹⁵. Sin embargo, algunos autores prefieren situarlo en el 286, siguiendo la opinión de L. de Tillemont, quien fecha una hipotética visita de Diocleciano a Roma en el 285/286, para tomar posesión del trono tras la derrota de Carino —lo cual no está corroborado por las fuentes²⁹⁶. El día, según la *passio* publicada por Th. Ruinart, sería el 25 de agosto (*VIII Kal. Septembris*). Sin embargo, otros martirologios que recogen la noticia ofrecen en ocasiones una fecha diferente. Así, el *Martyrologium Lugdunense* (compuesto antes del 806 por un autor anónimo) data el martirio el 24 de agosto (*IX Kal. Septembris*), al igual que hace Floro²⁹⁷. El cambio de fecha (25 de agosto) se observa ya en el martirologio de Rabán Mauro (escrito entre el 843 y el 854)²⁹⁸. Poco después, aparece también en el *Paruum Romanum*²⁹⁹, la falsificación compuesta por Adón —y que se publicó acompañando la segunda recensión de su mar-

²⁹⁴ H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 533-534, quien afirma lo siguiente «la vérité est que les longues rédactions sont les plus anciennes, que le texte d'Adon n'en est qu'un résumé et, qu'enfin, le texte de Ruinart n'est qu'une reproduction de la notice d'Adon assez maladroitement interpolée» (p. 541). Ver también S. PRETE, «Genesio», cit., col. 121.

²⁹⁵ C. BARONIO, *Annales...*, cit., p. 404 (a. 303, 118).

²⁹⁶ L. DE TILLEMONT, *Mémoires...*, cit., p. 961-962.

²⁹⁷ *Martyr. Lugd.*, IX Kal. Sept. (24 de agosto), ed. Dubois — Renaud, p. 156. Ver H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 172-173 y 538.

²⁹⁸ RABANVS MAVR., *Martyr.*, VIII Kal. Sept. (25 de agosto), *CCContMed*, XLIV, p. 85. Sobre la fecha de composición de este martirologio, ver J. M. McCULLOH, *Rabani Mauri, Martyrologium, CCContMed*, XLIV, Turnhout, 1979, p. XXXVII-XXXIX. Para elaborar su noticia, Rabán Mauro utilizó un pasionario muy similar al *Codex Carnotensis*, n° 144. Este códice fue escrito en el siglo X y se conservó en la biblioteca de Chartres hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando resultó destruido como consecuencia de un incendio (1944). La pasión n° 53 de este manuscrito correspondía al martirio de Genesio (fol. 186 r-187 r), pasión que no es otra que la transmitida por Mombritius —familia A—. En el texto de Mombritius vemos que la fecha del martirio corresponde al 25 de agosto, por lo que ya en la pasión utilizada por Rabán Mauro debía de figurar también esa fecha. Así pues, Rabán Mauro no innova en ningún sentido, sino que se limita a plasmar en su martirologio una efeméride ya establecida con anterioridad, aunque no podemos precisar cuándo se produjo exactamente ese cambio de fecha. Ver: AA.VV., «Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae ciuitatis Carnotensis», *AB*, 8, 1889, p. 86-208, p. 125-137 (descripción del *Codex Carnotensis*, n° 144), especialmente p. 131 (*passio Genesii*); H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 537, 647 y 649, n. 1; J. M. McCULLOH, *Rabani Mauri...*, cit., p. XXX, XXXIII y XXXIV-XXXV.

²⁹⁹ *Paru. Rom.*, VIII Kal. Sept. (25 de agosto), ed. Quentin, p. 437.

tirologio hacia el 865—, por lo que este autor también transfiere la fecha al 25 de agosto en su martirologio³⁰⁰, al igual que poco después hace Usuardo (entre el 850 y el 865)³⁰¹.

Por lo que respecta a Plauciano, se trata de un personaje imaginario, conocido solamente gracias a la *passio* de Genesio³⁰². No se trata del prefecto urbano, pues en esta época el prefecto de Roma era Nummio Tusco³⁰³. J. Ibarra, al traducir el texto de la *passio* ofrecida por Th. Ruinart, lo interpretó como prefecto del pretorio³⁰⁴, aunque no conocemos ningún prefecto del pretorio de esa época con tal nombre.

En realidad, las historias de Genesio de Roma y de Gelasio de Heliópolis se asemejan demasiado como para no sospechar una cierta relación entre ambas. En efecto, lo más probable es que el personaje del Genesio romano sea una reinterpretación de la historia de Gelasio, al que se la ha dado el nombre de Genesio, el mártir notario de Arlés —cuyos nombres, además, se asemejan—.

Algunos autores han querido probar la existencia de un Genesio romano mediante argumentos muy poco convincentes. Así, la mención del *Martyrologium Hieronymianum* resulta confusa y no es prueba de que existieran dos santos diferentes con un mismo nombre³⁰⁵. Igualmente conservamos un

³⁰⁰ ADO, *Martyr.*, VIII Kal. Sept. (25 de agosto), ed. Dubois — Renaud, p. 283-284. La fecha del 25 de agosto debía de aparecer ya en la primera recensión del martirologio de Adón —publicado c. 855, y del cual no se conserva ningún manuscrito—, puesto que esta primera recensión fue la que usó principalmente Usuardo en la elaboración de su propio martirologio —aunque su copia era anónima y él la confundió con la segunda recensión del martirologio de Floro—. Para la elaboración de su extensa noticia referida a Genesio, Adón utilizó los martirologios anteriores —el *Martyrologium Lugdunense* y Floro, quienes a su vez se habían servido de una pasión de la familia B, es decir, similar a las de Surlus y Mostert—. Adón completó la noticia de sus predecesores con una pasión de la familia A, por tanto, análoga a la de Mombritius y, en consecuencia, parecida a la que había utilizado Rabán Mauro. En esta pasión, la fecha del martirio de Genesio ya debía de corresponder al 25 de agosto, por lo que Adón, al igual que Rabán, no innovó en este sentido, sino que se limitó a plasmar en su martirologio la fecha que le había sido proporcionada por los pasionarios. Es más, Adón ni siquiera fue el primer autor de martirologios en realizar dicho cambio de fecha —como se ha sostenido hasta ahora—, puesto que dicho «honor» corresponde en realidad, como hemos visto, a Rabán Mauro. Ver: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 456, 459, 537-540, 641 y 649, n. 1.

³⁰¹ VSVARDVS, *Martyr.*, VIII Kal. Sept. (25 de agosto), ed. Dubois, p. 290.

³⁰² *PLRE*, I, p. 706, *Plautianus*.

³⁰³ *PLRE*, I, p. 926-927, *Nummius Tuscus* 1.

³⁰⁴ TH. RUINART, *Las verdaderas actas...*, cit., p. 341.

³⁰⁵ *Martyr. Hier.*, IX Kal. Sept. (24 de agosto), *AASS, Nou.*, II, 2, p. 462: *Romae sancti Genisi martyris*; VIII Kal. Sept. (25 de agosto), *ibid.*, p. 464; in *Ariolato Genisi*. Como ha demostrado Ch. Van de Vorst —mediante la comparación del manuscrito de Echternach (= E), el más antiguo e importante, con otros manuscritos de este martirologio—, esto no significa que existan dos mártires

fondo de copa dorada –proveniente de una catacumba romana– en el que aparecen representados dos individuos, Genesio y Lucas, prueba, según P. Allard, de la existencia de Genesio de Roma (fig. 9)³⁰⁶. Sin embargo, como

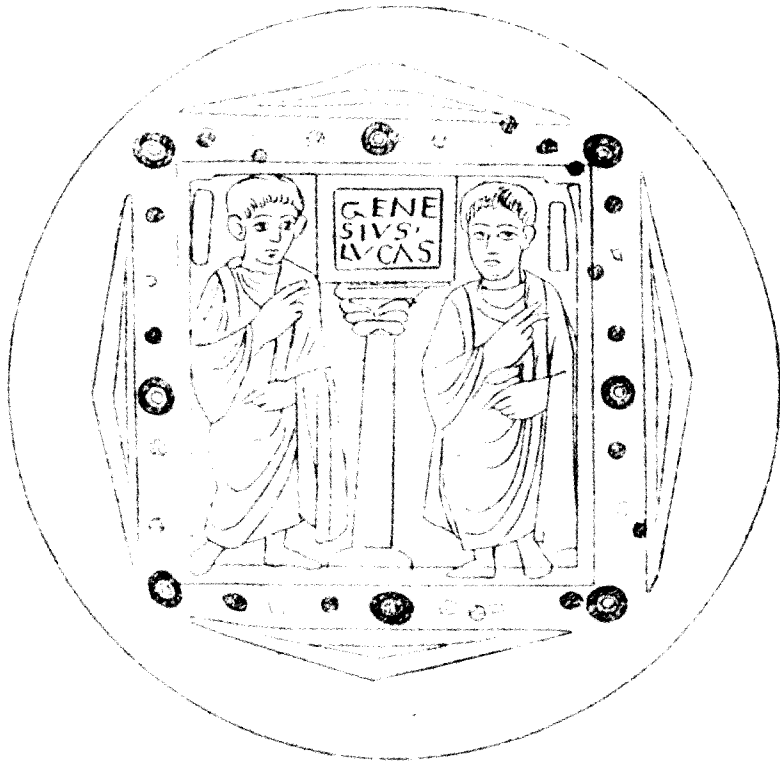


FIGURA 9. Fondo de copa con la representación de Genesio y Lucas (en R. GARRUCCI, *Storia...*, cit., III, pl. CLXXXVIII, 5).

con el nombre de Genesio, pues la repetición tal vez ha sido debida a las mismas vicisitudes por las que este escrito ha pasado desde su aparición. Las deformaciones que ha sufrido a causa de los retoques, añadidos y repeticiones de nombres han podido muy bien ser el origen de la noticia que leemos en el IX Kal. Sept. Así, la indicación topográfica *Romae* habría que relacionarla con un santo cuyo nombre no se nos ha conservado en el texto, y el nombre de Genesio ha sido tomado del mártir de Arlés que se lee en el día siguiente. Ver: CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 259-260; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 904-905; S. PRETE, «Genesio», cit., col. 122-124. Acerca de la problemática de este martirologio, ver R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 32-50.

³⁰⁶ P. ALLARD, *Histoire des persécutions...*, cit., p. 8.

ha notado Ch. Van de Vorst, la representación de Genesio, como un joven con un volumen enrollado bajo el brazo, corresponde más bien al mártir de Arlés y no al de Roma. Además, si esto sirviera como prueba de la existencia de un Genesio romano, también debería servir para probar la existencia de un Lucas mártir romano, lo que no se corresponde con la realidad³⁰⁷.

También debemos citar una cubierta de sarcófago –asimismo proveniente de Roma– en la que aparece el nombre de Genesio³⁰⁸, pero esto no supone una prueba de la existencia de un Genesio romano sino tan sólo que en esta urbe se veneraba a un mártir con este nombre –y que no tenía que ser necesariamente de esta ciudad, pues podía ser muy bien el de Arlés–³⁰⁹.

Los itinerarios realizados para los peregrinos (textos del siglo VII) nos dan noticia de la existencia de una presunta tumba del mártir Genesio en Roma, la cual estaba situada en la vía Tiburtina, en el complejo funerario de San Hipólito³¹⁰. Por otro lado, el *Liber Pontificalis* nos informa de que el papa Gregorio III (731-741) restauró el techo de una cierta iglesia de Genesio, en la que también erigió un nuevo altar al que colmó de ricos presentes³¹¹. No sabemos dónde estaría esta iglesia dedicada a Genesio. Es muy posible, como ya apuntó G. B. De Rossi en su día, que dicho edificio fuera en realidad un oratorio, situado sobre la presunta tumba de Genesio y aso-

³⁰⁷ CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 261-262; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 906-907; S. PRETE, «Genesio», cit., col. 124.

³⁰⁸ G. GATTI, «Di un frammento marmoreo col nome del martire Genesio», *BCAR*, 32, 1904, p. 325-330.

³⁰⁹ CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 262; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 907; S. PRETE, «Genesio», cit., col. 124.

³¹⁰ *Not. eccl. urb. Rom.*, 13, CCL, CLXXV, p. 306-307: *postea illam uiam demittis et peruenies ad sanctum Ypolitum martirem qui requiescit sub terra in cubiculo, et Concordia mulier eius martir ante fores, altero cubiculo sancta Triphonia regina et martir et Cyrilla filia eius et martir, quas Messius Decius interfecit, uxorem et filiam, et sanctus Genesius martir; De loc. sanct. mart. quae sunt for. ciuit. Rom.*, 20, CCL, CLXXV, p. 319: *inde in boream sursum in monte basilica sancti Hyppoliti est ubi ipse cum familia sua tota XVIII martyres iacet; carcer ibi est in quo fuit Laurentius; ibi est Trifonia uxor Decii Caesaris et Cyrilla filia eius; utraque Concordia; et sanctus Genesius. Ver: G. B. DE ROSSI, La Roma sotterranea cristiana, I, Roma, 1864, p. 178; ID., «Una partì colarità dei sarcofagi di Arles assai importante per lo studio della cristiana iconografia», *BACr*, 2, 6, 1864, p. 46-48, p. 46; ID., «Il cimitero di S. Ippolito presso la via Tiburtina e la sua principule cripta storica ora dissepolta», *BACr*, ser. IV, 1, 1882, p. 9-84, p. 20-21; R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma, 1942, p. 67-71, 80, 101-105 y 115.*

³¹¹ *Lib. Pont.*, 92, 12, ed. Duchesne, I, p. 419: *item in ecclesia beati Genesii martyris tectum nouiter restaurauit; ubi et altare erexit in nomine Saluatoris domini Dei nostri, in quo conuulit patenam argenteam et calicem, seu coronam argenteam cum delfinis VI, necnon et coronulam auream cum cruce, pendentem super altare. Acerca del valor topográfico de esta obra, ver R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico...*, cit., p. 209-220.*

ciado a la basílica de San Hipólito –la cual se alzaba sobre la tumba del mártir–, tal vez anexa a este edificio o bien separada de él³¹². De esta manera, vemos que no existió ninguna tumba de Genesio en Roma, sino tan sólo un oratorio dedicado seguramente a Genesio de Arlés, en el cual, con el tiempo, se consideró que se guardaba la tumba del legendario mártir romano³¹³. Todo ello prueba de nuevo la realidad de un culto a Genesio en Roma, pero no de un Genesio romano.

Finalmente, contamos también con una noticia del *Kalendarium Carthaginiensis* (primera mitad del siglo VI), donde leemos lo siguiente: [VIII] *K. Sept. s. Genesi mimi*³¹⁴. Para P. Allard, ésta era una prueba incontestable de la historicidad del mártir romano, puesto que incluso se nombraba su profesión de mimo³¹⁵. Sin embargo, esta fuente sólo testimonia que a inicios del siglo VI la leyenda de Genesio ya existía en Roma y que poseía la suficiente importancia como para ser exportada a Cartago³¹⁶.

2.2.3. *Glauco*

La popularidad de estas conversiones milagrosas alcanzó un grado tal que incluso se llegó a escribir, paradójicamente, una obra de teatro sobre este tema. Se trata de un ejemplo muy antiguo de teatro cristiano³¹⁷, lo que

³¹² G. B. DE ROSSI, «Il cimitero...», cit., p. 23-24 y 53.

³¹³ CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 260-261; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 905-906; S. PRETE, «Genesio», cit., col. 124.

³¹⁴ *Kalend. Carthag.*, [VIII] *Kal. Sept.*, AASS, *Nou.*, II, 1, p. LXXI.

³¹⁵ P. ALLARD, *Histoire des persécutions...*, cit., p. 8.

³¹⁶ CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite...», cit., p. 263; H. LECLERCQ, «Genès», cit., col. 907.

³¹⁷ Extrañamente, pese al gran interés que presenta, esta fuente ha sido muy poco estudiada. El texto ha sido publicado por J. LINK, *Die Geschichte der Schauspieler, nach einem syrischen Manuscript der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1904, p. 33-44, con traducción alemana en p. 10-30. A. Vogt tiene el mérito de haber sido el primero en llamar la atención sobre esta obra teatral, ignorada por una gran parte de los bizantinistas y de los orientistas (A. VOGT, «Études sur le théâtre byzantin II», *Byzantion*, 6, 1931, p. 623-640); ver también: S. LONGOSZ, «L'antico mimo...», cit., p. 166-167; L. LUGARESI, «Tra evento...», cit., p. 461, n. 66; V. MALINEAU, «Les éléments...», cit., p. 167. Por su parte, W. PUCHNER, «Acting in the Byzantine theatre...», cit., p. 313, califica esta pieza de «Byzantine mime»: «nothing has survived of the Byzantine mime (...). The only fragment that survives from the Byzantine period was found in Syria and should be dated to the fifth or sixth century AD». Se trata sin duda de una afirmación sorprendente, sobre todo cuando esta obra dramática estaba destinada a criticar el mimo, el género teatral que en ocasiones convertía al cristianismo en motivo de mofa sobre los escenarios.

hoy podríamos calificar de «misterio», destinado a instruir a los cristianos y a criticar al mismo tiempo ciertos aspectos de la sociedad pagana, en este caso, los *ludi scaenici*. La pieza fue compuesta en un principio en griego y su análisis revela un origen antioqueno, entre finales del siglo V y el siglo VI. Como hemos visto, Siria fue en otras ocasiones el escenario de estas conversiones milagrosas. Más tarde, la obra griega fue traducida al siríaco por el diácono Iša de Alkoš³¹⁸. En su forma actual, la pieza se compone de dos partes. En la primera asistimos a la parodia de los ritos cristianos efectuada por los actores. La segunda refiere su conversión y su posterior martirio. Es muy probable, como ha señalado A. Vogt, que el autor de la primera parte tomara como modelo para su redacción el texto de un mimo pagano en el que se hiciera burla de los ritos cristianos³¹⁹. Toda la acción es imaginaria y los nombres que aparecen –el rey goda Igor, la ciudad de Oxirinto o el obispo Artemón– son ficticios. A pesar de todo, el esquema de esta obra de teatro se ajusta a las *passiones* de los actores que hemos visto hasta ahora.

El argumento, en resumen, es el siguiente. El rey goda Igor ofrece espectáculos a su pueblo en la ciudad de Oxirinto. Un grupo de actores decide realizar una parodia de los ritos cristianos. Para esto, recrean una iglesia en el escenario, mientras que ellos se reparten los papeles del obispo, de otras funciones eclesiásticas y de individuos del pueblo. La acción comienza, así, con una representación de teatro dentro del teatro. Aquellos que interpretan al pueblo piden al obispo que los instruya en la fe. Sin embargo, lo que sigue a continuación nada tiene de cómico, pues todo se desarrolla según la ortodoxia más seria –es posible que lo burlesco estuviera en los gestos–. Glauco, el arquimimo que desempeña el papel de obispo, pronuncia un sermón y los actores «del pueblo» piden ser bautizados. La farsa prosigue con la instalación de una cuba bautismal en el escenario, en la que son bautizados seis actores. Nuevamente a propuesta de los cómicos, se realiza una parodia del martirio, para lo cual se monta un tribunal en plena escena. La primera parte se interrumpe de forma brusca en este punto.

En la segunda parte, vemos que los actores que interpretan el papel de eclesiásticos –y que, en consecuencia, no han sido bautizados en el escenario– no han sufrido la conversión milagrosa, algo que sí que les ha sucedido a los seis bautizados, los cuales no cesan de orar y de besar la cruz. Los

³¹⁸ A. VOGT, «Études sur le théâtre...», cit., p. 624 y 633-635.

³¹⁹ ID., «Études sur le théâtre...», cit., p. 636.

«eclesiásticos» les reprochan esa actitud y los segundos responden confesando su conversión. Entonces, comienza una discusión, unos a favor de la fe y los otros en contra. En plena disputa, se produce otro milagro: la cruz de Glauco comienza a irradiar luz, lo que lleva a Glauco y a otros a unirse a los cristianos. Aquellos que todavía no han sido convertidos corren a contar al rey lo que acaba de suceder. Igor llama a los actores cristianos y, entre promesas y amenazas, los invita a regresar a su anterior modo de vida. Glauco toma la palabra para defender a sus camaradas y realizar una profesión de su nueva fe. El rey, que piensa que la conversión ha sido provocada por la magia, intenta una nueva tentativa de soborno, pero, tras haber fracasado, ordena que sean encerrados sin alimento ni bebida hasta que los llame de nuevo. Ya en su prisión, los actores comienzan a orar y un ángel aparece para reconfortarlos. Por otro lado, el obispo Artemón, que había recibido la orden en sueños, acude a la prisión, soborna al guardián y bautiza a todos los actores convertidos que todavía no habían sido bautizados. El mismo guardián, que contemplaba la escena, se convierte a su vez y también es bautizado. Posteriormente, el guardián se presenta ante el rey, cuando éste se dirigía al templo para sacrificar a los ídolos, le reprocha en público su impiedad y es torturado por esta causa. El rey ordena traer de nuevo a los actores. En el camino, Glauco convierte a un sinnúmero de personas gracias a los milagros que realiza. Cuando los comediantes se hallan ante el rey, la escena de las promesas y de las amenazas vuelve a comenzar. Ante su rechazo de regresar al teatro, Igor los pone de nuevo en prisión y les da tres días para reflexionar. Además, los encierra con las cortesanas más bellas de la ciudad. Glauco continúa haciendo milagros, resucitando y curando a las personas que se acercan a la cárcel. Entonces, las cortesanas se convierten también. Cuando el rey lo sabe, envía cuarenta hombres para violar a las cortesanas, pero acontece otro milagro: los hombres son cegados por un ángel y no recuperan la vista hasta que ellos mismos se convierten a su vez. Entonces, el rey decide tomar medidas drásticas: hace decapitar a los cuarenta hombres, luego a diversos funcionarios y senadores convertidos, a continuación a las cortesanas y, finalmente, a los actores. Unos ángeles se llevan sus cuerpos a un lugar ignoto³²⁰.

³²⁰ *Die Gesch. der Schausp., passim*, ed. Link, p. 33-44. Ver A. VOGT, «Études sur le théâtre...», cit., p. 625-633.

2.3. Un músico: Filemón

Finalizaremos este elenco con el estudio del martirio de Filemón. Este individuo no encaja en las anteriores categorías que hemos establecido, dado que no se trata de un actor, sino de un músico –flautista o guitarrista, según las versiones, pese a que, en un pasaje de la *passio*, el protagonista confiesa que había sido mimo antes de ejercer como músico—. Además, no se convierte en un asceta –como Pelagia o Babilas–, ni sufre una conversión milagrosa en el escenario –como Genesio o Gelasio—. En sí, las circunstancias de su conversión también varían sustancialmente según las versiones³²¹.

El primer relato relativo al martirio de Filemón se halla recogido en la *Historia monachorum* atribuida a Rufino de Aquileya³²². En ella conocemos al monje Apolonio, de la Tebaida (Egipto), quien en época de las persecuciones acostumbraba a llevar consuelo a los cristianos que estaban a punto de sufrir el martirio. Evidentemente, al final él mismo fue arrestado. Ya en prisión, tenía que soportar las burlas de los paganos que se acercaban a él para humillarle. Entre éstos se hallaba Filemón, un flautista (*choraula*) célebre. Con todo, a los insultos de Filemón, Apolonio sólo respondió palabras llenas de bondad, que hicieron conmoverse el corazón del músico y que éste acudiera al juez para reprocharle que encarcelara a hombres de Dios y, de paso, declararse él mismo cristiano. Como vemos, este género de conversión nada tiene de milagroso. El juez pensó al principio que Filemón estaba realizando una especie de broma o parodia, dado que era lo que se esperaba de alguien que trabajaba en los escenarios, aunque fuera como flautista. Sin embargo, tras haberse percatado de la seriedad de sus palabras, ordenó que Filemón y Apolonio fueran torturados y arrojados a las llamas. Entonces se produce el primer elemento milagroso de la narración: ante una plegaria de Apolonio se forma una nube cuya lluvia apaga el fuego. Esto produce la admiración del pueblo y del mismo juez, quien también se convierte. La noticia llega a oídos del prefecto de Egipto, quien ordena que sean llevados a su presencia Apolonio, Filemón y el juez. Durante el camino, el monje

³²¹ G. LUCCHESI, «Filemone, Apollonio, Arriano, Teotico», *BSS*, V, Roma, 1964, col. 697-700.

³²² La atribución de la *Historia monachorum* a Rufino de Aquileya es un tema de controversia todavía hoy. La polémica, surgida ya en la Antigüedad, ha dividido a los investigadores entre aquellos que aceptan la autoría de Rufino, aquellos que se inclinan por una obra conjunta de Rufino y de Petronio –obispo de Bolonia–, y aquellos que ven a Rufino como un mero traductor de un original redactado en griego. Al respecto, ver G. TRETTEL, *Rufino di Concordia. Storia di monaci*, Roma, 1991, p. 19-25 (donde este investigador se posiciona por la autoría de Rufino) y 29-34 (donde ofrece un elenco de los autores que se han interesado por el tema junto con la opinión de cada uno).

logra convertir a todos los soldados que le escoltan, de modo que, a la llegada a Alejandría, la comitiva al completo se presenta ante el prefecto para confesar su cristianismo. El prefecto ordena entonces que sean arrojados al mar, baño que, según el narrador, tiene en esa ocasión el mismo efecto de un bautismo. Más tarde, los cuerpos son devueltos de forma milagrosa a tierra, donde son recuperados por algunos cristianos, quienes los entierran todos juntos en un sepulcro que rápidamente se convierte en un centro de peregrinación y en el que se producen abundantes milagros³²³.

Además del relato de Rufino, contamos con una *passio* conservada en diferentes versiones: griega³²⁴, copta y siríaca³²⁵ y latina³²⁶. En esta ocasión, Filemón se convierte en el protagonista casi absoluto del relato. Apolonio, reducido a un papel secundario, se caracteriza por rasgos mucho menos edificantes que en la historia anterior. El juez es Arriano —quien es citado en un documento del 307 y además aparece en otros relatos hagiográficos como prefecto de Egipto bajo Diocleciano³²⁷—, y este emperador es quien formula la sentencia final. Según esta versión, Arriano, siguiendo las órdenes de Diocleciano, había ordenado detener a todos los cristianos, quienes se dieron a la fuga. En Antioe, tan sólo los clérigos decidieron permanecer en su lugar y morir por Cristo. Fueron arrestados treinta y siete de éstos, entre los cuales se hallaba el diácono Apolonio. Éste, cuando vio los géneros de tormentos a los que estaban siendo sometidos sus correligionarios, desfalleció. Casualmente, se hallaba en el tribunal Filemón, flautista célebre³²⁸. Apolonio le llamó y le ofreció cuatro sólidos de oro si sacrificaba en su lugar. El músico aceptó y le pidió su capa para ocultar su identidad y hacerse pasar por él. De este modo, con el rostro cubierto, se presentó ante Arriano. Éste, cuando le vio vestido como un cristiano, le pidió que sacrificase. Aquí, nuevamente, la versión de la *passio* difiere de la de Rufino: Filemón se convierte milagrosamente, se confiesa cristiano y se niega a sacrificar. El gobernador le amenaza y el músi-

³²³ RVFINVS, *Hist. mon.*, 19, ed. Schulz-Flügel, p. 351-353 (= *BHL*, II, p. 989, n° 6804). La versión griega ofrece la misma historia con muy pocas variaciones: *Hist. mon. in Aegypt.*, 19, ed. Festugière, p. 115-118 (*BHG*, II, p. 201, n° 1513y).

³²⁴ SYMEON METAPHR., *Martyr. sanct. martyr. Thyrs., Luc., Call., Philem., Apoll. et reliquor.*, 27-46, *PG*, CXVI, col. 537-560. Ver *BHG*, II, p. 201, n° 1514; p. 304, n° 1846.

³²⁵ *BHO*, p. 20, n° 80; p. 27, n° 110; p. 213, n° 973.

³²⁶ *AASS, Mart.*, I, p. 752-756 (= *BHL*, II, p. 989, n° 6803).

³²⁷ H. DELEHAYE, «Les martyrs d'Égypte», *AB*, 40, 1922, p. 5-154 y 299-364, p. 27-28; G. ELDAROV, «Arriano», *BSS*, II, Roma, 1962, col. 469-471.

³²⁸ En el *Menol. Basil.*, II, 29, *PG*, CXVII, col. 205, y en el *Synax. Eccl. Const.*, 14 dic., 2, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 307-308, Filemón es nombrado como citarista.

co persiste en su actitud. Entonces, Arriano —quien no ha reconocido al flautista— pide que le traigan a Filemón con la esperanza de que su música mueva al cristiano desconocido a sacrificar. No le encuentran, por lo que preguntan a su hermano, quien afirma que Filemón es el individuo que está allí presente. Así pues, le descubren el rostro y Arriano ríe, pensando que se trata de una broma del músico —al igual que en la versión de Rufino—, pero Filemón insiste en que es cristiano. Se producen nuevas amenazas y el pueblo ruega al gobernador que no les prive de sus delicias. Arriano pide a Filemón que sacrifique y que devuelva la alegría a sus conciudadanos en la festividad que está próxima a celebrarse en su ciudad, pero el músico no cede.

Filemón es golpeado y posteriormente torturado junto con Apolonio: u ambos se les perforan los tobillos, por donde pasan unas cuerdas, y de este modo son arrastrados por las calles de Antioe. Llevado de nuevo a la presencia de Arriano, Filemón persiste en su actitud y realiza un milagro para demostrar el poder de Cristo. Enfurecido, el gobernador ordena que lo cuelguen y lo asaeten. Sin embargo, se produce un nuevo milagro: las flechas no llegan a tocarlo y quedan suspendidas en el aire. Cuando Arriano se acerca para contemplar el prodigio, una de ellas cede y le hiere en un ojo. Entonces, Arriano pide a Filemón que le cure. Éste le responde que, cuando él haya muerto, Arriano deberá dirigirse a su sepulcro, tomar un poco de tierra, mezclarla con agua y aplicarla en su ojo; sólo así sanará. El martirio es inevitable, por lo que Arriano ordena que Apolonio y Filemón sean decapitados y enterrados en una misma tumba. Al día siguiente, Arriano realiza todo lo que el músico le había dicho y recupera la vista, por lo que, impresionado, se convierte al cristianismo. Tal conversión llega a oídos de Diocleciano, quien envía a cuatro soldados para que lo conduzcan a su presencia. La *passio* termina con el martirio de Arriano y de los cuatro soldados —que también se convierten, maravillados ante un milagro obrado por el gobernador—; los cinco son arrojados al mar encerrados en sacos, los cuales son devueltos posteriormente a tierra por unos delfines. Los servidores de Arriano recuperan los cuerpos y los entierran junto a Apolonio y Filemón³²⁹.

La fecha de la celebración del martirio varía según las fuentes. En la *passio* y en los martirologios latinos aparece en el 8 de marzo³³⁰, mientras

³²⁹ H. DELEHAYE, «Les martyrs...», cit., p. 101-102 y 115-116; *Id.*, *Les origines...*, cit., p. 210-219 y 232 (representación de Filemón en un mosaico de la iglesia de San Jorge en Tesalónica).

³³⁰ ADO, *Martyr.*, VIII Id. Mart. (8 de marzo), ed. Dubois - Renaud, p. 99; VSVARDIVS, *Martyr.*, VIII Id. Mart. (8 de marzo), ed. Dubois, p. 191. Ninguno de estos dos autores menciona que Filemón fuera músico. Una posible alusión a Filemón en el *Martyrologium Hieronymianum* no halla recogida en el *Breuiarium Remense* de este martirologio (cod. Paris. latin. 17189), donde, en el 8

que en los menologios y sinaxarios griegos es recogido en el 14 de diciembre³³¹.

3. RELATOS MORALIZANTES

Historias verídicas –como las de Tuto, Cardamato o Masculas– o legendarias –como las que acabamos de ver–, lo cierto es que la celebridad que rodeaba a ciertos actores era lo suficientemente sólida como para transformar una conversión cualquiera –independientemente de que se hubiera producido sobre el escenario– en un acontecimiento muy comentado. Así se explica el interés del monarca vándalo Geiserico, de confesión arriana, en la conversión de Masculas, arquimimo y católico al mismo tiempo. Masculas rechazó la petición del rey, pero su misma popularidad le salvó la vida. En efecto, Geiserico no deseaba crear un mártir de la notoriedad de Masculas. En las historias legendarias, la intención del relato era la misma: instruir al creyente. El actor era un paradigma de la vida degenerada, de tal manera que su conversión revestía el más alto valor simbólico. Si esta conversión era milagrosa –el elemento maravilloso de la narración–, el poder de Dios se manifestaba todavía más; y si además el actor era martirizado al final –porque había rechazado algo considerado tan inmoral por el cristianismo como el teatro– el valor educativo y moralista del relato alcanza toda su dimensión³³². Al mismo tiempo, es preciso subrayar un hecho fundamental: el actor es martirizado a causa de su rechazo a actuar en los *ludi scaenici*, un espectáculo no solamente idolátrico y amoral para los cristianos, sino también claramente blasfemo, pues en él se hacía befa de los ritos de esta religión, razón por la cual el teatro debía ser rechazado por los creyentes. Glorificación, pues, del mártir, y condena de los espectáculos paganos.

de marzo, leemos lo siguiente: *Antinum ciuit. passio sanctorum Pitimons* (AASS, Nou., II, 1, p. 30). Ver G. LUCCHESI, «Filemone...», cit., col. 697.

³³¹ *Menol. Basil.*, II, 29, PG, CXVII, col. 205; *Synax. Eccl. Const.*, 14 dic., 2, *Propyl. ad AASS Nou.*, col. 307-308; *Synax. sel.*, 14 dic., *ibid.* col. 305-308.

³³² Según D. R. FRENCH, *Christian emperors...*, cit., p. 207, el fin de estas historias de conversiones milagrosas era mostrar la fuerza del sacramento del bautismo, lo suficientemente poderoso como para convertir incluso cuando era realizado de forma paródica.

CAPÍTULO 6

LOS PROFESIONALES DEL ANFITEATRO Y DEL ESTADIO

Los profesionales del anfiteatro y del estadio convertidos al cristianismo constituyen un grupo problemático, debido a la total ausencia de ejemplos concretos relativos a estos individuos. Sabemos que tenían la posibilidad de bautizarse, porque esto mismo se observa en la *Traditio apostolica* y en todos los textos derivados de ella³³³. Agustín también nos confirma que los gladiadores podían convertirse si renunciaban a su oficio³³⁴.

La ausencia de testimonios precisos acerca de tales conversiones no significa que éstas no existieran. En efecto, sabemos que en época de Agustín, el número de *uenatores* que habían abandonado su oficio para abrazar el cristianismo era considerable, circunstancia que provocaba el regocijo del obispo de Hipona³³⁵.

³³³ *Trad. apost.*, 16, ed. Botte, p. 36; *Can. Hipp.*, 12, PO, XXXI, 2, p. 364; *CXXXVII can. apost.*, I, 27, PO, VIII, 4, p. 597; *Epit. libr. VIII Const. apost.*, 3, 22, 9, ed. Funk, p. 86; *Const. apost.*, VIII, 32, 9, SC, CCCXXXVI, p. 236-238; *Test. Dom. Nostr. Ies. Christ.*, II, 2, ed. Rahmani, p. 112.

³³⁴ AVGVSTINVS, *De fide et oper.*, 18, 33, CSEL, XLI, p. 79.

³³⁵ *Id.*, *Serm.*, 51, 2, PL, XXXVIII, col. 333: *quid autem potuit admirabilius nobis concedere Dominus Iesus Christus Filius Dei, qui est et filius hominis, quia et hoc esse dignatus est: quid potuit magnificentius, quam ut non solum spectatores nugacium munerum aggregaret oculi suo, sed etiam nonnullos qui illic spectari solent? Non enim tantum amatores uenatorum, sed etiam ipsos uenatores uentatus est ad salutem: quia et ipse spectatus est.*

A pesar de todo, no contamos ni con un solo ejemplo de gladiador al que podamos relacionar en algún modo con el cristianismo³³⁶. Esto puede deberse a que un gladiador jamás se acercaba al cristianismo por motivos supersticiosos –como tal vez podía hacerlo un auriga–, pues premisas tales como «no matarás» o «amarás a tu prójimo» eran incompatibles con su oficio. A este respecto, podemos recordar el siguiente testimonio de Lactancio: «allí [a la religión pagana] van sin distinción adúlteras impúdicas, proxenetas procaeces, meretrices obscenas, van gladiadores, ladrones, bandidos, envenenadores y no piden otra cosa que cometer sus crímenes impunemente. En efecto, ¿qué pide el ladrón o el gladiador que sacrifica sino matar?»³³⁷. Los combatientes del anfiteatro preferían rendir culto a divinidades como Némesis, diosa de la venganza, la cual estaba mucho más acorde con las actividades que desarrollaban en los espectáculos³³⁸.

³³⁶ Un caso controvertido es el de Félix –enterrado en el cementerio de Ciriaco–, el cual ha sido interpretado como entrenador (*doctor*) de gladiadores por algunos investigadores; *CIL*, VI, 2, 10199 (ver también *ILCV*, I, 573): *Felix doctor in p(ace)*. Ver: AA.VV., *Les catacombes...*, cit., p. 163: «Felix, qui fut enterré à Cyriaque, exerçait probablement le métier d'entraîneur (*doctor*) de gladiateurs»; R. TEJA, ««Exerae...», cit., p. 216. Sin embargo, no es en absoluto seguro que la palabra *doctor* tenga aquí el significado de «entrenador de gladiadores». En sentido general, este término aludía a todos los que aleccionaban o transmitían un conocimiento, lo cual puede señalar, incluso, al sacerdote que enseñaba la religión. Ver A. BLAISE, «Doctor», *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, p. 289.

³³⁷ LACTANTIUS, *Div. inst.*, V, 19, 30-31, *CSEL*, XIX, 1, p. 467: *illuc ueniunt sine delectu adulterae impudicae, lenae procaces, obscenae meretrices, ueniunt gladiatores latrones fures uenefici et precantur nihil aliud quam ut scelera impune committant. Quid enim latro sacrificans aut gladiator roget nisi ut occidant?*

³³⁸ Respecto a la presencia de altares de Némesis (*Nemeseion*) en los anfiteatros, ver: A. GARCÍA Y BELLIDO, «Némesis y su culto en España», *BRAH*, 147, 1960, p. 119-147, p. 124-127; *Id.*, «Némesis en una pintura mural del anfiteatro de Tarragona», *AEA*, 36, 1963, p. 177-181; L. FOUCHER, «Nemesis, le griffon et les jeux d'amphithéâtre», *Mélanges d'Histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, p. 187-195. Esto no significa que los *munera* fueran un espectáculo consagrado a los dioses, pues desde sus mismos inicios habían sido un fenómeno laico. Sin embargo, en época tardía nació una corriente de pensamiento que tendió a considerarlos como una manifestación sacra. Entre los principales testimonios paganos, podemos recordar: PORPHYRIUS, *De abst.*, II, 56, 9, ed. Bouffartigue – Patillon, p. 119 (*munera* dedicados a Júpiter Laciari); IVLIANVS, *Or.*, 11, 156 c, ed. Lacombrade, p. 136 (a Saturno); *HA, Max. et Balb.*, 8, 6, ed. Hohl, p. 63 (dedicados a Némesis); AVSONIVS, *De fer. Rom.*, 33-36, *MGH aa*, V, 2, p. 16 (igualmente a Saturno). Respecto a los cristianos, citaremos a los siguientes autores, que relacionan los *munera* con el culto de Júpiter Laciari: TERTULLIANVS, *Apol.*, 9, 5, *CCL*, I, p. 102; MINUCIUS FEL., *Oct.*, 30, 4, ed. Kytzler, p. 30; LACTANTIUS, *Div. inst.*, I, 21, 3, *CSEL*, XIX, 1, p. 79; PRUDENTIUS, *Contr. Symm.*, I, 379-398, *CCL*, CXXVI, p. 199-200. Algunos autores actuales, como E. BOULEY, «Le culte de Nemesis et les jeux de l'amphithéâtre dans les provinces balkaniques et danubiennes», *Spectacula I. Gladiateurs*

En consecuencia, y lamentablemente, no disponemos de noticias de gladiadores que hubieran abandonado su oficio para abrazar el cristianismo, lo cual no significa que estas conversiones no hubieran existido –aunque desconocemos la razón de la ausencia de testimonios–. Lo mismo cabría decir de los atletas.

et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987, Lat-tes, 1990, p. 241-252, y M. LE GLAY, «Les amphithéâtres: Loci religiosi?», *Spectacula I...*, cit., p. 217-230, han confundido la devoción que los arenarios sentían por determinadas divinidades y han sugerido que los espectáculos del anfiteatro sirvieron realmente para rendir culto a algunas divinidades como Némesis o Diana. En contra, G. VILLE, «Les jeux...», cit., p. 276-299, quien, tras una brillante argumentación, concluye (p. 290): «objectivement, le munus dans son déroulement reste laïque et il n'y a pas de raison de croire que tout le public aille à l'amphithéâtre avec la conviction de d'aller à autre chose qu'à un spectacle; subjectivement, une partie du public a la conviction, malgré les apparences, que les combats de gladiateurs sont un rituel sacré qui intéresse tel ou tel dieu».

CONCLUSIÓN

Los eclesiásticos criticaron desde un principio los espectáculos romanos, a causa de su carga idolátrica y de los pecados morales que comportaban –locura en el circo, lujuria en el teatro y crueldad en el anfiteatro-. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo III descubrieron que algunos de los profesionales de los juegos deseaban acercarse al cristianismo. Aunque no existía ninguna legislación eclesiástica al respecto, la solución no podía ser otra que exigir la renuncia de la profesión antes del acceso al catecumenado y prohibir el regreso al antiguo oficio, o incluso su magisterio, después del bautismo. En este punto, y a falta de una legislación establecida al respecto, la opinión de algunos obispos de relevancia –como es el caso de Cipriano, a mediados del siglo III– gozó de una gran autoridad, y sirvió de precedente –como una especie de «jurisprudencia»– para los primeros cánones conciliares que regularon este tema y que datan de inicios del siglo IV. Otro precedente lo sentó la *Traditio apostolica*, texto de inicios del siglo III, según B. Botte, algo más tardío según otros autores. Aunque no se trata de un *corpus* de derecho de la Iglesia, tal y como lo entenderíamos hoy, nos presenta el modo en que se vivía la liturgia en Roma en el momento de ser redactado, por lo que nos permite saber que tal vez desde inicios del siglo III ya se exigía la renuncia de los profesionales lúdicos antes del acceso al catecumenado. Dicha medida fue retomada posteriormente en varios escritos que dependían directamente de la *Traditio*, como por ejemplo los *Canones Hippolyti* o el libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*.

Dicha legislación canónica relativa a los profesionales de los espectáculos, que fue formándose gracias a los concilios eclesiásticos celebrados a lo

largo de los siglos IV y V, tropezó con la obligatoriedad y heredabilidad de los oficios que el poder imperial impuso a determinadas categorías laborales. Los aurigas, actores y arenarios, piezas claves en la política de distracción de masas y de propaganda imperial, no podían escapar a dicho deber. Eso impedía que pudieran abrazar el cristianismo, puesto que los eclesiásticos les exigían la renuncia de su oficio antes del acceso al catecumenado, renuncia que ellos no podían llevar a cabo dado que las leyes civiles les obligaban a ejercerlo. Ahora bien, el emperador había adoptado el cristianismo como religión personal y tenía a la Iglesia como aliada, por lo que se vio forzado a realizar determinadas concesiones a fin de contentar a esta institución. Así, durante el gobierno de los Valentinianos, se documentan las primeras medidas destinadas a permitir la liberación de su oficio a todas las actrices que desearan abrazar el cristianismo. Puesto que éste era un problema que afectaba a todos los profesionales lúdicos por igual, lo más probable es que se hubieran dictado medidas semejantes dedicadas a los aurigas, actores varones y arenarios, aunque los compiladores del *Codex Theodosianus* tan sólo escogieron para incluirlas en el código las leyes relativas a las actrices, tal vez por la mayor importancia de estas profesionales en la política lúdica del emperador. Con todo, es muy probable que cuando se publicó el Código de Teodosio, en el 438, tales medidas ya no estuvieran en vigor, en virtud de una ley de Honorio, del año 414, mediante la cual este emperador obligaba a todas las actrices liberadas a regresar a la escena. No sabemos si se dictaron otras disposiciones semejantes relativas al resto de profesionales lúdicos o si esta ley de Honorio sirvió también para aurigas y arenarios. En todo caso, dicha medida, que simboliza a la perfección la política de Honorio en materia lúdica, nos permite explicar la presencia de determinados individuos que continuaron con su oficio tras su conversión, como por ejemplo el arquímimo Masculas, o bien el pantomimo y los aurigas cristianos que documentamos en la epigrafía. De todas maneras, tampoco podemos saber cuánto tiempo estuvo en vigor la mencionada ley de Honorio, pues la legislación posterior nos da a entender que las actrices podían liberarse de la escena si lo deseaban.

Las motivaciones para convertirse que tuvieron aurigas, actores y arenarios fueron sin duda muy variadas. Para empezar, debemos tener en cuenta el deseo sincero de pertenecer a una religión que aseguraba la inmortalidad del alma y su salvación en una vida más allá de la muerte. Este elemento es muy importante, especialmente en una época como el siglo III, en la que la crisis política y económica desembocó en una crisis de valores ideológicos.

Por otro lado, debemos tener en cuenta factores más pragmáticos. En el siglo IV, la única posibilidad que un profesional de los espectáculos tenía de escapar a su oficio obligatorio y hereditario era abrazar la fe cristiana. Esto provocaría más de una conversión interesada, lo que a su vez conduciría a una mayor vigilancia por parte del gobierno imperial para asegurarse de que estas conversiones eran sinceras. Igualmente, debemos tener presentes a aquellos individuos con profesiones de riesgo –como los aurigas– que se acercaban al cristianismo en busca de una religión que les asegurara la salvación del cuerpo y también la de alma, en caso de sufrir un accidente fatal. Evidentemente, no estaríamos aquí frente a cristianos «oficiales», reconocidos como tales por la Iglesia, puesto que no habrían abandonado su oficio a la hora de realizar su aproximación al cristianismo. Al contrario, habrían llevado a cabo tal aproximación a fin de poder continuar ejerciendo su oficio con mayor seguridad. Y es que la superstición que caracterizaba a estos personajes y el sincretismo religioso que se vivía en esa época provocaban que muchos se acercaran indistintamente a una u otra doctrina religiosa, especialmente las místicas venidas de Oriente, y que utilizaran sus símbolos sagrados a modo de amuletos. Esto puede explicar que la figura de un auriga llamado Líber apareciera en el fondo de un vaso dorado con una cruz colocada en su casco.

Los ejemplos que conocemos de aurigas, actores y arenarios que abrazaron el cristianismo son muy escasos, dado que sólo sabemos de aquellos que continuaron con su oficio tras su conversión –situación que quedó reflejada mayormente en las inscripciones gracias a las cuales han pasado a la posteridad–, o bien aquellos casos excepcionales que, como tales, merecieron ser registrados y que en muchas ocasiones no son otra cosa que relatos totalmente legendarios con una finalidad edificante.

Por lo que respecta a los aurigas, todos los ejemplos de los que disponemos –salvo el de Líber, cuya imagen se conservaba en el fondo de un vaso– provienen de inscripciones y corresponden a individuos que continuaron ejerciendo su oficio tras su conversión. Esto nos permitiría situar a estos sujetos en un momento posterior al 414, cuando –debido a la ley promulgada por Honorio– aquellos que habían obtenido la liberación de sus deberes «lúdicos» debieron volver a ejercer su antiguo oficio. Aunque la ley mencionada tan sólo hace referencia a las actrices, es muy probable, como ya hemos dicho, que también afectara a los aurigas.

El mayor número de ejemplos se halla entre los actores: personajes que abandonaron su oficio tras su conversión y que incluso llegaron a hacer

carrera dentro de la Iglesia –como Cardamato, correo de Paulino de Nola y exorcista– o que continuaron con su profesión tras abrazar el cristianismo –como Masculas, arquimimo y «campeón» de la fe–; individuos legendarios, que abrazaron una vida ascética tras renunciar a los escenarios –como la celeberrima Pelagia– o que sufrieron el martirio a causa de una conversión súbita y milagrosa en el escenario en plena época de persecuciones –como el no menos popular Genesio–.

El único vacío lo encontramos entre los arenarios y los atletas. Sabemos que tenían la oportunidad de convertirse –pues nos lo confirma, entre otras fuentes, la *Traditio apostolica*– y que, de hecho, muchos *uenatores* abandonaron el mundo del anfiteatro para abrazar el cristianismo –como afirma Agustín de Hipona–. Sin embargo, y por desgracia, ni un solo nombre de tales conversos ha llegado hasta nosotros, al menos que podamos identificar como tal, dado que es imposible saber si un cristiano –cuyo nombre aparece en un epitafio– había ejercido como gladiador o cazador antes de recibir el bautismo.

ÍNDICES

ÍNDICE DE FUENTES

Fuentes epigráficas

AnnEpigr

- 1888, 104: 69 n. 139
 1893, 27: 69 n. 139
 1902, 54-55: 69 n. 139, 71
 1902, 149: 69 n. 139
 1903, 134-137: 69 n. 139
 1905, 170-171: 69 n. 139
 1907, 68-69: 69 n. 139
 1982, 384: 82 n. 171

CIL

- I², 1: 54 n. 95, 119 n. 274
 VI, 2, 10048: 11 n. 1
 10049 b: 69 n. 138
 10050: 69 n. 138
 10058: 90 n. 196 y 198
 10066: 81 n. 166
 10070: 90 n. 196
 10116: 101 n. 218
 10199: 136 n. 336
 VI, 4, 2, 33941: 90 n. 198
 33950: 69 n. 138
 XIII, 1, 1, 128: 35 n. 58

A. FERRUA, «Liber...», cit.
 p. 438: 90 n. 198

ICVR

- I, 703: 81 n. 166
 I, 1205: 101 n. 218
 II, 1, p. 94, nº 67: 102 n. 220

ICVR ns

- IV, 10549: 80 n. 162
 V, 13655: 102 n. 219

ILCV

- I, 570: 81 n. 166
 I, 573: 136 n. 336
 I, 578: 101 n. 218
 I, 886: 102 n. 219
 II, p. 510 (*addenda*): 102 n. 219
 II, 4445 A b: 83 n. 176

ILS

- II, 1, 5291 a: 90 n. 198
 II, 1, 5303: 81 n. 166

- J. L. RAMÍREZ – P. MATEOS, *Catálogo...*, cit.
p. 98, nº 51: 84 n. 178
- Fuentes de tradición manuscrita**
- Acta S. Porphyrii*,
passim: 120, n. 280
- ADO, *Martyr(ologium)*
VIII Id. Mart. (8 de marzo): 133 n. 330
IV Kal. Apr. (29 de marzo): 101 n. 216
VIII Kal. Sept. (25 de agosto): 123 n. 293, 125 n. 300
VIII Id. Oct. (8 de octubre): 105 n. 236
- AMMIANVS MARC(ELLINVS), *Res gest(ae) libr(i) XXXI*
XXVI, 3, 3: 44 n. 74
XXIX, 3, 5: 44 n. 74
- Ps-Anton(ini) Placent(ini) Itin(erationum)*
16: 105 n. 234
- ANTONIVS, *Vit(a) Sant(i) Sym(eonis) styl(itae)*
1: 105 n. 235
- ARNOBIVS, *Adu(ersus) nat(iones)*
I, 43, 5: 69 n. 139
- AVGVSTINVS, *Conf(essiones)*
IV, 14, 22: 74 n. 153
- Id., *De bapt(ismo) contr(a) Donat(istas)*
VII, 53, 101: 117 n. 269
- Id., *De ciu(itate) Dei*
II, 13-14: 72 n. 143
- Id., *De fid(e) et op(eribus)*
18, 33: 36 n. 61, 135 n. 334
- Id., *De op(ere) mon(achorum)*
13, 14: 74 n. 154
- Id., *En(arrationes) in psalm(os)*
147, 7: 16 n. 4, 75 n. 155
- Id., *Serm(ones)*
51, 1-2: 16 n. 4, 75 n. 155
51, 2: 77 n. 158, 135 n. 335
88: 16 n. 4, 17 n. 155
88, 17: 75 n. 155
252, 4: 75 n. 155
301 A (= *Denis* 17): 16 n. 4
301 A (= *Denis* 17), 7: 74 n. 153
301 A (= *Denis* 17), 7-9: 75 n. 155
313 A (= *Denis* 14), 3: 72 n. 143, 74 n. 153
- AVSONIVS, *De fer(iis) Rom(anis) [Eglogarum liber, XVI]*
33-36: 136 n. 338
- Id., *Griph(us)*
36-37: 17 n. 5
- Breu(iarium) Hipp(onense)*
33: 32 n. 48
- CAESARIVS AREL(ATENSIS), *Serm(ones)*
61, 3: 35 n. 58
89, 5: 35 n. 58
134, 1: 35 n. 58
150, 3: 35 n. 58

- CASSIODORVS, *Var(iarum libri XII)*
III, 51, 2: 69 n. 139
IV, 51, 9: 46 n. 80
VII, 10: 55 n. 101
- CCXXVII can(ones) apost(olorum)*
I, 27: 30 n. 41, 135 n. 333
I, 62: 30 n. 42
- Can(ones) Hipp(olyti)*
12: 29 n. 39, 135 n. 333
29: 90 n. 197
- Chron(icon) Pasc(ale)*
a. 297: 119 n. 272
- C(odex) Iust(inianus)*
I, 4, 14: 57 n. 104
I, 4, 33: 65 n. 134
I, 4, 34: 76 n. 157
II, 11, 21: 41 n. 63
III, 12, 2: 75 n. 156
III, 12, 6: 76 n. 156
III, 12, 9: 76 n. 156
V, 4, 23: 62 n. 122-124, 63 n. 125-129, 64 n. 130, 65 n. 132
V, 4, 29: 65 n. 134
V, 5, 7: 60 n. 117, 64 n. 129
V, 27, 1: 59 n. 114, 64 n. 129
IX, 18, 9: 44 n. 74, 70 n. 139
XI, 41, 4: 74 n. 151
- C(odex) Th(eodosianus)*
I, 19: 55 n. 100
II, 8, 1: 75 n. 156
II, 8, 19: 75 n. 156
II, 8, 20: 76 n. 156
II, 8, 22: 53 n. 95
II, 8, 23: 76 n. 156
- II, 8, 24: 76 n. 156
II, 8, 25: 76 n. 156
IV, 6, 3: 59 n. 114
VII, 1, 10: 49 n. 85
IX, 16, 11: 44 n. 74, 70 n. 139
XIV, 3, 21: 45 n. 77
XV, 5, 2, 2: 76 n. 156
XV, 5, 5: 76 n. 156
XV, 7, 1: 49 n. 88, 57
XV, 7, 2: 43 n. 69, 57
XV, 7, 4: 44 n. 71, 50 n. 89, 57
XV, 7, 7: 44 n. 73
XV, 7, 8: 50 n. 90, 57
XV, 7, 9: 44 n. 71, 51 n. 91, 57
XV, 7, 12: 74 n. 151
XV, 7, 12, 1: 60 n. 116, 115 n. 260
XV, 7, 13: 54 n. 97 y 98
XVI, 1, 2: 52 n. 92
XVI, 10, 7: 52 n. 92
XVI, 10, 10: 52 n. 92
XVI, 10, 11: 52 n. 92
XVI, 10, 12: 52 n. 92
- Coll(atio) mos(aicarum) et Rom(anarum) legum*
XI, 7, 4: 45 n. 75
- Coll(ectio) Ans(elmo) ded(icata)*
VII, 107-109: 56 n. 103
- Coll(ectio) Arel(atensis)*
20: 35 n. 57
- Conc(ilium) Arel(atense)*
3: 25 n. 27
4: 25 n. 27
5: 25 n. 26

- Conc(ilium) Carth(aginense) III (28 augusti 397)*
35: 33 n. 50
- Conc(ilium) Carth(aginense) IV (uel potius Statuta Ecclesiae Antiqua)*
86: 76, n. 157
88: 76, n. 157
- Conc(ilium) Elib(erritanum)*
62: 27 n. 36
- Const(itutiones) apost(olorum)*
VIII, 32, 9: 31 n. 46, 135 n. 333
VIII, 32, 15: 76 n. 157
- CYPRIANVS, *Ep(istulae)*
2: 18 n. 8, 19 n. 10 y 11, 20 n. 14
- De loc(is) sanct(is) mart(yrum) quae sunt for(is) ciuit(at)is Rom(ae)*
20: 127 n. 310
- De Sanct(a) Pelag(ia)*
passim: 109 n. 242
- Didach(e)*
3, 4: 19 n. 13
- Dig(esta)*
III, 1, 1, 6: 73 n. 150
III, 2, 2, 5: 73 n. 146
III, 2, 2-3: 73 n. 147
III, 2, 4: 42 n. 66, 73 n. 149
XXIII, 2, 16: 59 n. 111
XXIII, 2, 42: 59 n. 111
XXIII, 2, 44: 58 n. 108 y 109
XXIII, 2, 44, 2: 59 n. 109
XXXVIII, 1, 25, 1: 61 n. 121
XXXVIII, 1, 27: 61 n. 121
- DIONYSIVS HAL(ICARNASSENSIS), *Ant(iquitates) Rom(anae)*
II, 31: 17 n. 5
- DONATVS, *Comm(entum) Ter(enti) Andria*
716: 46 n. 80
- Epit(ome) ex Conc(ilio) Elib(erritano)*
56: 27 n. 36
69: 76 n. 157
- Epit(ome) libri VIII Const(itutiones) apost(olorum)*
3, 22, 9: 31 n. 43, 135 n. 333
- EVSEBIVS, *De uit(a) Const(antini)*
II, 61, 5: 114 n. 225
- EVTROPIVS, *Breu(iarium) ab urb(e) cond(ita)*
I, 2, 2: 17 n. 5
- FERRANDVS, *Breu(iatio) can(onum)*
170: 36 n. 59
- FLORVS, *Martyr(ologium)*
II Non. Dec. (4 de diciembre): 100 n. 213
- Die Gesch(ichte) der Schausp(ieler)*
passim: 130 n. 320
- GREGORIVS NAZ(IANZENVVS), *Or(ationes)*
2, 84: 114 n. 256
- H(istoria) A(ugusta), Max(imus) et Balb(inus)*
8, 6: 136 n. 338

- HIERONYMVVS, *Ep(istulae)*
52, 13, 3: 86 n. 185
- Id., *Vit(a) Hil(arionis)*
16: 70 n. 140, 79 n. 160
20: 69 n. 139
- PS-IACOBVS, *Vit(a) et conu(ersatio) beat(ae) Pelag(iae) pecc(atricis) passim:* 105 n. 236
- IOHANNES CHRYS(OSTOMVS), *Cat(echeses) ad illum(inandos) (series tertia)*
6, 1: 16 n. 4, 75 n. 155
- Id., *Contr(a) lud(os) et theatr(a)*
passim: 16 n. 4, 75 n. 155
- Id., *Hom(ilia) encom(iastica) in S. mart(yrem) Pel(agiam) Ant(iochenam)*
passim: 108, n. 240
- Id., *In Iohann(em) hom(iliae)*
58, 4: 74, n. 153
- Id., *In Matth(aeum) hom(iliae)*
6: 16 n. 4, 75 n. 155
7: 16 n. 4, 75 n. 155
37: 16 n. 4, 75 n. 155
37, 5: 72, n. 143
67, 3: 109 n. 242
68: 16 n. 4, 75 n. 155
- Id., *Serm(o) ad eos qui conu(entum) Eccl(esiae) deseru(erunt)*
1: 75 n. 155
- IOHANNES EPIPH(ANENSIS), *Vita(e) sanct(orum) Orient(alium)*
52: 113 n. 252
- IOHANNES MOSCH(VS), *Prat(um) spir(ituale)*
32: 110 n. 248
47: 115, n. 259
- IOHANNES NIK(IOVS), *Chron(ica)*
77: 119 n. 272
- ISIDORVS, *Etym(ologiarum) siue originum libri XX*
XVIII, 27, 1: 55 n. 102
XVIII, 41: 55 n. 102
XVIII, 51: 55 n. 102
XVIII, 59: 55 n. 102
- IULIANVS, *Or(ationes)*
11, 156 c: 136 n. 338
- Kalend(arium) Carthag(inensis)*
[VIII] Kal. Sept.: 128 n. 314
- LACTANTIUS, *Diu(inae) inst(itutiones)*
I, 21, 3: 136 n. 337
V, 19, 30-31: 136 n. 338
- Lib(er) Pont(ificalis)*
92, 12: 127 n. 311
- LVXVRIVS, *Carm(ina)*
310: 46 n. 80
- MALALAS, *Chron(ographia)*
XII, 314-315: 119 n. 272
XVIII, 430: 65 n. 133

- MARTIALIS, *Epigr(ammaton libri)*
IV, 67: 11 n. 2
X, 50: 11 n. 2
X, 53: 11 n. 2
X, 74: 11 n. 2
- Martyr(ologium) Hier(onymianum)*
IX Kal. Sept. (24 de agosto): 125 n. 305
VIII Kal. Sept. (25 de agosto): 125 n. 305
VIII Id. Oct. (8 de octubre): 105 n. 236
Prid. Non. Nou. (4 de noviembre): 120 n. 280
- Martyr(ologium) Lugd(unense)*
IX Kal. Sept. (24 de agosto): 124 n. 297
- Menol(ogium) Basil(ianum)*
I, 43: 120 n. 277
I, 100: 108 n. 240
I, 101: 108 n. 240
I, 102: 108 n. 240
I, 165: 120 n. 279
III, 59: 121 n. 283
- MINVCIVS FEL(IX), *Oct(auius)*
30, 4: 136 n. 338
- NICEPHOROS CALL(ISTOS), *Hist(oria) eccl(esiastica)*
XIV, 30: 105 n. 236 y 237
- Not(itia) eccl(esiaram) urb(is) Rom(ae)*
13: 127 n. 310
- Nou(ellae)*
51: 66 n. 135
117, 6: 64 n. 129
123, 44: 115 n. 261
- Nou(ellae) Maior(iani)*
12: 44 n. 74
- Nou(ellae) Marc(iani)*
4: 60 n. 117
- PALLADIVS, *Hist(oria) Laus(iaca)*
37, 2-4: 111 n. 250
- Paru(um) Rom(anum)*
IV Kal. Apr. (29 de marzo): 101 n. 215
VIII Kal. Sept. (25 de agosto): 124 n. 299
- Passio S. Genesii mimi et martyris passim:* 122 n. 287
- PAVLINVS NOL(ANVS), *Ep(istulae)*
15, 4: 98 n. 207
19, 1 y 4: 98 n. 207
21, 5-6: 98 n. 207
- PLINIVS, *Nat(uralis) hist(oria)*
XXVIII, 72, 237-238: 69 n. 138
- PLINIVS CAEC(ILIVS), *Ep(istulae)*
IX, 6: 11 n. 3
- PLVTARCHVS, *Rom(ulus)*
14, 3-6: 17 n. 5
- PORPHYRIVS, *De abst(inentia)*
II, 56, 9: 136 n. 338
- PROCOPIVS, *Anecd(ota)*
9: 65 n. 131
9, 51: 65 n. 132

- Id., *De bell(o) Vand(alico)*
I, 3, 9: 82 n. 173
- PRVDENTIVS, *Contr(a) Symm(achum)*
I, 379-398: 136 n. 338
- QVODVLTDEVS, *De acced(entibus) ad grat(iam) I*
5, 4: 75 n. 155
- Id., *De catacl(ysmo)*
1, 7: 75 n. 155
2, 7: 75 n. 155
- RABANVS MAVR(VS), *Martyr(ologium)*
VIII Kal. Sept. (25 de agosto): 124 n. 298
XIII Kal. Nou. (19 de octubre): 105 n. 236
- Reg(istri) eccl(esiiae) Carth(aginensis) exc(erpta)*
45 b: 33 n. 50
61: 76 n. 156
63: 34 n. 52, 98 n. 206
- RVFIVS, *Apol(ogeticum)*
84, 2: 114 n. 258
- Id., *Hist(oria) mon(achorum)*
19: 132 n. 323
- SALVIANVS MASS(ILIENSIS), *De gub(ernatione) Dei*
VI, 6, 31-33: 55 n. 102
VI, 7, 37: 75 n. 155
VI, 11, 60-61: 55 n. 102
- Sentent(iae) LXXXVII) episc(oporum)*
29: 18 n. 7
- SERVIVS, *Ad Aen(eidam)*
III, 67: 17 n. 5
- Sinaxario armenio de Ter Israël día 27 de sahmi:* 120 n. 280
- SISEBTVS, *Ep(istulae)*
6: 76 n. 157
- Stat(uta) eccl(esiiae) ant(iqua)*
24: 76 n. 157
33: 76 n. 157
- SVTONIVS, *Dom(itianus)*
8, 4: 61 n. 120
- PS-SVLPICIVS SEV(ERVS), *Ep(istulae)*
5: 96 n. 201
- SYMEON METAPHR(ASTA), *Martyr(ium) sanct(orum) martyr(um) Thyrs(i), Luc(ii), Call(inici), Philem(onis), Apoll(onii) et reliquor(um)*
27-46: 132 n. 324
- Id., *Vit(a) et uirt(utes) Sanct(ae) Pelag(iae) Antioch(ena) passim:* 105 n. 236
- Synax(aria) sel(ecta)*
27 febr.: 118 n. 271, 119 n. 273
28 febr.: 118 n. 271, 119 n. 273
11 marz.: 105 n. 236

13 abr.: 121 n. 282
 14 abr.: 121 n. 282
 16 abr.: 121 n. 282
 17 abr.: 121 n. 282
 9 jun.: 105 n. 236
 10 jun.: 105 n. 236
 29 jul.: 105 n. 236
 8 oct.: 105 n. 236
 14 dic.: 134 n. 331

*Synax(arium) Eccl(esiae)
 Const(antinopolitanae)*

26 febr., 5: 118 n. 271, 119 n. 273
 18 abr., 3: 121 n. 282
 15 sept., 4: 119 n. 275
 8 oct., 1: 105 n. 236
 4 nov., 3: 120 n. 279
 9 nov., 5: 105 n. 237
 14 dic., 2: 132 n. 328, 134 n. 331

TERTVLLIANVS, *Adu(ersus)
 Herm(ogenem)*

1, 2: 19 n. 13

Id., *Adu(ersus) Marc(ionem)*

II, 22, 1-2: 19 n. 13

Id., *Apol(ogeticum)*

9, 5: 136 n. 338

Id., *De idol(atrìa)*

3-7: 19 n. 13

Id., *De spect(aculis)*

5, 5-7: 17 n. 5

22, 2-4: 72 n. 143

22, 3: 74 n. 152

*Test(amentum) Dom(ini) Nostr(i)
 Ies(u) Christ(i)*

II, 2: 34 n. 55, 135 n. 333

THEODORETVS, *Graec(arum)
 affect(ionum) cur(atio)*
 VIII, 66: 118 n. 270

THEOPHANES, *Chron(ographia)*
 A.M. 5925: 105 n. 236 y 237
 A.M. 6020: 65 n. 133

TITVS LIV(IVS), *Ab urb(e) cond(ita)*
 I, 9, 6-11: 17 n. 5
 VII, 2: 17 n. 5

Id., *Per(iochae)*
 16, 6: 17 n. 5

Trad(itio) apost(olica)
 16: 19 n. 13, 23 n. 24, 135 n. 333
 42: 90 n. 197

VALERIVS MAX(IMVS), *Fact(a) et
 dict(a) mem(orabilia)*
 II, 4, 7: 17 n. 5

VICTOR VIT(ENSIS), *Hist(oria)
 pers(ecutionis) Afr(icanae)
 prou(inciae)*
 I, 15, 47: 99 n. ~~120~~ 210

VLPIANVS, *Lib(er) sing(ularis)
 reg(ularum)*
 16, 2: 61 n. 121

VSVARDVS, *Martyr(ologium)*
 VIII Id. Mart. (8 de marzo): 133 n.
 330

IV Kal. Apr. (29 de marzo): 101 n.
 217

VIII Kal. Sept. (25 de agosto): 123
 n. 293, 125 n. 301

VIII Id. Oct. (8 de octubre): 105 n.
 236

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abrasax: 72 n. 142
 Acacio: 80, 93
 Adón: 100, 101, 123, 124, 125 n. 300
 Adonáis: 72 n. 142
 Adonis: 72 n. 142
 Afrodita: 72 n. 142, 110
 Agustín: 16 n. 4, 36, 74, 75 n. 155,
 77, 117, 135, 142
 Alarico: 53
 Alejandro (*comes*): 120
 Alejandro Magno: 70 n. 139
 Amando: 98
 Ambrosio: 50
 Amiano Marcelino: 44 n. 74
 Amón: 72 n. 142
 Andrómaca: 46 n. 80
 Ánoco: 72 n. 142
 Anselmo: 56 n. 103
 Anterio: 22 n. 19
 Antonia: 65
 Antonio: 105
 Anubis: 72 n. 142
 Apolinaria: 109
 Apolo: 17 n. 5, 54 n. 95, 72 n. 142
 Apolonio: 131-133
 Arcadio: 52, 53, 55
 Archinimo: 100
 Ardalión: 116, 121
 Ares: 72 n. 142
 Armogasto: 100
 Arnobio: 69 n. 139
 Arriano: 132, 133
 Artemón: 129, 130
 Atalo: 53
 Augusto: 58, 59, 61, 64 n. 129
 Aureliano: 120

Aurelio: 32, 33
 Babilas: 110, 111, 131
 Belisario: 65
 Bruto Pera: 17 n. 5
 Calixto: 22 n. 19, 80, 86
 Caracalla: 42 n. 66
 Cardamato: 96, 98, 134, 142
 Carino: 124
 Casiodoro: 46 n. 80, 55 n. 101, 69 n.
 139
 Ceciliano: 24
 Ceferino: 22 n. 19
 Ceres: 17 n. 5
 Cesáreo: 16 n. 4, 35 n. 58
 Cibeles: 17 n. 5, 71 n. 141
 Cipriano: 15, 18-20, 23, 24, 34, 139
 Clemente: 34
 Comito (amante de Babilas): 110
 Comito (hermana de Teodora): 65
 Conso: 17 n. 5
 Constantino I: 24, 48, 59-61, 63 n.
 129, 64 n. 129, 75 n. 156, 85, 114
 Constantino III: 53
 Cormiot: 72 n. 142
 Crescente: 69 n. 138
 Cristo: 16, 71 n. 141, 72, 75 n. 156,
 85, 88, 96, 101, 116 n. 263, 119,
 121, 123, 132, 133
 Cronos: 72 n. 142
 Decio: 68 n. 137
 Delfino: 98
 Deogratias: 100 n. 211
 Diana: 137 n. 338
 Diocleciano: 41, 68 n. 137, 108 n.
 240, 116, 121-124, 132, 133
 Diocles: 11
 Diógenes: 87, 88
 Diogeniano: 54

- Dionisio el Exiguo: 56
 Domiciano: 61
 Donato: 46 n. 80
 Doroteo: 109
 Eón: 72 n. 142
 Eros: 72 n. 142
 Escorpo: 11
 Esmaragdo: 109
 Estacio: 41
 Eucracio: 18, 20
 Eufrosine: 109
 Eusebio (obispo de Tarragona): 76 n. 157
 Eusebio de Cesarea: 114
 Eutimio: 55, 81, 93
 Félix: 136 n. 336
 Festo: 81
 Filemón: 131-133
 Filócalo: 54 n. 95
 Flaviano: 109 n. 242
 Floro: 100, 101, 123, 124, 125 n. 300
 Fulgencio Ferrando: 33 n. 50, 35
 Fusco: 69 n. 138
 Gabriel: 72 n. 142
 Galerio: 68 n. 137
 Gayano: 115
 Geiserico: 99, 100 n. 211, 134
 Gelasio: 115-119, 121, 125, 131
 Genesio: 95, 116, 117, 121-128, 131, 142
 Gennadio: 76 n. 157
 Glauco: 128-130
 Graciano: 43, 44, 49, 50, 58
 Gregorio (prefecto del pretorio de Africa): 59
 Gregorio de Nazianzo: 114
 Gregorio I: 56 n. 103
 Gregorio III: 127
 Hécate: 72 n. 142
 Helena: 46 n. 80
 Helios: 72 n. 142
 Heracliano: 53, 54 n. 97
 Herasio: 44 n. 71, 50
 Hermes: 72 n. 142
 Hilarión: 69 n. 139, 71 n. 140, 79 n. 160
 Hipólito: 21-23, 28, 68 n. 137, 127, 128
 Honorio: 45, 48, 52-57, 58 n. 106, 77, 92, 93, 100, 140, 141
 Horus: 72 n. 142
 Igor: 129, 130
 Ilarino: 90 n. 198
 Iša de Alkoš: 129
 Isaac: 72 n. 142
 Isidoro: 16 n. 4, 92
 Isis: 71 n. 141
 Itálico: 69 n. 139
 Jacob: 72 n. 142
 Jacobo: 105, 107
 Jesús: 34, 71 n. 140
 Jovino: 53
 Juan (clérigo de Amida): 112, 113
 Juan (usurpador): 82 n. 173
 Juan Crisóstomo: 16 n. 4, 34, 75 n. 155, 108, 109 n. 242
 Juan de Efeso: 112, 113
 Juan Mosco: 110, 111, 114
 Juliano (Augusto): 116, 119-121
 Juliano (procónsul de Africa): 43
 Júpiter: 17 n. 5, 136 n. 338
 Justiniano I: 48 n. 84, 59, 63 n. 129, 64-66, 76 n. 157, 115
 Justino I: 58, 62, 64, 65
 Juvenal: 41
 Lactancio: 136
 León I: 57, 64, 65
 Líber: 86, 88-90, 93, 116 n. 263, 141
 Lucas: 126, 127
 Lujurio: 46 n. 80
 Marco Aurelio Líber: 90 n. 198
 Macedonia: 46 n. 80
 Marcial: 11
 Marciano: 60, 63 n. 129
 Marco Aurelio: 59, 68 n. 137
 María (esposa de Teófilo): 112, 113
 María la Egipciaca: 109
 Marina: 109, 110
 Marino: 109
 Masculas: 55, 96, 99, 100, 101, 134, 140, 142
 Maximiano: 41, 121
 Maximino el Tracio: 22 n. 19, 68 n. 137
 Miguel: 72 n. 142
 Misael: 72 n. 142
 Mitra: 71 n. 141, 72 n. 142
 Moisés: 19, 72 n. 142
 Molicio Taciano: 69 n. 138
 Némesis: 136, 137 n. 338
 Nerón: 68 n. 137
 Nícosa: 110
 Ninfio: 35 n. 58
 Nonno: 105-107
 Novaciano: 16 n. 4
 Numeriano: 108 n. 240
 Nummio Tusco: 125
 Oriol: 72 n. 142
 Osiris: 72 n. 142
 Ovidio: 83
 Paladio: 111
 Paulino (prefecto urbano): 44, 50, 51
 Paulino de Nola: 96, 98, 142
 Pelagia de Antioquía (actriz): 34, 95, 103-111, 117, 131, 142
 Pelagia de Antioquía (virgen): 105 n. 236, 108 n. 240, 117
 Pelagia de Tarso: 108 n. 240, 117
 Perséfone: 72 n. 142
 Petronio: 131 n. 322
 Plauciano: 123, 125
 Plinio el Joven: 12
 Plinio el Viejo: 69 n. 138
 Plutón: 72 n. 142
 Polemio Silvio: 54 n. 95, 119 n. 274
 Ponciano: 22 n. 19
 Porfirio: 116, 119-121
 Procopio: 65
 Pseudo-Antonino Placentino: 105
 Pseudo-Sulpicio Severo: 97
 Psique: 72 n. 142
 Quodvultdeo: 16 n. 4, 75 n. 155, 100 n. 211
 Rabán Mauro: 124, 125 n. 300
 Rafael: 72 n. 142
 Romana: 107
 Rómulo: 17 n. 5
 Rufino: 114, 131-133
 Sabaot: 72 n. 142
 Sabiniano: 83-85, 92, 93
 Salomón: 72 n. 142
 Salviano: 16 n. 4, 75 n. 155
 Salvius: 97 n. 204
 Satanás: 15 n. 4, 90 n. 197
 Saturno: 136 n. 338
 Satyro: 100
 Sebastián: 53
 Selene: 72 n. 142
 Serapión el Sindonita: 111
 Serapis: 72 n. 142
 Silvestre: 24

- Sisebuto: 76 n. 157
 Sittas: 65
 Sulpicio Severo: 96
 Teodora (emperatriz): 64, 65
 Teodora de Alejandría: 109
 Teodoreto: 118
 Teodosio I: 51 n. 92, 52, 60, 74 n. 151, 109 n. 242, 115
 Teodosio II: 47, 81
 Teófilo: 112, 113
 Tersites: 46 n. 80
 Tertuliano: 15, 74, 92
 Tifón: 72 n. 142
 Tomás: 69 n. 139
 Tot: 72 n. 142
 Trajano: 68 n. 137
 Tro: 72 n. 142
 Turiel: 72 n. 142
 Tuto: 34, 55, 95-98, 134
 Urbano I: 22 n. 19
 Úrbico Rómulo: 82
 Usuardo: 101, 123 n. 293, 125
 Valentiniano I: 43, 49, 51, 67, 68 n. 136
 Valeriano (Augusto): 68 n. 137
 Valeriano (prefecto urbano): 44, 50
 Venus: 110
 Víctor de Vita: 100
 Vital: 102
 Vivencio: 49
 Zenón: 100 n. 211
 Zeus: 72 n. 142
- Alejandría: 29, 71 n. 141, 109, 132
 Alkoš: 129
 Amida: 112, 113
 Ancira: 26 n. 32
 Antioquía: 31, 104-108, 109 n. 242, 110, 112, 117
 Aquileya: 50, 52 n. 92, 82, 114, 131
 Arlés: 16 n. 4, 24, 25, 26 n. 32, 28, 33, 35, 56 n. 103, 92, 117, 122 n. 286, 125, 126 n. 305, 127, 128
 Badajoz: 83
 Barcelona: 69 n. 138
 Beirut: 108
 Bell-Lloch: 69 n. 138, 70
 Bizacena: 18, 32
 Bolonia: 131 n. 322
 Britannia: 53
 Burdeos: 98
 Cabra: 27 n. 36
 Campania: 81 n. 170
 Capadocia: 80, 108
 Cartago: 18, 20, 24, 32, 33, 35, 36, 54, 76 n. 156 y 157, 98, 99, 100 n. 211, 128
 Cerdeña: 22 n. 19
 Cesarea: 114, 120
 Ciro: 118
 Constantinopla: 53 n. 95, 60, 76 n. 157, 112, 113
 Córdoba: 27 n. 36
 Efeso: 112, 113, 120
 Elvira: 26, 27, 35
 Fenicia: 108, 118
 Gallia: 35, 49 n. 85, 53, 75 n. 115, 98 n. 207
 Gaza: 69 n. 139, 70 n. 140
 Gerona: 69 n. 138, 70
 Haute-Garonne: 35 n. 58

ÍNDICE GEOGRÁFICO

- Heliópolis: 115, 118, 125
 Hipona: 32, 36, 74, 75 n. 155, 77, 117, 135, 142
 Hispania: 53, 85, 100
 Italia: 54 n. 97, 56 n. 103, 81
 Jerusalén: 31, 107
 Kiev: 121
 Líbano: 118
 Mariamne: 118, 119
 Marsella: 16 n. 4, 75 n. 155, 76 n. 156
 Matar (Mateur): 97 n. 204
 Mérida: 83, 85, 93
 Mesopotamia: 112
 Milán: 50, 52 n. 92, 56 n. 103
 Nazianzo: 114
 Nicea: 26 n. 32
 Nola: 96, 98, 142
 Oxirinto: 129
- Piazza Armerina: 69 n. 138
 Rávena: 45, 54
 Reims: 49 n. 85
 Roma: 11, 17 n. 5, 22-24, 28, 50, 53, 68 n. 137, 71 n. 141, 80, 81, 85, 91, 101, 102, 117, 122, 124-128, 139
 Sevilla: 16 n. 4, 27 n. 36
 Sicilia: 69 n. 138
 Tarragona: 76 n. 157
 Tarso: 108 n. 240, 110, 117
 Tesalónica: 51 n. 92, 133 n. 329
 Tina: 18
 Toulouse: 35 n. 58
 Tréveris: 49, 83 n. 176
 Troya: 46 n. 80
 Valentine: 35 n. 58
 Vita: 100

ABREVIATURAS Y REVISTAS

AASS	<i>Acta Sanctorum</i> , Anvers-Bruxelles.
AB	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruxelles.
ACFABA	<i>Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos</i> , Madrid.
AnnCan	<i>L'Année canonique</i> , Paris.
AEA	<i>Archivo Español de Arqueología</i> , Madrid.
AICA	<i>Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica</i> , Roma.
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i> , New York.
AnnEpigr	<i>L'Année épigraphique: revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine</i> , Paris.
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , Berlin.
AntAfr	<i>Antiquités africaines</i> , Paris.
BACr	<i>Bullettino di Archeologia Cristiana</i> , Roma.
BCAR	<i>Bullettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma</i> , Roma.
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> (Subsidia Hagiographica, 8a), Bruxelles, 1957 ³ , 3 vols.
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i> , Bruxelles, 1898-1901, 2 vols.

- BHL, nou. suppl.* *Bibliotheca Hagiographica Latina, Nouum Supplementum* (Subsidia Hagiographica, 70), Bruxelles, 1986.
- BHO* *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Subsidia Hagiographica, 40), Bruxelles, 1910.
- BRAH* *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid.
- BSGRT* *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig-Stuttgart.
- BSS* *Bibliotheca Sanctorum*, dir. F. CARAFFA, Roma, 1961-1970, 13 vols.
- Byzantion* *Byzantion: revue internationale des études byzantines*, Bruxelles.
- ByzF* *Byzantinische Forschungen: internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, Amsterdam.
- CCat* *La Civiltà Cattolica*, Roma.
- CCContMed* *Corpus Christianorum. Continuatio Medieualis*, Turnhout.
- CCL* *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout.
- CF* *Classical Folia. Studies in the christian perpetuation of the Classics*. New York.
- CIL* *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.
- CPE* *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris.
- CPh* *Classical Philology*, Chicago.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.
- CUF* *Collection des Universités de France*, Paris.
- CULR* *Catholic University Law Review*, Washington.
- DACL* *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, dir. F. CABROL – H. LECLERCQ, Paris, 1907-1953, 15 vols.
- DAGR* *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, 1977-1919, 9 vols.
- DEAR* *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, Roma, 1895-...
- DHGE* *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, dir. A. BAUDRILLART – A. DE MEYER –

- R. AUBERT – ET. VAN CAUWENBERGH*, Paris, 1912-2004, 29 vols.
- DHP* *Dictionnaire historique de la Papauté*, ed. PH. LEVILLAIN, Paris, 1994.
- Doxa* *Doxa: rassegna critica di antichità classica*, Roma.
- EAE* *Excavaciones Arqueológicas en España*, Madrid.
- Gallia* *Gallia: fouilles et monuments archéologiques en France métropolitaine*, Paris.
- GCS* *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- Iura* *Iura: rivista internazionale di diritto romano e antico*, Napoli.
- ICVR* *Inscriptiones Christianae Urbis Romae, septimo saeculo antiquiores*, ed. G. B. DE ROSSI, Roma, 1857-1915, 3 vols.
- ICVR ns* *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Noua series*, Roma.
- ILCV* *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, ed. E. DIEHL, Berlin, 1961², 3 vols.; *Supplementum*, ed. J. MOREAU – H. I. MARROU, Dublin-Zürich, 1967.
- ILS* *Inscriptiones Latinae selectae*, ed. H. DESSAU, Berlin, 1962³, 3 vols.
- Ludica* *Ludica: annali di storia e civiltà del gioco*, Treviso.
- MAAR* *Memoirs of the American Academy in Rome*, Roma.
- MEFRA* *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité*, Paris.
- MGH AA* *Monumenta Germaniae Historica auctores antiquissimi*, Berlin.
- NBACr* *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, Roma.
- PCBE I* A. MANDOUZE, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, I: Afrique*, Paris, 1982.

- PCBE II *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, II: Italie*, ed. CH. PIETRI – L. PIETRI, Paris, 1999, 2 vols.
- PG *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, Paris.
- PL *Patrologiae cursus completus, series Latina*, Paris.
- PLRE I A. H. M. JONES – J. R. MARTINDALE – J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire, I: A.D. 260-395*, Cambridge, 1971.
- PLRE II J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire, II: A.D. 395-527*, Cambridge, 1980.
- PLS *Patrologiae Latinae supplementum*, Paris.
- PO *Patrologia Orientalis*, Paris.
- Polis *Polis: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, Alcalá de Henares.
- RCEHG *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Granada.
- RD *Revue historique de droit français et étranger*, Paris.
- RecAug *Recherches augustiniennes*, Paris.
- RHE *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain.
- RHEF *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Paris.
- RIDA *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Bruxelles.
- RSLR *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze.
- RSR *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg.
- SC *Sources chrétiennes*, Paris.
- ScriptTheol *Scripta Theologica*, Pamplona.
- StudMed *Studi medievali*, Spoleto.
- TRUMLV *Travaux et Recherches de l'Université de Marne-la-Vallée. Littératures et sciences humaines*, Marne-la-Vallée.
- VChr *Vigiliae Christianae: a review of early Christian life and language*, Amsterdam.

FUENTES EPIGRÁFICAS

- L'Année épigraphique: revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine* (= *AnnEpigr*), Paris, 1888-...
- Corpus Inscriptionum Latinarum* (= *CIL*), Berlin, 1863-... Volúmenes citados:
- *CIL*, I², 1: *Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem. Editio altera. Fasti consulares ad a. u. c. DCCLXVI et acta triumphorum, elogia clarorum uirorum, Fasti anni Iuliani*, ed. TH. MOMMSEN – W. HENZEN – CHR. HUELSEN, Berlin, 1893.
 - *CIL*, VI, 2: *Inscriptiones urbis Romae Latinae: Monumenta columbariorum. Tituli officialium et artificum. Tituli sepulcrales reliqui: A – Claudius*, ed. E. BORMANN – G. HENZEN – CHR. HUELSEN, Berlin, 1882.
 - *CIL*, VI, 4, 2: *Inscriptiones urbis Romae Latinae: Additamenta*, ed. CHR. HUELSEN, Berlin, 1902.
 - *CIL*, XIII, 1, 1: *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae. Inscriptiones Aquitaniae et Lugdunensis*, ed. O. HIRSCHFELD, Berlin, 1899.
- A. FERRUA, «Liber l'auriga del circo», *CCat*, 98, 2, quad. 2327, 1947, p. 438-447.
- Inscriptiones Christianae Urbis Romae, septimo saeculo antiquiores* (= *ICVR*), ed. G. B. DE ROSSI, Roma, 1857-1915, 3 vols. Volumen citado:
- *ICVR*, I: *Prolegomena. Epitaphia certam temporis notam exhibentia*, Roma, 1857-1861.

Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Noua series (= *ICVR ns*), Roma, 1940-... Volúmenes citados:

—*ICVR ns*, IV: *Coemeteria inter vias Appiam et Ardeatinam*, ed. A. FERRUA, Roma, 1964.

—*ICVR ns*, V: *Coemeteria reliqua uiae Appiae*, ed. A. FERRUA, Roma, 1971.

Inscriptiones Latinae Christianae Veteres (= *ILCV*), ed. E. DIEHL, Berlin, 1961², 3 vols.; *Supplementum*, ed. J. MOREAU – H. I. MARROU, Dublin-Zürich, 1967.

Inscriptiones Latinae selectae (= *ILS*), ed. H. DESSAU, Berlin, 1962³, 3 vols.

J. L. RAMÍREZ – P. MATEOS, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000.

FUENTES DE TRADICIÓN MANUSCRITA

A

Acta S. Porphyrii, ed. J. VAN DEN GHEYN, *AASS, Nou.*, II, 1, p. 230-232; CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite de s. Porphyre le mime», *AB*, 29, 1910, p. 258-275, p. 270-275.

ADO, *Martyr(ologium)*, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris, 1984, p. 33-424.

AMMIANVS MARC(ELLINVS), *Res gest(ae) libr(i) XXXI*, ed. M.-A. MARIFÉ, *Ammien Marcellin*, V: *livres XXVI-XXVIII*, *CUF*, Paris, 1984; ed. G. SABBAH, *Ammien Marcellin*, VI: *livres XXIX-XXXI*, *CUF*, Paris, 1999.

Ps-Anton(ini) Placent(ini) Itin(erarium), ed. P. GEYER, *CCL*, CLXXV, Turnhout, 1965, p. 128-174.

ANTONIVS, *Vit(a) Sant(i) Sym(eonis) styl(itae)*, ed. H. LIETZMANN, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig, 1908, p. 20-78.

ARNOBIVS, *Adu(ersus) nat(iones)*, ed. H. LE BONNIEC, *Arnobé. Contre les gentils. Livre I*, *CUF*, Paris, 1982.

AVGVSTINVS, *Conf(essiones)*, ed. L. VERHEIJEN, *CCL*, XXVII, Turnhout, 1981.

ID., *De bap(tismo) contr(a) Donat(istas)*, ed. M. PETSCHENIG, *CSEL*, LI, 7, 1, Wien, 1908, p. 143-375.

ID., *De ciu(itate) Dei*, ed. B. DOMBART – A. KALB, *CCL*, XLVII-XLVIII, Turnhout, 1955.

ID., *De fid(e) et op(eribus)*, ed. J. ZYCHA, *CSEL*, XLI, 5, 3, Wien, 1900, p. 35-97.

- Id., *De op(ere) mon(achorum)*, ed. J. ZYCHA, CSEL, XLI, 5, 3, Wien, 1900, p. 529-596.
- Id., *En(arrationes) in psalm(os)*, ed. E. DEKKERS – J. FRAIPONT, CCL, XXXVIII-XL, Turnhout, 1956.
- Id., *Serm(ones)*, ed. C. LAMBOT, CCL, XLI, Turnhout, 1961; PL, XXXVIII-XXXIX, XLVI, Paris, 1861; ed. A. HAMMAN, PLS, II, Paris, 1960, col. 417-840.
- AVSONIVS, *De fer(iis) Rom(anis [Eglogarum liber, XVI])*, ed. K. SCHENKL, MGH aa, V, 2, Berlin, 1883, p. 15-16.
- Id., *Griph(us)*, *ibid.*, p. 127-132.

B

- Breu(iarium) Hipp(onense)*, ed. CH. MUNIER, CCL, CXLIX, Turnhout, 1974, p. 23-53.

C

- CAESARIUS AREL(ATENSIS), *Serm(ones)*, ed. G. MORIN, CCL, CIII-CIV, Turnhout, 1953.
- CASSIODORVS, *Var(iarum libri XII)*, ed. A. J. FRIDH, CCL, XCVI, Turnhout, 1973, p. 1-499.
- CCXXVII *can(ones) apost(olorum)*, ed. J. PÉRIER – A. PÉRIER, *Les «127 canons des Apôtres»*, PO, VIII, 4, Paris, 1912 (reimpr. Turnhout, 1982).
- Can(ones) Hipp(olyti)*, ed. R.-G. COQUIN, PO, XXXI, 2, Paris, 1966, p. 340-427.
- Chron(icon) Pasc(ale)*, PG, XCII, Paris, 1860, col. 69-1028.
- C(odex) Iust(inianus)*, ed. P. KRUEGER, en P. KRUEGER – TH. MOMMSEN – R. SCHOELL – G. KROLL, *Corpus Iuris Ciuilis*, II: *Codex Iustinianus*, Berlin, 1954¹¹.
- C(odex) Th(eodosianus)*, ed. TH. MOMMSEN, en TH. MOMMSEN – P. M. MEYER, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, I, 2: *Codex Theodosianus*, Berlin, 1905, p. 1-906.
- Coll(atio) mos(aicarum) et Rom(anarum) legum*, ed. TH. MOMMSEN, *Collectio librorum iuris Anteiustiniani*, III, Berlin, 1890, p. 136-198.

- Coll(ectio) Ans(elmo) ded(icata)*, ed. J.-CL. BESSE, *Histoire des textes du Droit de l'Église au Moyen Âge de Denys à Gratien. Collectio Anselmo dedicata. Étude et texte (extraits)*, Paris, 1960, p. 3-66³³⁹.
- Coll(ectio) Arel(atensis)*, ed. CH. MUNIER, CCL, CXLVIII, Turnhout, 1963, p. 111-130.
- Conc(ilium) Arel(atense)*, ed. CH. MUNIER, CCL, CXLVIII, Turnhout, 1963, p. 3-25.
- Conc(ilium) Carth(aginense) III (28 augusti 397)*, ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana*, III: *Concilios griegos y africanos*, Madrid, 1982, p. 313-344.
- Conc(ilium) Carth(aginense) IV (uel potius Statuta Ecclesiae Antiqua)*, ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana*, III: *Concilios griegos y africanos*, Madrid, 1982, p. 345-376.
- Conc(ilium) Elib(erritanum)*, ed. F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana*, IV: *Concilios galos. Concilios hispanos: primera parte*, Madrid, 1984, p. 233-268.
- Const(itutiones) apost(olorum)*, ed. M. METZGER, *Les constitutions apostoliques*, SC, CCCXX, CCCXXIX, CCCXXXVI, Paris, 1985-1987.
- CYPRIANVS, *Ep(istulae)*, ed. G. F. DIERCKS, CCL, III B, 2-3, Turnhout, 1993-1996.

D

- De loc(is) sanct(is) mart(yrum) quae sunt for(is) ciuit(at)is Rom(ae)*, ed. FR. GLORIE, CCL, CLXXV, Turnhout, 1965, p. 314-321.
- De Sanct(a) Pelag(ia)*, ed. B. FLUSIN, *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, II: *La survie dans les littératures européennes*, Paris, 1984, p. 48-51.
- Didach(e)*, ed. W. RORDORF – A. TUILIER, *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, SC, CCXLVIII, Paris, 1978.
- Die Gesch(ichte) der Schausp(ieler)*, ed. J. LINK, *Die Geschichte der Schauspieler, nach einem syrischen Manuscript der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1904, p. 33-44.

³³⁹ Lamentablemente, la *Collectio Anselmo dedicata* no ha sido publicada todavía. En su defecto, hemos recurrido al resumen realizado por J.-Cl. Besse, en el que se presentan todos los cánones que componen esta magna compilación siguiendo el orden de los manuscritos –únicamente se reproducen el inicio y el final de cada canon, junto con su fuente de origen–.

- Dig(esta)*, ed. TH. MOMMSEN, en P. KRUEGER – TH. MOMMSEN – R. SCHÖPFLI – G. KROLL, *Corpus Iuris Civilis, I: Institutiones. Digesta*, Berlin, 1963¹⁷.
 DIONYSIVS HAL(ICARNASSENSIS), *Ant(iquitates) Rom(anae)*, ed. C. JACOBY, BSGRT, Leipzig, 1885-1905, 4 vols.
 DONATVS, *Comm(entum) Ter(enti)*, ed. P. WESSNER, BSGRT, Leipzig, 1902-1908, 3 vols.

E

- Epit(ome) ex Conc(ilio) Elib(erritano)*, ed. G. MARTÍNEZ, *El Epítome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico*, Comillas, 1962, p. 167-171.
Epit(ome) libri VIII Const(itutiones) apost(olorum), ed. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum, II: Testimonia et scripturae propinqua*, Paderborn, 1906, p. 72-96.
 EVSEBIVS, *De uit(a) Const(antini)*, ed. FR. WINJELMANN, GCS, Berlin, 1975.
 EVTROPIVS, *Breu(iarium) ab urb(e) cond(ita)*, ed. J. HELLEGOUARC'H, *Eutrope. Abrégé d'Histoire Romaine*, CUF, Paris, 1999.

F

- FERRANDVS, *Breu(iatio) can(onum)*, ed. CH. MUNIER, CCL, CXLIX, Turnhout, 1974, p. 284-311.
 FLORVS, *Martyr(ologium)*, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bede, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, Paris, 1976.

G

- GREGORIVS NAZ(IANZENVVS), *Or(ationes)*, ed. J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3*, SC, CCXLVII, Paris, 1978.

H

- H(istoria) A(ugusta)*, ed. E. HOHL, BSGRT, Leipzig, 1965², 2 vols.
 HIERONYMVS, *Ep(istulae)*, ed. I. HILBERG, CSEL, LIV-LVI, Wien, 1910-1918.
 ID., *Vit(a) Hil(arionis)*, PL, XXIII, Paris, 1845, col. 29-54.

I

- PS-IACOBVS, *Vit(a) et conu(ersatio) beat(ae) Pelag(iae) pecc(atricis)*, ed. FR. DOLBEAU, *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende, I: Les textes et leur histoire*, Paris, 1981, p. 166-179.
 IOHANNES CHRYS(OSTOMVS), *Cat(echeses) ad illum(inandos) (series tertia)*, ed. A. WENGER, *Jean Chrysostom. Huit catéchèses baptismales inédites*, SC, L bis, Paris, 1970².
 ID., *Contr(a) lud(os) et theatr(a)*, PG, LVI, Paris, 1862, col. 263-270.
 ID., *Hom(ilia) encom(iastica) in S. mart(yrem) Pel(agiam) Ant(iochenam)*, PG, L, Paris, 1862, col. 579-584.
 ID., *In Iohann(em) hom(iliae)*, PG, LIX, Paris, 1862, col. 23-482.
 ID., *In Matth(aeum) hom(iliae)*, PG, LVII-LVIII, Paris, 1862.
 ID., *Serm(o) ad eos qui conu(entum) Eccl(esiae) deseru(erunt)*, PG, I, Paris, 1862, col. 67-76.
 IOHANNES EPHE(SIENSIS), *Vita(e) sanct(orum) orient(alium)*, ed. E. W. BROOKS, PO, XVII-XIX, Paris, 1923-1925.
 IOHANNES MOSCH(VS), *Prat(um) spirit(uale)*, PG, LXXXVII, 3, Paris, 1860, col. 2851-3112.
 IOHANNES NIK(IOVS), *Chron(ica)*, ed. H. ZOTENBERG, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou, en Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 24, 1, Paris, 1883, p. 125-587.
 ISIDORVS, *Etym(ologiarum siue originum libri XX)*, ed. W. M. LINDSAY, Oxford, 1911.
 IVLIANVS, *Or(ationes)*, ed. CH. LACOMBRADÉ, *Julien. Oeuvres complètes, II, 2: Discours de Julien empereur*, CUF, Paris, 1964.

K

- Kalend(arium) Carthag(inensis)*, ed. G. B. DE ROSSI – L. DUCHESNE, AASS, Nou., II, 1, Bruxelles, 1894, p. LXX-LXXI.

L

- LACTANTIVS, *Diu(inae) inst(itutiones)*, ed. S. BRANDT, CSEL, XIX, 1, Wien, 1890, p. 1-672.
Lib(er) Pont(ificalis), ed. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, Paris, 1886-1892, 2 vols.

LVXVRIVS, *Carm(ina)*, ed. H. HAPP, I, Stuttgart, 1986, p. 5-70 (esta edición sigue la misma numeración que la de A. RIESE, *Anthologia latina*, Leipzig, 1894).

M

- MALALAS, *Chron(ographia)*, PG, XCVII, Paris, 1860, col. 65-717.
 MARTIALIS, *Epigr(ammaton libri)*, ed. H. J. IZAAC, *Martial. Épigrammes*, CUF, Paris, 1930-1933, 3 vols.
Martyr(ologium) Hier(onymianum), ed. H. QUENTIN – H. DELEHAYE, AASS, *Nou.*, II, 2, Bruxelles, 1931.
Martyr(ologium) Lugd(unense), ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bede, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, Paris, 1976.
Menol(ogium) Basil(ianum), ed. ALBANO, PG, CXVII, Paris, 1864, col. 9-614.
 MINVICIVS FEL(IX), *Oct(auius)*, ed. B. KYTZLER, BSGRT, Leipzig, 1982.

N

- NICEPHOROS CALL(ISTOS), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, PG, CXLV-CXLVII, Paris, 1865.
Not(itia) eccl(esiarum) urb(is) Rom(ae), ed. FR. GLORIE, CCL, CLXXV, Turnhout, 1965, p. 304-311.
Nou(ellae), ed. R. SCHOELL – G. KROLL, en P. KRUEGER – TH. MOMMSEN – R. SCHOELL, G. KROLL, *Corpus Iuris Ciuilis*, III: *Nouellae*, Berlin, 1963⁸.
Nou(ellae) Maior(iani), ed. P. M. MEYER, en TH. MOMMSEN – P. M. MEYER, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, II: *Leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin, 1905, p. 155-178.
Nou(ellae) Marc(iani), *ibid.*, p. 180-196.

P

- PALLADIVS, *Hist(oria) Laus(iaca)*, ed. G. J. M. BARTELINK, *Palladio. La Storia Lausiaca*, Milano, 1998⁵.

- Paru(um) Rom(anum)*, ed. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe Romain*, Paris, 1908, p. 414-451.
Passio S. Genesii mimi et martyris, ed. V. PALME, AASS, *Aug.*, V, Paris, 1869, p. 119-123.
 PAVLINVS NOL(ANVS), *Ep(istulae)*, ed. W. VON HARTEL, CSEL, XXIX, Wien, 1894.
 PLINIVS, *Nat(uralis) hist(oria)*, ed. A. ERNOUT, *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle, livre XXVIII*, CUF, Paris, 1962.
 PLINIVS CAEC(ILIVS), *Ep(istulae)*, ed. A.-M. GUILLEMIN, *Pline le Jeune. Lettres*, III: *Livres VII-IX*, CUF, Paris, 1928.
 PLVTARCHVS, *Rom(ulus)*, ed. R. FLACELIÈRE – É. CHAMBRY – M. JUNEAUX, CUF, I, Paris, 1964², p. 59-105.
 PORPHYRIVS, *De abst(inentia)*, ed. J. BOUFFARTIGUE – M. PATILLON, *Porphyre. De l'abstinence*, II: *Livres II-III*, CUF, Paris, 1979.
 PROCOPIVS, *Anecd(ota)*, ed. J. HAURY, BSGRT, III, Leipzig, 1963.
 ID., *De bell(o) Vand(alico)*, ed. J. HAURY, BSGRT, I, Leipzig, 1962, p. 305-552.
 PRVDENTIVS, *Contr(a) Symm(achum)*, ed. M. P. CUNNINGHAM, CCL, CXXVI, Turnhout, 1966, p. 182-250.

Q

- QVODVLTDEVS, *De acced(entibus) ad grat(iam) I*, ed. R. BRAUN, CCL, I.X, Turnhout, 1976, 441-458.
 ID., *De catacl(ysmo)*, *ibid.*, p. 407-420.

R

- RABANVS MAVR(VS), *Martyr(ologium)*, ed. J. M. McCULLOH, *CCContMed*, XLIV, Turnhout, 1979, p. 3-134.
Reg(istri) eccl(esiae) Carth(aginensis) exc(erpta), ed. CH. MUNIER, CCL, CXLIX, Turnhout, 1974, p. 173-247.
 RVFINVS, *Apol(ogeticum)*, ed. A. ENGELBRECHT, CSEL, XLVI, Wien, 1910, p. 1-84.

ID., *Hist(oria) mon(achorum siue de uita sanctorum patrum)*, ed. E. SCHULZ-FLÜGEL, *Tyrannius Rufinus. Historia monachorum siue de uita sanctorum patrum* (Patristische Texte und Studien, 34), Berlin-New York, 1990, p. 243-287. Versión griega: *Hist(oria) mon(achorum) in Aegypt(o)*, ed. A.-J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée* (Subsidia Hagiographica, 53), Bruxelles, 1971 (reproducción anastática de la edición de 1961 [Subsidia Hagiographica, 34], acompañada de la traducción francesa: A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, IV, 1: *Enquête sur les moines d'Égypte [Historia monachorum in Aegypto]*, Paris, 1964).

S

- SALVIANVS MASS(ILIENSIS), *De gubernatione Dei*, ed. G. LAGARRIGUE, *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II: *Du gouvernement de Dieu*, SC, CCXX, Paris, 1975, p. 96-526, 2 vols.
- Sentent(iae LXXXVII) episc(oporum)*, ed. G. F. DIERCKS, CCL, III E, Turnhout, 2004.
- SERVIVS, *Ad Aen(eidam)*, ed. G. THILO, *Seruius Grammaticus. Qui feruntur in Vergilii Carmina commentari*, I-II, Leipzig, 1881-1884.
- Sinaxario armenio de Ter Israël*, ed. G. BAYAN, *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, III: *Mois de Shami*, PO, XV, Paris, 1927, p. 297-438.
- SISEBVTVS, *Ep(istulae)*, ed. J. GIL, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, 1972, p. 3-27.
- Stat(uta) eccl(esiae) ant(iqua)*, ed. CH. MUNIER, CCL, CXLVIII, Turnhout, 1963, p. 162-188.
- SVETONIVS, *Dom(itianus)*, ed. H. AILLOUD, *Suétone. Vies des douze Césars*, III, CUF, Paris, 1932, p. 78-102.
- PS-SVLPICIVS SEV(ERVS), *Ep(istulae)*, ed. K. HALM, CSEL, I, Wien, 1866, p. 251-256.
- SYMEON METAPHR(ASTA), *Martyr(ium) sanct(orum) martyr(um) Thyrs(i), Luc(ii), Call(inici), Philem(onis), Apoll(onii) et reliquor(um)*, PG, CXVI, Paris, 1864, col. 507-560.
- ID., *Vit(a) et uirt(utes) Sanct(ae) Pelag(iae) Antioch(ena)*, ed. B. FLUSIN – J. PARAMELLE, *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, II: *La survie dans les littératures européennes*, Paris, 1984, p. 28-40.

- Synax(aria) sel(ecta)*, ed. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensis adiectis Synaxariis Selectis, Propylaeum ad AASS Nouembris*, Bruxelles, 1902.
- Synax(arium) Eccl(esiae) Const(antinopolitanae)*, ed. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensis adiectis Synaxariis Selectis, Propylaeum ad AASS Nouembris*, Bruxelles, 1902.

T

- TERTVLLIANVS, *Adu(ersus) Herm(ogenem)*, ed. A. KROYMANN, CCL, I, Turnhout, 1954, p. 397-435.
- ID., *Adu(ersus) Marc(ionem)*, *ibid.*, p. 441-725.
- ID., *Apol(ogeticum)*, ed. E. DEKKERS, CCL, I, Turnhout, 1954, p. 77-171.
- ID., *De idol(atraria)*, ed. A. REIFFERSCHIED – G. WISSOWA, CCL, II, Turnhout, 1954, p. 1101-1124.
- ID., *De spect(aculis)*, ed. E. DEKKERS, CCL, I, Turnhout, 1954, p. 227-253.
- Test(amentum) Dom(ini) Nostr(i) Ies(u) Christ(i)*, ed. I. E. RAHMANI, Mainz, 1899 (reimpr. Hildesheim, 1968).
- THEODORETVS, *Graec(arum) affect(ionum) cur(atio)*, ed. P. CANIVET, SC, LVII, Paris, 1958, 2 vols.
- THEOPHANES, *Chron(ographia)*, ed. K. DE BOOR, Leipzig, 1883-1885, 2 vols.
- TITVS LIV(IVS), *Ab urb(e) cond(ita)*, ed. J. BAYET, *Tite-Live. Histoire romaine*, I: *Livre I*, CUF, Paris, 1985¹³; ed. J. BAYET, *Tite-Live. Histoire romaine*, VII: *Livre VII*, CUF, Paris, 1968.
- ID., *Per(iochae)*, ed. P. JAL, *Abrégés des Livres de l'Histoire romaine de Tite Live*, XXXIV, 1: «Periochae» transmises par les manuscrits (*Periochae 1-69*), CUF, Paris, 1984.
- Trad(itio) apost(olica)*, ed. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39, Münster, 1963.

V

- VALERIVS MAX(IMVS), *Fact(a) et dict(a) mem(orabilia)*, ed. J. BRISQON, BSGRT, Stuttgart-Leipzig, 1998, 2 vols.

- VICTOR VIT(ENSIS), *Hist(oria) pers(ecutionis) Afr(icanae) prou(inciae)*, ed. S. LANCEL, *Victor de Vita. Histoire de la persécution vandale en Afrique, suivie de la Passion des Sept Martyrs, Registre des provinces et des cités d'Afrique*, CUF, Paris, 2002, p. 94-212.
- VLPIANVS, *Lib(er) sing(ularis) reg(ularum)*, ed. P. KRUEGER, *Collectio librorum iuris Anteiustiniani*, II, Berlin, 1878, p. 5-38.
- VSVARDVS, *Martyr(ologium)*, ed. J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire* (Subsidia Hagiographica, 40), Bruxelles, 1965, p. 144-364.

BIBLIOGRAFÍA

-A-

- AA.VV., «Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae ciuitatis Carnotensis», *AB*, 8, 1889, p. 86-208.
- AA.VV., *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, Paris, 1981-1984, 2 vols.
- AA. VV., *Les catacombes chrétiennes de Rome. Origine, développement, décor, inscriptions*, Turnhout, 2000 (trad. de J. GUYON del original italiano *Le catacombe cristiane di Roma*, Regensburg, 1999).
- AA.VV., *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Las Palmas de Gran Canaria-Madrid, 2001.
- AA.VV., *Ludi romani. Espectáculos en Hispania romana*, Mérida, 2002.
- AA.VV., *El concilio de Elvira y su tiempo*, ed. M. SOTOMAYOR – J. FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada, 2005.
- R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953.
- A. ALFÖLDI – E. ALFÖLDI, *Die Kontorniat-Medaillons. Katalog*, Berlin, 1976, 2 vols.
- G. ALFÖLDY, *Historia social de Roma*, Madrid, 1987 (trad. de V. A. TRONCOSO del original alemán *Römische Socialgeschichte*, Wiesbaden, 1984).
- P. ALLARD, *Histoire des persécutions*, IV, 1: *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, Paris, 1908.
- F. A. ANGARANO, «Teodora di Alessandria», *BSS*, XII, Roma, 1969, col. 220-221.

- J. ARCE, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 1986².
 ID., «Ludi circenses en Hispania en la Antigüedad Tardía», *El circo en Hispania romana*, Madrid, 2001, p. 273-283.
 ID., *Mérida tardorromana*, Mérida, 2002.
 D. ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, 2001.
 A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum*, Paris, 1904.
 R. AUGUET, *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Barcelona, 1985 (trad. de C. MARSAL del original francés *Cruauté et civilisation: les jeux romains*, Paris, 1970).

-B-

- A. BALIL, «Mosaicos circenses de Barcelona y Gerona», *BRAH*, 151, 2, 1962, p. 257-351.
 J. P. V. D. BALSODON, *Life and leisure in ancient Rome*, London, 1969.
 A. A. BARB, «The survival of magic arts», *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford, 1963, p. 100-125.
 A. BARBET, «Le goût du cirque dans la peinture murale romaine», *Le cirque et les courses de chars: Rome-Byzance*, Lattes, 1990, p. 91-98.
 C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, III, Bar-Le Duc, 1864 (reedición de la edición de Roma, 1588-1607).
 X. BARRAL, *Les mosaïques romaines et médiévales de la regio laietana (Barcelone et ses environs)*, Barcelona, 1978.
 R. BARTRA, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, 1996.
 J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957.
 R. C. BEACHAM, *The Roman theatre and its audience*, London, 1991.
 W. BEARE, *I Romani a teatro*, Roma-Bari, 1986 (trad. de M. DE NONNO del original inglés *The Roman stage*, London, 1968³).
 J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle)*, I: *Le droit impérial*, Paris, 1990.
 J. CL. BESSE, *Histoire des textes du Droit de l'Église au Moyen Âge de Denys à Gratien. Collectio Anselmo dedicata. Étude et texte (extraits)*, Paris, 1960.

- F. BERTOCCHI, «Eufrosina di Alessandria», *BSS*, V, Roma, 1964, col. 175-176.
 M. BIEBER, *The history of the Greek and Roman theatre*, Princeton, 1961⁴.
 A. BLAISE, «Doctore», *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, p. 289.
 A. BLANCO, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1978, p. 45-46.
 M. A. BOLDETTI, *Osservazioni sopra i cimiteri dei Santi Martiri ed antichi cristiani di Roma*, Roma, 1720.
 M. BONARIA, *Romani mimi*, Roma, 1965.
 P. BONFANTE, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1987¹⁰.
 M. BONFIOLI, «Aquileia e Grado. Nuove testimonianze epigrafiche», *Atti del IX Congresso internazionale di Archeologia cristiana (Roma 21-27 settembre 1975)*, II, Città del Vaticano, 1978, p. 89-103.
 B. BOTTE, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39, Münster, 1989⁵ (1^a edición en 1963).
 ID., *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique, d'après les anciennes versions*, SC, XI bis, Paris, 1968².
 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, «Deuotio», *DAGR*, II, 1, Paris, 1892, p. 113-119.
 A. BOULANGER, *Tertullien, De spectaculis; suivi de Pseudo-Cyprien, De spectaculis*, Paris, 1933.
 E. BOULEY, «Le culte de Nemesis et les jeux de l'amphithéâtre dans les provinces balkaniques et danubiennes», *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes, 1990, p. 241-252.
 C. BUENACASA, «La propiedad eclesiástica según el *Codex Theodosianus*: estado preliminar», *Congreso internacional «La Hispania de Teodosio»*, I, Segovia, 1997, p. 31-38.
 ID., «La figura del obispo y la transformación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395)», *Vescovi e pastori in epoca teodosiana (= Studia Ephemeridis Augustinianum, 58)*, Roma, 1997, p. 121-139.
 ID., «La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)», *Polis*, 9, 1997, p. 25-50.
 ID., «Le patrimoine de l'Église de l'Afrique romaine (I^{er}-V^e siècle): contribution d'une recherche récente», *RSR*, 76, 3, 2002, p. 311-321.
 ID., «La creación del patrimonio eclesiástico de las iglesias norteafricanas en época romana (siglos II-V): renovación de la visión tradicional», *Sacralli-*

- dad y Arqueología. Homenaje al Profesor Thilo Ulbert al cumplir 65 años (= *Antigüedad y Cristianismo*, 21), Murcia, 2004, p. 493-509.
- C. BYEO, *AASS*, Oct., IV, Bruxelles, 1780.

-C-

- L. CABALLERO – TH. ULBERT, *La basilica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)* (= *EAE*, 89), Madrid, 1976.
- J. L. CALVO – M. D. SÁNCHEZ, *Textos de magia en papiros griegos*, Biblioteca Clásica Gredos, 105, Madrid, 1987.
- A. CAMERON, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford, 1973.
- AV. CAMERON, *Procopius and the sixth century*, Berkeley-Los Angeles, 1985.
- J. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1939.
- V. CHAPOT, «Gladiateurs», *DAFL*, VI, 1, Paris, 1924, col. 1275-1283.
- A. CHASTAGNOL, «Les inscriptions constantiniennes du cirque de Mérida», *MEFRA*, 88, 1, 1976, p. 259-276.
- J. DE CHURRUCA – R. MENTXAKA, *Introducción histórica al Derecho Romano*, Bilbao, 1994⁷.
- R. H. CONNOLLY, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Texts and Studies, VIII, 4), Cambridge, 1916.
- R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte*, *PO*, XXXI, 2, Paris, 1966.
- CHR. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger, 1954.
- ID., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.
- FR. CUMONT, *Die orientalischen Religionem im römischen Heidentum*, Stuttgart, 1969.
- G. CUPERO, *AASS*, Aug., V, Anvers, 1741.

-D-

- M. DARDER, *Els noms de cavalls circencs a l'Occident romà*, Barcelona, 1993, 3 vols.
- ID., *De nominibus equorum circensium. Pars Occidentis*, Barcelona, 1996.
- D. DAUBE, «The marriage of Justinian and Theodora. Legal and theological reflections», *CULR*, 16, 1967, p. 380-399.
- E. DEKKERS, *Clavis patrum Latinorum*, Steenbrugge, 1995³.
- H. DELEHAYE, «Le synaxaire de Sirmond», *AB*, 14, 1895, p. 396-434.

- ID., «Les martyrs d'Égypte», *AB*, 40, 1922, p. 5-154 y 299-364.
- ID., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933².
- ID., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955⁴.
- ID., *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, London, 1977.
- R. DELMAIRE, «La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation», *RD*, 82, 3, 2004, p. 319-333.
- J. DESMULLIEZ, *La christianisation de la Campanie*, tesis dactilografiada, Paris, 1997.
- R. FR. DEVOE, *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman Games from the first through the fifth centuries, A.D.*, Texas, 1987.
- CH. DIEHL, *Théodora, impératrice de Byzance*, Paris, 1904.
- ID., *Figures byzantines*, Paris, 1908³.
- F. J. DÖLGER, «Der Rennfahrer Liber mit der Kreuztätowierung auf einem Goldglas aus der Kallistkatakombe», *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 229-235.
- R. DOMINGO, *La legislación matrimonial de Constantino*, Pamplona, 1989.
- J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire* (Subsidia Hagiographica, 40), Bruxelles, 1965.
- J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'Hagiographie médiévale*, Paris, 1993.
- J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris, 1984.
- L. DUCHESNE, «Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens», *Mélanges L. Rénier*, Paris, 1887, p. 159-174.
- M. DUCOS, «La condition des acteurs à Rome. Données juridiques et sociales», *Theater & Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen, 1990, p. 19-33.
- A. DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900.
- K. M. D. DUNBABIN, «The victorious charioteer on mosaics and related monuments», *AJA*, 86, 1, 1982, p. 65-89.

-E-

- C. EDWARDS, «Unspeakable professions: public performance and prostitution in Ancient Rome», *Roman sexualities*, ed. J. P. HALLET – M. B. SKINNER, Princeton, 1997, p. 66-95.
- G. EL DAROV, «Arriano», *BSS*, II, Roma, 1962, col. 469-471.

- X. ESPLUGA – M. MIRÓ, *Vida religiosa en la antigua Roma*, Barcelona, 2003.
 J. EVANS GRUBBS, *Law and family in late antiquity. The emperor Constantine's marriage legislation*, Oxford, 1995.

-F-

- M. FALCÃO, *Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el Imperio Romano*, Pamplona, 1973.
 D. H. FARMER, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, 1997⁴.
 V. FAUVINET-RANSON, *Les cités d'Italie dans le premier tiers du VI^e siècle. Patrimoine monumental romain et spectacles d'après les Variae de Casiodore*, tesis dactilografiada, Nanterre, 2000.
 A. FERRUA, «Liber l'auriga del circo», *CCat*, 98, 2, quad. 2327, 1947, p. 438-447.
 E. A. FISHER, «Theodora and Antonina in the Historia Arcana: history and / or fiction?», *Women in the Ancient world: The Arethusa papers*, ed. J. PERODOTTO – J. P. SULLIVAN, Albany, 1984, p. 287-313.
 L. FOUCHER, «Nemesis, le griffon et les jeux d'amphithéâtre», *Mélanges d'Histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, p. 187-195.
 P. FOURNIER, «L'origine de la collection «Anselmo dedicata»», *Mélanges P. F. Girard. Études de droit romain dédiées à M. P. F. Girard*, I, Paris, 1912, p. 475-498.
 T. FRANK, «The status of actors at Rome», *CPh*, 26, 1931, p. 11-20.
 D. R. FRENCH, *Christian emperors and pagan spectacles. The secularization of the ludi*, A. D. 382-525, Berkeley, 1985.
 ID., «Maintaining boundaries: the status of actresses in early Christian society», *VChr*, 52, 1998, p. 293-318.
 L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, II, Leipzig, 1920⁹.
 F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II: *Testimonia et scripturae propinqua*, Paderborn, 1906.

-G-

- A. GARCÍA Y BELLIDO, «Némesis y su culto en España», *BRAH*, 147, 1960, p. 119-147.

- ID., «Némesis en una pintura mural del anfiteatro de Tarragona», *AFA*, 36, 1963, p. 177-181.
 F. GARCÍA DÍEZ, «Las ruedas del circo: aspectos tecnológicos en vehículos de carreras en época romana», *Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía* (= *Acta Antiqua Complutensia*, II). *Actas del II Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 15 a 17 de octubre de 1997, Alcalá de Henares, 2001, p. 79-89.
 L. A. GARCÍA MORENO, «El cristianismo y el final de los *ludi* en las Españas», *Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía* (= *Acta Antiqua Complutensia*, II). *Actas del II Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 15 a 17 de octubre de 1997, Alcalá de Henares, 2001, p. 7-17.
 J. F. GARDNER, *Women in Roman law and society*, Kent, 1986.
 R. GARRUCCI, *Vetri ornati di figure in oro: trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, Roma, 1864².
 ID., *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, III: *Pitture non cimiteriale*, Prato, 1876.
 G. GATTI, «Di un frammento marmoreo col nome del martire Genesio», *BCAR*, 32, 1904, p. 325-330.
 J. GAUDEMET, «Le concile d'Elvire», *DHGE*, XV, 1963, p. 317-348.
 ID., «La législation religieuse de Constantin», *RHEF*, 33, 1968, p. 25-61.
 ID., *Conciles gaulois du IV^e siècle*, SC, CCXLI, Paris, 1977.
 A. GIARDINA, «The family in the late Roman world», *The Cambridge ancient History*, IV: *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, ed. AV. CAMERON – BR. WARD-PERKINS – M. WHITBY, Cambridge, 2000, p. 392-415.
 M. E. GIL, «Ocio, espectáculos públicos y propaganda política en el África tardoantigua», *Polis*, 10, 1998, p. 63-88.
 L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli, 1991.
 J. GODEFROY, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, V, Leipzig, 1741.
 G. D. GORDINI, «Apollinaria», *BSS*, II, Roma, 1962, col. 251.
 W. M. GREEN, «The status of actors at Rome», *CPh*, 28, 1933, p. 301-304.
 F. GROSSI GONDI, *Tratatto di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, 1920 (ed. anastática Roma, 1968).
 J. GUILLÉN, *Vrbs Roma*, II, Salamanca, 1978.

-H-

- A. G. HAMMAN, «Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique», *CPE*, 9, 1983 (mayo), p. 3-15.
- S. A. HARVEY, *Asceticism and society in crisis: John of Ephesus and the Lives of Eastern saints*, Berkeley-Los Angeles-London, 1990.
- K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I, 1, Paris, 1907 (traducción de H. LECLERCQ del original alemán *Conciliengeschichte*, I, Fribourg-en-Brisgau, 1873², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. LECLERCQ).
- ID., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, II, 1, Paris, 1908 (traducción de H. LECLERCQ del original alemán *Conciliengeschichte*, II, Fribourg-en-Brisgau, 1875², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. LECLERCQ).
- A. HOLGADO, «Teatro y público en la Roma antigua», *El teatro en la Hispania romana (actas del simposio, Mérida, 13-15 de noviembre de 1980)*, Badajoz, 1982, p. 1-14.
- W. G. HOLMES, *The age of Justinian and Theodora. A history of the sixth century A.D.*, London, 1905-1907, 2 vols.
- E. HÜBNER, «Musaico di Barcellona raffigurante giuochi circensi», *AICA*, 35, 1863, p. 135-173.
- CHR. HUGONJOT, «De l'infamie à la contrainte. Évolution de la condition sociale des comédiens sous l'Empire romain», *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, ed. CHR. HUGONJOT – FR. HURLET – S. MILANEZI, Tours, 2004, p. 213-240.
- J. H. HUMPHREY, *Roman circuses. Arenas for chariot racing*, Berkeley-Los Angeles, 1986.

-I-

- M. JAPUNDŽIĆ, «Ardalion», *BSS*, II, Roma, 1962, col. 384-385.
- G. JENNISON, *Animals for show and pleasure in Ancient Rome*, Manchester, 1937.
- J. A. JIMÉNEZ, «Ídolos de la Antigüedad Tardía: algunos aspectos sobre los aurigas en Occidente (siglos IV-VI)», *Ludica*, 4, 1998, p. 20-33.
- ID., «El lenguaje de los juegos en la patrística de Occidente (siglos III-VI)», *Polis*, 12, 2000, p. 137-180.

- ID., *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, tesis dactilografiada, Barcelona, 2002.
- ID., «La cristianización del tiempo: la transformación del calendario lúdico en un calendario religioso durante la primera mitad del siglo V», *Santos, obispos y reliquias (= Acta Antiqua Complutensia, III). Actas del III Encuentro Internacional «Hispania en la Antigüedad Tardía», Alcalá de Henares, 13 a 16 de octubre de 1998*, Alcalá de Henares, 2003, p. 209-215.
- ID., «La crisis de las uenationes clásicas. ¿Desaparición o evolución de un espectáculo tradicional romano?», *Ludica*, 9, 2003, p. 93-117.
- ID., «El emperador Juliano y su relación con los juegos romanos», *Polis*, 15, 2003, p. 105-127.
- ID., «El final de los espectáculos de gladiadores», *Ludica*, 10, 2004, p. 60-80.
- ID., «Honorius, un souverain ludique?», *Journée d'études «Jeux et spectacles: une composante de l'identité culturelle romaine dans l'Empire romain tardif et les royaumes barbares» (Rouen, 5 mai 2004)*, en premsu.

-K-

- I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965.
- ID., *Supernomina. A study in Latin Epigraphy (Commentationes Humanarum Litterarum, Societas Scientiarum Fennica, 40, 1)*, Helsinki, 1966.
- L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington, D.C., 1999.

-L-

- G. LAFAYE, «Tabella», *DAGR*, V, Paris, 1919, p. 1-5.
- S. LANCEL, *Victor de Vita. Histoire de la persécution vandale en Afrique, suivie de la Passion des Sept Martyrs, Registre des provinces et des cités d'Afrique*, CUF, Paris, 2002.
- CHR. LANDES, «Notice 10. Acteur comique», *Le goût du théâtre à Rome et en Gaule Romaine: catalogue de l'exposition*, Lattes, 1989, p. 132.
- ST. LEBECQ, *Les origines franques*, Paris, 1990.
- ED. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, I, Paris, 1856.

- H. LECLERCQ, «Actes de martyrs», *DACL*, I, 1, Paris, 1924, col. 373-446.
 ID., «Canons apostoliques», *DACL*, II, 2, Paris, 1925, col. 1910-1950.
 ID., «Constitutions apostoliques», *DACL*, III, 2, Paris, 1914, col. 2732-2748.
 ID., «Fonds de coupes», *DACL*, V, 2, Paris, 1923, col. 1819-1859.
 ID., «Genès», *DACL*, VI, 1, Paris, 1924, col. 903-909.
 ID., «Hippolyte (statue et cimetière de saint)», *DACL*, VI, 2, Paris, 1925, col. 2419-2435.
 M. LE GLAY, «Les amphithéâtres: *Loci religiosi?*», *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes, 1990, p. 217-230.
 CL. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, 1979-1981, 2 vols.
 ID., «Trois documents méconnus sur l'histoire sociale et religieuse de l'Afrique Romaine tardive, retrouvés parmi les *spuria* de Sulpice Sévère», *AntAfr*, 25, 1989, p. 235-262.
 R. LIM, «The *tribunus uoluptatum* in the Later Roman Empire», *MAAR*, 41, 1996, p. 163-173.
 J. LINK, *Die Geschichte der Schauspieler, nach einem syrischen Manuscript der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1904.
 S. LONGOSZ, «L'antico mimo anticristiano», *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991* (*Studia Patristica*, 24), Leuven, 1993, p. 164-168.
 G. LUCCHESI, «Filemone, Apollonio, Arriano, Teotico», *BSS*, V, Roma, 1964, col. 697-700.
 ID., «Gelasio», *BSS*, VI, Roma, 1965, col. 88-89.
 G. LUCHETTI, *La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustinianee*, Milano, 1990.
 L. LUGARESI, «Tra evento e rappresentazione. Per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani», *RSLR*, 30, 3, 1994, p. 437-463.

—M—

- J. MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*, Paris, 1975.
 V. MALINEAU, «Les éléments du costume de théâtre dans l'Antiquité tardive», *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, ed. FR. CHAUSSON – H. INGLEBERT, Paris, 2004, p. 153-168.

- ID., «La représentation des pantomimes victorieux dans l'Antiquité tardive», *TRUMLV*, 10, 2004, p. 113-134.
 D. MANCIOLI, *Giocchi e spettacoli*, Roma, 1987.
 M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo, 1994.
 A.-G. MARTIMORT, «La Tradition apostolique d'Hippolyte», *AnnC'm*, 23, 1979, p. 159-173.
 J.-P. MARTIN, «Hippolyte», *DHP*, Paris, 1994, p. 818.
 ID., «Calixte I^{er}», *DHP*, Paris, 1994, p. 260-262.
 ID., «Pontien», *DHP*, Paris, 1994, p. 1377.
 ID., «Urbain I^{er}», *DHP*, Paris, 1994, p. 1674.
 G. MARTÍNEZ, *El Epítome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico*, Comillas, 1962.
 O. MARUCCHI, «Di due codici epigrafici venuti recentemente nella Biblioteca Vaticana», *NBACr*, 5, 1899, p. 245-256.
 ID., *Le catacombe romane*, Roma, 1933.
 S. MAZZARINO, «La propaganda senatoriale nel Tardo Impero», *Doxa*, 4, 1951, p. 121-148.
 M. MCCORMICK, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge, 1986.
 J. M. MCCULLOH, *Rabani Mauri, Martyrologium*, *CCContMed*, XI.IV. Turnhout, 1979.
 M. MEIGNE, «Concile ou collection d'Elvire», *RHE*, 70, 1975, p. 361-387.
 C. MERCADO – E. SÁNCHEZ, «Visión isidoriana de los espectáculos públicos», *Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía* (= *Acta Antiqua Complutensia*, II). *Actas del II Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 15 a 17 de octubre de 1997, Alcalá de Henares, 2001, p. 221-229.
 M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques*, I, SC, CCCXX, Paris, 1985.
 J. H. MICHEL, «Le tabou romain de la mort, l'infamie du gladiateur et l'excommunication du comédien», *Synthèses romaines. Langue latine Droit romain. Institutions comparées*, ed. GH. VIRÉ (Collection Latomus, 240), Bruxelles, 1998, p. 90-117 (= *Homo ludens. Huit exposés*, ed. GH. VIRÉ, Bruxelles, 1988, p. 47-80).
 B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, I, Paris, 1910 (ed. original Milan, 1480).
 TH. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Berlin, 1905.
 W. MOSTERT – E. STENGEL, *L'Ystoyre et la Vie de Saint Genis*, Marburg, 1895.

- MÜNCHEN, «Ueber das erste Concile von Arles», *Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholischen Theologie*, 26, p. 74-75.
- CH. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960.
- M. T. MUÑOZ, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria, 1995.

-N-

- V. NERI, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari, 1998.
- TR. NOGALES, *Espectáculos en Augusta Emerita. Espacios, imágenes y protagonistas del ocio y espectáculo en la sociedad romana emeritense*, Mérida, 2000.

-O-

- R. M. OGILVIE, *Los romanos y sus dioses*, Madrid, 1995 (trad. de A. CABEZAS del original inglés, *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*, New York, 1969).

-P-

- J. M. PAILLER, «L'énigme Nymfius», *Gallia*, 44, 1, 1986, p. 151-165.
- O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976.
- E. PATLAGEAN, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», *StudMed*, 3^a s., 17, 2, 1976, p. 597-623.
- H. PAVIS D'ESCURAC, «Magie et cirque dans la Rome antique», *ByzF*, 12, 1987, p. 449-467.
- Z. PAVLOVSKIS, «The life of St. Pelagia the Harlot: hagiographic adaptation of pagan romance», *CF*, 30, 2, 1976, p. 138-149.
- J. PÉRIER – A. PÉRIER, *Les «127 canons des Apôtres»*, PO, VIII, 4, Paris, 1912 (reimpr. Turnhout, 1982).
- O. PERLER, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, 1969.
- M. Y. PERRIN, «Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole», *MEFRA*, 104, 2, 1992, p. 1025-1068.
- P. PETITMENGIN, «Les Vies latines de sainte Pélagie. Inventaire des textes publiés et inédits», *RecAug*, 12, 1977, p. 279-305.

- ID., «Les Vies latines de sainte Pélagie, II: Compléments à l'inventaire et classement des manuscrits du texte B», *RecAug*, 15, 1980, p. 265-304.
- ID., «La diffusion de la «Pénitence de Pélagie». Résultats d'une recherche collective», *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XIV^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981, p. 33-47.
- CH. PIETRI, «Inscriptions funéraires latines», *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Coll. EFR 234, III, Rome, 1997, p. 1407-1468.
- ID., «La mort en Occident dans l'épigraphie latine : De l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne, 3^e-6^e siècles», *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Coll. EFR 234, III, Rome, 1997, p. 1519-1542.
- ID., «Persecutions», *DHP*, Paris, 1994, p. 1314-1318.
- S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, I, Paris, 1984.
- S. PRETE, «Genesio», *BSS*, VI, Roma, 1965, col. 121-124.
- W. PUCHNER, «Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems», *Greek and Roman actors. Aspects of an ancient profession*, ed. P. HASTERTLING – E. HALL, Cambridge, 2002, p. 304-324.

-Q-

- H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe Romain*, Paris, 1908.
- E. QUINTANA, «Sobre la condición jurídica de los actores en el derecho romano», *RIDA*, 3^e série, 50, 2003, p. 301-315.

-R-

- I. E. RAHMANI, *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, Mainz, 1899 (reimpr. Hildesheim, 1968).
- J. L. RAMÍREZ – P. MATEOS, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000.
- D. RAMOS-LISSON, «En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira», *ScriptTheol*, 11, 1, 1979, p. 181-186.

- F. M. DE ROBERTIS, «La condizione sociale e gli impedimenti al matrimonio nel Basso Impero», *Scritti varii di diritto romano, I: Diritto privato*, Bari, 1987, p. 179-203.
- G. B. DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana*, I, Roma, 1864.
- ID., «Una particolarità dei sarcofagi di Arles assai importante per lo studio della cristiana iconografia», *BACr*, 2, 6, 1864, p. 46-48.
- ID., «Dei Cristiani condannati alle cave dei marmi nei secoli delle persecuzioni e della cura, ch'ebbe di loro la chiesa romana», *BACr*, 6, 2, 1868, p. 17-25.
- ID., «Il cimitero di S. Ippolito presso la via Tiburtina e la sua principale cripta storica ora dissepolta», *BACr*, ser. IV, 1, 1882, p. 9-84.
- E. DE RUGGIERO, «Agitator», *DEAR*, I, Roma 1895, p. 361-363.
- TH. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera*, I, Regensburg, 1859.

-S-

- M. R. SALZMAN, *On Roman time. The Codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990.
- C. SALLES, *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Barcelona, 1983 (trad. de C. AYRA del original francés *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris, 1982).
- M. SARGENTI, *Studi sul diritto del Tardo Impero*, Padova, 1986.
- J.-M. SAUGET, «Marina», *BSS*, VIII, Roma, 1966, col. 1165-1170.
- ID., «Maria Egiziaca», *BSS*, VIII, Roma, 1966, col. 981-991.
- ID., «Nonno», *BSS*, IX, Roma, 1967, col. 1046.
- ID., «Pelagia», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 432-437.
- ID., «Pelagia di Antiochia», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 430-432.
- ID., «Pelagia di Tarso», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 440-441.
- ID., «Porfirio», *BSS*, X, Roma, 1968, col. 1043-1045.
- ID., «Juan de Efeso (o de Asia)», *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, II, Salamanca, 1992, p. 1187.
- J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985.
- E. SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910.
- O. SEECK, *Regesten der Kaiser and Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919.

- J. SIGNES, *Procopio de Cesarea. Historia secreta*, Biblioteca Clásica Gredos, 279, Madrid, 2000.
- V. A. SIRAGO, *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain, 1961.
- E. SOLER, «Les acteurs d'Antioche et les excès de la cité au IV^e s. apr. J.C.», *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, ed. CHR. HUGONOT – FR. HURLET – S. MILANEZI, Tours, 2004, p. 251-272.
- ID., «La législation *De Scaenicis* dans le Code Théodosien (XV, 7)», *1^{re} Journées d'Études sur le Code Théodosien. Traduire le Code Théodosien: diversité des approches et nouvelles perspectives (Nanterre, 23-24 mai 2003)*, en prensa.
- M. SOTOMAYOR, «Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión», *RCEHG*, 2^a época, 3, 1989, p. 35-67.
- J. E. SPRUIT, «L'influence de Théodora sur la législation de Justinien», *RIDA*, 3^e série, 24, 1977, p. 389-421.
- J. STILTINGO, *AASS, Sept.*, V, Anvers, 1755.
- L. SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, IV, Köln, 1573.

-T-

- R. TEJA, ««Extrae gentes»: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira», *El concilio de Elvira y su tiempo*, ed. M. SOTOMAYOR – J. FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada, 2005, p. 197-228.
- P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Bari, 1980².
- J.-P. THUILLIER, «L'origine du théâtre romain», *Le goût du théâtre à Rome et en Gaule Romaine: catalogue de l'exposition*, Lattes, 1989, p. 93-95.
- ID., «L'origine du cirque», *Le cirque et les courses de chars. Rome-Byzance: catalogue de l'exposition*, Lattes, 1990, p. 33-37.
- ID., *Le sport dans la Rome antique*, Paris, 1996.
- L. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IV, Bruxelles, 1706.
- S. TREGGIARI, *Roman marriage: iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, 1991.
- G. TRETTEL, *Rufino di Concordia. Storia di monaci*, Roma, 1991.
- A.-M. TUPET, «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», *ANRW*, II, 16, 3, 1986, p. 2591-2675.
- M. TURCAN, *Tertullien. Les spectacles*, SC, CCCXXXII, Paris, 1986.

-U-

H. USENER, *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879.

-V-

- R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma, 1942.
- A. A. VASILIEV, *Justin the First: an introduction to the epoch of Justinian the Great*, Cambridge Mass., 1950.
- CH. VAN DE VORST, «Une passion inédite de s. Porphyre le mime», *AB*, 29, 1910, p. 258-275.
- P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, 1976.
- J. VILELLA, «Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en *IHC* ni en *ICERV* a la prosopografía cristiana del Bajo Imperio», *Historiam Pictura Refert. Miscellanea del Prof. Alejandro Recio Veganzones*, Roma, 1994, p. 615-623.
- ID., «La epigrafía cristiana de *Hispania* durante los dos últimos decenios (1970-1990)», *Actes du X^e congrès international d'épigraphie grecque et latine (Nîmes, 4-9 octobre 1992)*, Paris, 1997, p. 439-460.
- J. VILELLA – P. E. BARREDA, «Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico», *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V (= Studia Ephemeridis Augustinianum, 78)*, Roma, 2002, p. 545-579.
- G. VILLE, «Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien», *MEFRA*, 72, 1960, p. 273-335.
- ID., *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma, 1981.
- J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.
- P. VOCI, «Il diritto ereditario romano nell'età del tardo impero. I. Il IV secolo. Prima parte», *Iura*, 29, 1978, p. 17-113.
- A. VOGT, «Études sur le théâtre byzantin II», *Byzantion*, 6, 1931, p. 623-640.
- B. VON DER LAGE, *Studien zur Genesislegende*, Berlin, 1898-1899, 2 vols.
- H. VOPEL, *Die altchristlichen Goldgläser. Ein Beitrag zur altchristlichen Kunst und Kulturgeschichte*, Freiburg, 1899.

-W-

- J. P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Roma, 1968, 4 vols. (1^a ed. en 1895).
- R. WEBB, «Female entertainers in late antiquity», *Greek and Roman actors. Aspects of an ancient profession*, ed. P. EASTERLING – E. HALL., Cambridge, 2002, p. 282-303.
- W. WEISMANN, «Gelasinos von Heliopolis, ein Schauspieler-märtyrer», *AB*, 93, 1975, p. 39-66.
- L. WICKERT, «Epigrafía emeritense», *ACFABA*, 1, 1934, p. 113-128.