

DE SPECTACVLIS

AYER Y HOY DEL ESPECTÁCULO DEPORTIVO



Miguel Ángel Betancor León
Germán Santana Henríquez
Conrado Vilanou Torrano



DE SPECTACVLIS

AYER Y HOY DEL ESPECTÁCULO DEPORTIVO

DE SPECTACVLIS

AYER Y HOY DEL ESPECTÁCULO DEPORTIVO

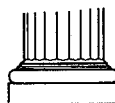


BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
LAS PALMAS DE G. CANARIA
N.º Documento 222489
N.º Copia 636735

Miguel Ángel Betancor León
Germán Santana Henríquez
Conrado Vilanou Torrano



UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA



EDICIONES CLÁSICAS

Primera edición 2001

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del editor.

© Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Servicio de Publicaciones.

© Ediciones Clásicas, S.A.

San Máximo, 31 - 4º 8

28041 Madrid

Preimpresión: Pie de Página

Blasco de Garay, 66, 1º

28015-Madrid

I.S.B.N.: 84-7882-460-X

Depósito Legal: M-18.808-2001

Impreso en España

Imprime: Ediclás

San Máximo, 31 - 4º 8

28041 Madrid

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	9
PREFACIO DE JUAN ANTONIO SAMARANCH	11
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA	15
1.1. El deporte en la <i>polis</i> griega	16
1.2. Jerusalén frente a Atenas: la revuelta macabea	19
1.3. <i>Paideia</i> griega y novedad cristiana: la <i>paideia Christi</i>	21
1.4. Las metáforas deportivas en el <i>corpus</i> paulino	24
1.5. Tertuliano y la <i>pompa diaboli</i> : la condena de los espectáculos	28
1.6. Catequesis y bautismo: el simbolismo de la renuncia a la <i>pompa diaboli</i>	37
1.7. Cristianismo y tradición agonística: la ascética cristiana	39
CAPÍTULO II. DE LOS JUEGOS A LOS ESPECTÁCULOS DEPORTIVOS	41
2.1. En torno al mundo lúdico medieval	43
2.2. El impacto de la modernidad: la crisis del juego	51
2.3. La nueva cultura del espectáculo	55
2.4. El reto de la cultura corporal	60
2.5. El mito mecánico	61
2.6. Cuerpos a motor	65
2.7. Del robot al <i>cyborg</i>	69
2.8. El cuerpo y lo virtual	72
2.9. La reconfiguración del cuerpo en un contexto imaginativo.	79

CAPÍTULO III. <i>DE SPECTACVLIS</i>	85
3.1. Tertuliano y su época	85
3.2. El <i>De Spectaculis</i>	94
3.3. Texto latino y traducción al castellano	105
3.4. Novaciano. Su <i>De Spectaculis</i> . Texto latino y traducción al castellano	185
 BIBLIOGRAFÍA	 207
 FUENTES ANTIGUAS CONSULTADAS	 213

NOTA PRELIMINAR

La presente obra pretende reflexionar sobre el fenómeno del deporte entendido como juego y espectáculo. En este sentido su distribución en cuatro capítulos obedece a una metodología que ha pretendido situar el problema desde sus orígenes en Grecia y Roma, siguiendo la evolución del conflicto en sus etapas medieval, moderna y postmoderna hasta llegar a su configuración actual, teniendo en cuenta las luces y sombras del movimiento olímpico internacional. La concepción del cuerpo en este devenir histórico también ha sido objeto de atención en cuanto referente obligado en la práctica y el espectáculo deportivo, por lo que no debe extrañar, por ejemplo, la crítica de la gladiatura romana y demás espectáculos por parte de los primeros padres de la Iglesia, con las palabras más actuales y autorizadas del mundo del deporte como las de Juan Antonio Samaranch, presidente del Comité Olímpico Internacional.

El título que da nombre al libro *De Spectaculis* responde a las obras homónimas de Tertuliano y Novaciano, que en este estudio se analizan y traducen de su lengua original, el latín, al castellano. Hemos seguido para el texto de Tertuliano la edición de E. Dekkers, *De Spectaculis (Corpus Christianorum, series latina, I)*, Turnholt, 1954 y para el de Novaciano la de G.F. Diercks, *De Spectaculis (Corpus Christianorum, series latina, IV)*, Turnholt, 1972. El texto de Tertuliano se acompaña de unas doscientas notas explicativas relativas a la prohibición de los espectáculos que se producen en el circo, el anfiteatro, el teatro y el estadio, y suponen un perfecto aporte documental al tema central de esta investigación.

Hemos de hacer constar finalmente la colaboración en la presente monografía de D. Antonio Samuel Almeida Aguiar, profesor del Departamento de Educación de la U.L.P.G.C., y el patrocinio del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y de Ediciones Clásicas. A todos ellos infinitas gracias.

Las Palmas de Gran Canaria, noviembre de 2000

Miguel Ángel Betancor León

Germán Santana Henríquez

Conrado Vilanou Torrano

PREFACIO

El Comité olímpico Internacional estimula y apoya siempre los trabajos de investigación sobre el deporte, y muy especialmente los relacionados con los Juegos Olímpicos y con el espíritu olímpico, ya sea desde el punto de vista técnico, histórico o social.

Por ello, esta monografía, basada en los textos latinos de Tertuliano y Novaciano, puede aportar su contribución al estudio de la situación de los Juegos en el contexto de los primeros siglos de la era cristiana en Roma.

Sin embargo, si bien podemos considerar a ambos autores como representantes de la ideología de la época, dentro de la misma sus posiciones figuran entre las más rigoristas.

Cuando Tertuliano hace una crítica de los espectáculos y juegos que tienen lugar en el teatro, el anfiteatro y las carreras de circo, se observa claramente en dicha crítica un menosprecio del cuerpo y del ejercicio físico y, por tanto, de la práctica deportiva. Actuando en esta misma línea, unos años más tarde el emperador Teodosio prohibió los Juegos Olímpicos.

Tal actitud menospreciativa del cuerpo en beneficio del espíritu prevaleció durante siglos, si bien el Renacimiento, con el resurgir de la cultura clásica grecolatina, constituyó un paréntesis de búsqueda de equilibrio entre ambos. Pero no fue hasta mucho más adelante, a finales del siglo XIX —concretamente en 1894—, cuando nació el Olimpismo, movimiento fundado por el barón francés Pierre de Coubertin, que exalta y combina de una manera armoniosa las cualidades del cuerpo, de la voluntad y del espíritu. El Olimpismo asocia el deporte a la cultura y la educación. Pierre de Coubertin restauró los Juegos Olímpicos de la antigua Grecia con una clara intención pedagógica, considerando que promover la alegría del esfuerzo y de la sana competición tendría un gran valor educativo para la juventud.

Pero las cosas han cambiado mucho desde la época de Tertuliano, cuya intransigencia le llevó a enfrentarse con la incipiente Iglesia Cristiana del siglo III, y las relaciones entre el Vaticano y el Movimiento Olímpico, que no datan de ayer, son excelentes. Ya en 1905, Pierre de Coubertin fue recibido en audiencia por el Papa Pío X para hablar de pedagogía deportiva. Ese mismo año y a invitación del Papa, se organizó en el Vaticano una fiesta nacional del deporte y de las asociaciones deportivas católicas italianas. Des-

de entonces, el deporte en general y el Movimiento Olímpico en particular han gozado de la aprobación y apoyo del Santo Padre. Los miembros del Comité Olímpico Internacional y las delegaciones deportivas han sido recibidos muchas veces por el Papa. A su vez, el COI participa en conferencias y seminarios sobre temas educativos y de protección social organizados por el Vaticano. El Movimiento Olímpico se compone de voluntarios y su objetivo principal es poner siempre el deporte al servicio del desarrollo armónico del hombre, con el fin de favorecer el establecimiento de una sociedad pacífica y comprometida con el mantenimiento de la dignidad humana.

La práctica del deporte por él preconizada comporta efectos beneficiosos para la salud y contribuye a la superación de sí mismo y al desarrollo de las capacidades personales. Todos estos resultados culminan y se manifiestan visiblemente en los Juegos Olímpicos, cuya celebración comprende también objetivos extradeportivos de gran importancia, como la convivencia entre los pueblos y la observancia de la Tregua Olímpica, "EKECHERIA", que pretende el diálogo, la reconciliación y la búsqueda de soluciones duraderas para que la paz reine en el mundo.

A lo largo de más de cien años los Juegos se han celebrado cuatrienalmente y han ido alcanzando cada vez mayor amplitud, hasta convertirse en un acontecimiento vivido a escala planetaria, como lo han vuelto a demostrar los que se han celebrado recientemente en Sidney. Las altas cifras de atletas y países participantes —en número de 199, prácticamente todos los del mundo—, la variedad de disciplinas olímpicas, así como el interés suscitado tanto en la preparación como en el desarrollo de los Juegos, que fueron seguidos por miles de millones de espectadores personalmente desde los diversos emplazamientos deportivos o a través de los modernos medios de comunicación, demuestran la importancia que ha alcanzado el deporte en el mundo moderno.

A todo ello debemos añadir que la posibilidad de fijarse metas deportivas no es exclusiva de atletas en óptimas condiciones físicas, sino que puede extenderse también a personas con alguna discapacidad, las cuales participan en los Juegos Paralímpicos logrando considerables éxitos. El COI apoya estos Juegos, de la misma forma que alienta toda manifestación deportiva que contribuya al bienestar físico y psíquico del individuo, así como a la formación de una sociedad sana y solidaria.

No obstante, al lado de tan alentadores logros, en los últimos años han venido a ensombrecer el mundo del deporte graves problemas que han afectado también al Olimpismo, por lo que el Comité Olímpico Internacional está luchando para darles solución en el presente y preparar una prevención efectiva para el futuro.

Entre estos males debemos destacar el dopaje, es decir, el uso indiscriminado de sustancias que llevan a los atletas a conseguir unos resultados que

van más allá de sus capacidades físicas reales. Seducidos muchas veces por su entorno, sucumben a la tentación que les facilita el camino, son desleales consigo mismos y con sus compañeros de competición, y engañan de manera fraudulenta a los espectadores, a quienes hacen admirar unas hazañas falsas.

Pero las crisis pueden servir también de acicate para abrir caminos innovadores y eficaces, y éste es uno de los grandes empeños actuales del Comité Olímpico Internacional, con la creación de la Agencia Mundial Antidopaje (AMA), cuya sede se disputan en la actualidad diversas ciudades.

Existen, pues, entre los escritos de Tertuliano y Novaciano, y la época actual, diferencias antagónicas en la concepción del ejercicio físico. Esperamos que esta traducción, precedida de un estudio sobre la evolución del juego como espectáculo desde la Grecia antigua hasta la actualidad, encuentre eco no sólo entre universitarios de las facultades de filología, historia y educación física, sino también entre un público más amplio, y constituya una útil reflexión sobre el pasado histórico, al tiempo que nos mueva a apreciar el valor del deporte en el mundo actual, cuya práctica –siempre y cuando respete los principios éticos–, puede contribuir eficazmente a la construcción de un futuro armonioso para la juventud.

Juan Antonio SAMARANCH
Marqués de Samaranch

Capítulo I

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

No hay duda que la génesis y evolución del deporte está asociada a la historia de la civilización clásica. Por lo común, se presenta el deporte como un fenómeno profundamente helénico, ligado a su sistema politeísta –de unos dioses que moraban el monte Olimpo bajo el gobierno monárquico de Zeus–, y contrario, por tanto, al monoteísmo de la tradición religiosa judeo-cristiana. Desde esta perspectiva, la consolidación del deporte y del mismo olimpismo, así como de la educación física cultivada en las palestras y en los gimnasios, constituye una aportación típicamente griega que, además de ser impugnada por amplios sectores del pueblo de Israel, fue igualmente denostada por el cristianismo, hasta el extremo que después de una serie de controversias y prohibiciones se consumó la definitiva desaparición de los Juegos a fines del siglo IV.¹

La historia del deporte se puede inscribir, pues, en el marco de la historia de las religiones, y más concretamente, en el contexto de la oposición entre el helenismo y el judaísmo, y por extensión, en el ámbito del enfrentamiento posterior entre paganismo y cristianismo. De esta forma, el deporte –uno de los vehículos más eficaces utilizados en la helenización del mundo antiguo– apareció a los ojos de israelitas como una manifestación idolátrica y herética, es decir, como un serio peligro para sus profundas convicciones religiosas. Así se entiende la hostilidad de los judíos frente las pretensiones de helenizar sus costumbres ante el peligro que representaba, por ejemplo, la construcción de gimnasios en sus ciudades.

A modo de declaración general, se constata –con anterioridad, incluso, a la irrupción del cristianismo– la enemiga y reticencia del judaísmo respecto la educación física y el deporte, tal como lo entendían los griegos. Con todo, fue el cristianismo quien –al presentar los *ludi* como una manifestación de la *pompa diaboli*– condenó los espectáculos, y lo que es más importante, los juegos atléticos. Además, hay que significar que el cristianismo –al emerger en un contexto histórico marcado por la cultura helenística impregnada de

¹ Sobre el largo proceso de declive y prohibición de los Juegos Olímpicos –proceso que también se extiende al siglo V d. C.–, véase: S. G. GIATIS, “The End of Olympia’s Olympic Games”, *La Comune Eredità dello Sport in Europa. Atti del 1° Seminario Europeo di Storia dello Sport*. Edición a cargo de A. KRÜGER y A. TEJA. Roma. Scuola dello Sport, CONI. 1997, pp. 107-110.

principios estoicos— tomó en empréstito una serie de imágenes y metáforas del deporte griego que, de alguna manera, han perdurado hasta nosotros a través de la literatura ascética.

1.1. El deporte en la *polis* griega

Es sabido que para Aristóteles la *polis* constituía el *telos* de la civilización griega, cosa que no ha extrañar si consideramos que la Hélade fue la creadora de la ciudad y, consecuentemente, de los valores de la vida ciudadana. La ciudad —frente a la tradición nómada de otras culturas y civilizaciones— es el espacio humano regido por leyes humanas y sus mecanismos jurídicos. Antes de redactar su *Política*, el Estagirita recopiló 158 constituciones correspondientes a otras tantas *polis* diferentes. En general, la vida del ciudadano estaba regulada por las leyes de la *polis*, de manera que se esperaba que cada ciudadano fuese un fiel servidor de su propia ciudad. A la *areté* de la edad arcaica —basada en una concepción de la naturaleza (*physis*) presentada desde la perspectiva de la totalidad, o lo que es lo mismo, la unión mística del hombre con la naturaleza²—, siguió una nueva noción de *areté* que aparece iluminada por la luz de la interioridad, por el sentimiento íntimo de los valores humanos, es decir, por una *physis* individual que encuentra en el ideal humano de justicia el fundamento para la organización de la comunidad.³

Naturalmente, el griego se sentía ligado a unas leyes fijas e inexorables que regulaban y determinaban tanto el mundo como su vida. No en vano, *kosmos* se refiere al orden que presenta el universo. El mismo Platón, en *Las Leyes* (X, 897), presenta a Dios como al pedagogo de todo el orbe (*ho theos paidagogeiton kosmon*). En esta línea, la *paideia* griega hacía derivar sus reglas sobre la conducta humana y social de las leyes del universo. De ahí proviene justamente la fuerza de la ley —no sólo de las leyes de la naturaleza—, sino también de las leyes humanas que más tarde los sofistas, con su relativismo antropológico, presentaron como algo convencional y, por tanto, cambiante y modificable.

Sea como fuere, lo cierto es que el espíritu agonístico —la emergencia del deporte, tal como ha demostrado Rodríguez Adrados, depende en Grecia de los grandes conjuntos agónicos⁴— tenía que estar al servicio de la defensa de

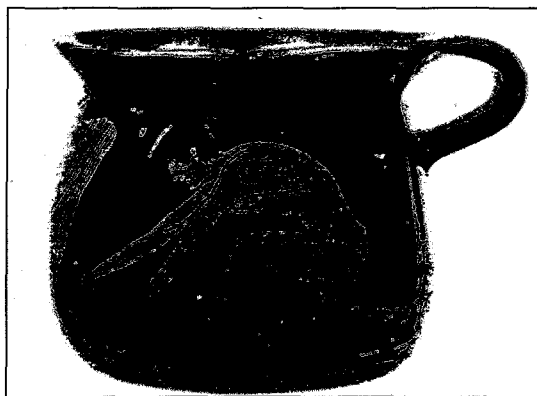
² G. MARTANO, "Physis, arete, dike nella cultura greca dell'età arcaica", en *Corpo e cosmo nell'esperienza morale*. Atti del 4° Convegno tra studiosi di Filosofia Morale. Brescia. Paideia Editrice. 1987, 21-37. También A. LOPEZ EIRE, "Naturaleza, amor y deporte en Grecia antigua", *Historia de la Educación*, núms. 14-15, 1995-96, pp. 11-30.

³ S. G. MILLER, *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*. Berkeley. University of California. 1991.

⁴ F. RODRÍGUEZ ADRADOS, "Mito, rito y deporte en Grecia", *Estudios Clásicos*, XXXVIII, núm. 110, 1996, pp. 7-31.

los valores y tradiciones de la *polis*. El hombre griego no hacía ejercicio físico o deporte para entretenerse, sino movido por el espíritu agonal, o espíritu competitivo y de superación. No hay que perder de vista que el objetivo primordial de la educación era formar jóvenes que diesen prestigio a la *polis*, ya fuese en las diferentes competiciones deportivas, o bien, en los campos de batallas y demás certámenes que regulaban la vida helénica.

En consecuencia, en Grecia el deporte es una actividad individual y agonal. Los agones constituyen una de las actividades básicas en las que el vencedor podía demostrar su carácter de protegido de los dioses. Al mismo tiempo, las hazañas de los héroes míticos (Perseo, Heracles, etc.) eran actualizadas por la victoria en las competiciones deportivas. Es lógico, pues, que la palabra griega *athlos* (hazaña) se emplease indistintamente para designar los trabajos de Heracles como para referirse a las empresas deportivas. Al fin de cuentas, la juventud tenía que dar muestra de un inquebrantable espíritu agonístico, condición previa y necesaria para que cualquier joven fuese digno representante de su ciudad y se hiciese acreedor a una fama que mantuviese viva su memoria después de la fatídica muerte. En este contexto, una de las peores calamidades que podía recaer sobre cualquier ciudadano griego era la condena al ostracismo, es decir, el abandono forzoso de la ciudad. Es archisabido que el mismo Sócrates prefirió la cicuta antes que pasar por la vergüenza del destierro de Atenas.



Joven atleta griego con halteras.

De esta forma, los griegos vincularon –sobre todo durante la época clásica– la vida individual a la organización social de la *polis* y, por tanto, en conexión con los proyectos de un estado ideal tal como confirman las utopías políticas platónicas. Y si bien el cosmopolitismo helenístico, que siguió a las conquistas de Alejandro, rompió los lazos del hombre respecto de la ciudad, no es menos verdad que la cosmovisión estoica presenta al ser humano como parte de un conjunto regido por una ley divina y eterna. Nos encontramos ante el mundo del cosmos, el universo de la naturaleza. La patria del estoico será –como señala Marco Aurelio– el universo. Es lógico, pues, que la *paideia* helenística enseñase a reconocer ese *logos* universal, esa divinidad cósmica que gobierna el mundo y las cosas “de acuerdo con una ley fija, dictada para la eternidad”.⁵ En verdad, la filosofía estoica proclama –según la tradición de la *paideia*– una actitud agonística a fin de que el ser humano pueda afrontar dignamente los vaivenes de la fortuna. El mismo Séneca aconseja que “todo lo que hay que soportar, debido a la constitución del universo, acéptese con entereza”,⁶ hasta el punto que “si no queréis luchar, podéis huir”, lo cual comportaba inevitablemente una invitación al suicidio.⁷

De este modo, la *paideia* griega pivota alrededor de ese espíritu agonístico que había de configurar una personalidad preparada para el combate. El ciudadano griego lucha por doquier. Deportivamente, en los gimnasios y en los estadios. Militarmente, en los campos de batalla. Y con la fuerza de la palabra en el ágora y en el foro. Paralelamente, la tradición socrático-platónica presenta la ascética como condición de posibilidad de una auténtica vida moral. Tanto la educación física como la educación intelectual –sobre todo a partir de Sócrates– se encaminaron a la formación de un individuo caracterizado por ese espíritu agonal, genuina característica de la concepción griega del mundo tal como refleja la poesía pindárica.⁸

Parece obvio, pues, que una de las diferencias substanciales entre el mundo griego y las otras culturas vecinas viene determinada justamente por la práctica sistemática de los ejercicios deportivos. El deporte distingue la cultura helénica respecto de otras civilizaciones consideradas por los griegos como bárbaras. Todavía Luciano de Samosata, en el siglo III d. C., presentará en el *Anarcarsis* la gimnasia como uno de los elementos más preclaros de la civili-

⁵ SÉNECA, *Sobre la Providencia*, 3, 6.

⁶ SÉNECA, *Sobre la Felicidad*, 15, 7.

⁷ SÉNECA, *Sobre la Providencia*, 6, 7.

⁸ M. F. GALIANO, “El sentido del deporte en Píndaro”, *CAF (Citius. Altius. Fortius)*, XIII, 1971, 121-139. También, y con relación a la significación de los epinicios pindáricos, véase: E. SUÁREZ DE LA TORRE, “Píndaro y la religión griega”, *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, núm. 3, 1993, pp. 67-97.

zación griega. Ciertamente, el deporte fue inicialmente un patrimonio exclusivo de los griegos hasta el punto que sólo a los ciudadanos griegos les estaba permitido participar en los cuatro grandes Juegos Sagrados, llamados *estefanitas* o *estefanóforos* (que ofrecían por premio una corona, a diferencia de los Juegos *temáticos* o de premios propuestos) y que estaban dedicados a distintas divinidades: los Olímpicos, a Zeus; los Píticos, a Apolo; los Istmicos, a Poseidón, y finalmente, los Nemeicos, también constituían un homenaje a Zeus.⁹

1.2. Jerusalén frente Atenas: la revuelta macabea

Son bien conocidas las dificultades de la tradición judeo-cristiana para la aceptación de las prácticas físico-corporales helenistas. Como es sabido, griegos y semitas presentan modelos teológicos y antropológicos bien diferenciados. En efecto, el universalismo cosmopolita helenístico chocó abiertamente con la religiosidad israelita, celosa defensora de sus propias tradiciones nacionales.¹⁰ Además, si acudimos a la literatura veterotestamentaria no encontramos un equivalente hebreo a la idea griega del cuerpo como algo distinto al alma. Para la concepción bíblica, el hombre es un todo en el que se combinan inseparablemente el aliento vital y la materia prima en un monismo antropológico. No existió, en el Antiguo Testamento, ningún dualismo que opusiese el alma o la mente al cuerpo como algo de más alto valor.

En realidad, se puede hablar de un enfrentamiento entre Atenas y Jerusalén, es decir, de la confrontación entre la ciudad terrenal que representa la *polis* griega y la ciudad celestial —la Jerusalén celestial prometida por Yavhé— que únicamente puede ser anunciada, desde la mentalidad semítica, proféticamente como *telos* inalcanzable en este mundo.¹¹ Ante la helenización de Palestina, el pueblo de Israel se movilizó frente al peligro que una helenización de sus costumbres acarrearía una pérdida de la fe yavhista, uno de los pilares fundamentales de su identidad nacional. La ciudad santa de Jerusalén guardaba una de las joyas más preciadas, el templo, que junto a la ley —Torá,

⁹ Para la distinción entre juegos sagrados y juegos temáticos, véase: A. LÓPEZ EIRE, "La educación física en la antigua Grecia", *Symposium de Historia de la Educación Física*. Universidad de Salamanca. Servicio de Educación Física y Deportes. 1995, pp. 17-28.

¹⁰ Un estado de la cuestión actualizado sobre este tema, puede encontrarse en el reciente trabajo de N. BELAYCHE, "Sem et Japhet ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés des Juifs", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 23/1, 1997, pp. 55-75.

¹¹ L. STRAUSS, *Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections*. Nueva York. The City College Papers, 6. 1967. Con relación a la cuestión deportiva, véase una aproximación bibliográfica en THOMAS F. SCANLON, *Greek and Roman Athletics. A Bibliography*. Chicago. Ares Publishers, Inc. 1984, pp. 101-103.

manifestación de la Alianza– y la circuncisión –surgida en los tiempos del destierro babilónico como símbolo de cohesión–, constituían las señas de identidad de los israelitas.

Es igualmente conocido que los contactos entre el helenismo y el judaísmo se remontan a la época alejandrina. Por otra parte, la misma diáspora hebrea –muy anterior a la dispersión ordenada por los romanos–, favoreció la posibilidad de contactar con la cultura helénica. El hecho de verter el Antiguo Testamento al griego –la famosa edición *Septuaginta*, o de los LXX, data del siglo III a. C.– confirma lo que parece evidente a todas luces: la progresiva helenización del judaísmo que recurre al griego popular de la *koiné* para transmitir el mensaje bíblico. La traducción de la Biblia demuestra que el hebreo era una lengua desconocida para una gran parte del pueblo judío. Así la *Septuaginta*, además de ser la Biblia del judaísmo helenístico, fue un elemento capital de la educación cristiana. De modo que así como se ha dicho que Homero fue el educador por excelencia de la juventud griega, no es menos verdad que durante muchos siglos la *Septuaginta* fue considerada como el libro de cabecera de los cristianos.

Con todo, la helenización de las costumbres de Israel alcanzó su máxima expresión con la llegada al poder de Antíoco IV Epifanes (175-164), rey de Siria, quien a través de judíos apóstatas desencadenó una activa persecución social y religiosa contra los judíos, atacando frontalmente tanto sus creencias como las instituciones religiosas. Así se llegó a entronizar, en el año 167 a. C., en el mismo templo de Jerusalén el culto a Zeus olímpico –una divinidad mucho más ecléctica que Yavhé– y que podía aglutinar, además de los hebreos, a otros pueblos.

A la vista de ello, se desencadenó la revuelta macabea contra los vientos helenizadores que alcanzaron su punto más álgido cuando el sacerdote Jasón, para introducir el helenismo, abrió un gimnasio al pie de la ciudadela de Jerusalén. En realidad, los jóvenes hebreos –motivados por las glorias y excelencias griegas– acudían a tomar parte en los ejercicios de la palestra, contrarios por otra parte a las disposiciones de la Ley.¹² La tradición bíblica recoge el hecho de que con ocasión de los Juegos quinquenales de Tiro,¹³ Jasón envió unos delegados¹⁴ como representantes de la asociación de los partidarios de

¹² *Segundo Libro de Macabeos*, IV, 14.

¹³ *Segundo Libro de Macabeos*, IV, 18-19. Se denominaba *penteteris*, y más tarde *pentaeteris*, cualquier fiesta que imitaba juegos como los olímpicos o los píticos, es decir, que se celebraban cada cinco años, al término de un ciclo de cuatro. Era la mitad de la *enneaeteris*. Probablemente, los juegos de Tiro eran de este tipo.

¹⁴ El término técnico que utiliza la Biblia es el de *theoros* (*spectator*) que, en este contexto, se refiere a los delegados de Jerusalén elegidos entre los partidarios de Antíoco, favorables a la helenización de Israel.

Antíoco en Jerusalén y que aportaban 300 dracmas de plata destinadas al sacrificio de Heracles, cifra que a pesar de su modestia permitía adquirir un animal para inmolarlo si bien, al final, se dedicaron –probablemente por su congénita aversión a la idolatría– a la construcción de trirremes.

Es lógico, pues, que los judíos –tal como recogen los dos libros de los *Macabeos*– desconfiasen de la instalación en sus ciudades de gimnasios, así como de la participación de sus jóvenes en los festivales y competiciones atléticas que se organizaban en las distintas ciudades mediterráneas. Podemos añadir que a pesar de que en el siglo II a. C., el deporte griego –sumido en una galopante profesionalización– había perdido el esplendor de antaño, cuando brillaban con fuerza los héroes de Maratón, lo cierto es que continuaba siendo un eficaz mecanismo de helenización. Por ello, Israel reaccionó contra la instauración de una liturgia griega en Jerusalén. De un lado, los judíos se escandalizaban ante el hecho de que los jóvenes que concurrían al gimnasio evidenciasen, al ir desnudos, una de sus señas más preciadas: la circuncisión. En verdad, se llegaba al extremo que muchos jóvenes hebreos deseaban ocultar este signo de manera que se extendió la práctica de la *epispasme*, operación quirúrgica que consistía precisamente en devolver el prepucio a su forma original. Se trataba de una intervención dolorosa que se encuentra documentada sumariamente por Epifanio (*De mensuris*, 16) y, en detalle, por Celso (*De medicina*, VII, 25, 1) lo cual, al margen de confirmar la helenización de las costumbres hebreas, era considerado por la ortodoxia judía como una auténtica apostasía.

1.3. *Paideia* griega y novedad cristiana: la *paideia Christi*

Es bien conocido que el mundo helenístico experimentó, ante la aparición del cristianismo, diversos escándalos que afectaron aspectos metafísicos, teológicos, morales y antropológicos.¹⁵ Desde una perspectiva metafísica se constata que la cultura helenista es, esencialmente, estática.¹⁶ Mientras el griego se contenta con el presente, el hebreo confía en el futuro tal como atestigua la imagen abrahámica de tiempo: el pueblo judío confía en la historia, considerada como promesa de salvación. Si el griego se recluye en la realidad óptica (en el que son las cosas), el judío no dice *es*, sino *será*, es decir, *amén*, que así sea.

¹⁵ Sobre las relaciones entre el helenismo y el cristianismo, véase P. F. BEATRICE, “Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodiques et bibliographiques”, *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 10 (1997), pp. 39-56.

¹⁶ A pesar de esta afirmación, no podemos olvidar que Jenófanes de Colofón descubrió para Occidente la idea de progreso. Véase, al respecto, el estudio de M. SÁNCHEZ, *La aparición de la idea de progreso en Grecia*. Salamanca. 1964 (Reimpresión, Madrid, 1987).

De ahí que frente a la eternidad de la materia y de la naturaleza, el cristianismo sostenga la creación y la revelación en el tiempo. De esta manera, se quebró la concepción circular griega del tiempo –la idea del eterno retorno, la más cercana a la inmovilidad, y la inmutabilidad de los ciclos naturales– para implantar una filosofía de la historia de carácter lineal, con un principio y un fin, que abarca desde la Creación hasta el Juicio Final. Cuán lejos quedaba, pues, la noción de olimpiada –considerada como unidad para regular el tiempo de manera cíclica a manera de repetición eterna– respecto de una filosofía de la historia como la cristiana que reconocía explícitamente la existencia de un comienzo y un fin.

Teológicamente, ante el politeísmo griego –dinamizador de los juegos sagrados– emerge un Dios uno y trino que es, además, una realidad personal que se ha encarnado en su hijo Jesús. En lo tocante a la moral hay que decir que el espíritu agonístico del hombre griego queda supeditado, en el cristianismo, al seguimiento del Verbo encarnado. Además, y desde el horizonte antropológico, el cristianismo defiende –contra la filosofía platónica y neoplatónica– que el hombre tiene un alma singular, propia e individual, que nada tiene que ver con aquella alma del mundo que, a modo de una especie de pansiquismo, gobierna todas las cosas.

Con todo, existe otro elemento discordante y más escandalizador si cabe: la resurrección de los cuerpos. Mientras que para la filosofía griega –de acuerdo con la tradición órfica según la cual el cuerpo es la cárcel del alma ya que el *soma* (cuerpo) es *sema* (sepulcro)– únicamente el alma es inmortal, el cristianismo considera que también el cuerpo, junto al alma, participa de la resurrección final. A partir de aquí, y contrariamente a lo que generalmente se sostiene, hay quien significa que el cristianismo –de conformidad con la antropología bíblica y la indiscutible humanidad de Cristo– procede a una valorización del cuerpo que debe contemplarse desde una perspectiva teológico-moral.¹⁷ A partir de esta favorable postura, se llega a significar que fue la influencia de la filosofía griega –según la estela órfica y platónica– sobre el cristianismo la que provocó, a la larga, el menosprecio de los Padres de la Iglesia hacia lo corporal.¹⁸

Con estos antecedentes se detectan importantes divergencias entre la *paideia* griega y el cristianismo.¹⁹ En función de su particular cosmovisión metafísica y

¹⁷ J. F. COLLANGE, “Le corps, le monde et l’expérience morale dans une perspective théologique”, *Corpo e cosmo nell’esperienza morale*, obra citada, pp. 137-142.

¹⁸ A. KOCH, “Sobre el problema *Cristianismo y Ejercicios físicos*”, *CAF (Citius. Altius. Fortius)*, X, 1968, pp. 333-351.

¹⁹ Con relación a la *paideia* griega, además del clásico estudio de W. JAEGER, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, puede consultarse el trabajo de G. MOROCHO GAYO, “Educación Física: disciplina fundamental de la *Paideia* griega”, *IV Simposium Historia de la Educación Física*. Universidad de Salamanca. Servicio de Educación Física y Deportes. 1997, pp. 9-32.

antropológica, la educación del hombre griego radicaba en una constitución equilibrada de sus diversas partes. Es lógico que la educación griega buscase armonizar los elementos racionales e irracionales de la naturaleza humana. Lo que importaba era el *metron*, es decir, la medida y proporción respecto a un modelo arquetípico y antropoplástico. La propensión natural griega a la armonía y al ritmo –clave de la fórmula pedagógica clásica de gimnasia para el cuerpo y música para el alma– no aparece en el cristianismo.

Efectivamente, aunque el cristianismo tiene puntos de contacto con el helenuismo –a menudo se ha evidenciado el trasfondo estoico de algunas de las afirmaciones paulinas que, por ejemplo, recurre en *Filipenses* 4,8 al concepto de *areté*–, no hay nada en el Nuevo Testamento que recuerde el ideal de la *kalokagathia*, es decir, de la unidad de la belleza y de la ética en la educación. El cristiano ya no se encuentra engarzado a las leyes de la *polis*, ni depende de la dinámica estoica de una ley cósmica y universal que rige las acciones humanas. Aún a sabiendas de que el hombre es hijo del pecado –que es un *homo peccator*, imperfecto y cargado de culpa–, es consciente que Cristo intercede por su salvación y que, por ende, puede volver al seno de Dios de donde surgió. Por eso exclamará San Agustín: *felix culpa!* El cristiano aspira, pues, a la redención y puede esperar alcanzarla porque Cristo ha redimido a toda la humanidad.

En opinión de Jaeger –que desde su establecimiento, en 1936, en Harvard se dedicó a estudiar las relaciones del pensamiento cristiano con la cultura clásica– es un error pensar que el cristianismo descartó la *paideia*. De hecho, la expresión *paideia Christi* goza de una larga tradición que se remonta a los orígenes del cristianismo. Efectivamente, en un texto apócrifo de la literatura cristiana primitiva, falsamente atribuido al apóstol Felipe, se dice: “He venido a Atenas a fin de revelaros la *paideia* de Cristo”²⁰. También el autor anónimo del libro del Pseudo-Justino *Oratio ad Gentiles* alude a la doctrina cristiana como verdadera *paideia*.²¹ Igualmente san Clemente Romano se refiere a la *paideia* de Dios o a la *paideia* de Cristo como la gran fuerza protectora en la vida del cristiano. En un sentido similar de protección utiliza Gregorio Taumaturgo, en el *Elogio del maestro cristiano*, la expresión “el divino pedagogo”, referida en esta ocasión al ángel custodio.²² “Es evidente –escribe Jaeger– que, bajo la influencia de la muy admirada *paideia* griega que aún existía y que era conocimiento común de todas las personas, iba surgiendo un nuevo concepto de la *paideia* cristiana...”²³

²⁰ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México. Fondo de Cultura Económica. 1974, p. 24.

²¹ W. JAEGER, *Humanismo y Teología*. Madrid. Rialp. 1964, p. 131.

²² G. TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid. Ciudad Nueva. 1994.

²³ WERNER JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, obra citada, p. 42.

Y si bien es cierto que no todo el mundo acepta la tesis jaegeriana, parece legítimo hablar de una *paideia Christi* que culminará con Clemente de Alejandría al presentar a Jesús como el auténtico y verdadero *Logos-pedagogo*. Ciertamente, la educación cristiana sólo se hace posible por la revelación de Dios en Jesucristo. Por amor, Dios se incorpora al mundo a través de su hijo, y a la vez, el mundo se incorpora a Dios. “Por la incorporación a Dios detiene el mundo su proceso de disolución, vuelve a su centro, recobra su sentido, se vincula a la unidad, y en ella y por ella se recupera, se reafirma y se afianza en una comunión de amor”.²⁴

No hay duda posible: la novedad radical de la *paideia Christi* estriba en el establecimiento del reino del amor. Tal como se refleja en el episodio de la mujer adúltera (Juan 8, 2-11), Cristo trasciende el ámbito de la ley —la antigua pedagogía defendida por escribas y fariseos— para dar muestras fehacientes de este nuevo orden, de ese *ágape* cristiano que exige una ética del perdón que acaba, además, con la fuerza destructora del odio. En el Nuevo Testamento se declara abiertamente que Dios es amor (*ágape*).²⁵ En realidad, el *ágape* es una fuerza divina que irrumpe en el mundo. Así, la vieja ley —como señala Pablo en *Gálatas*, 3, 24— ha sido el pedagogo que nos ha conducido hasta Cristo: “De manera que la ley ha sido pedagogo nuestro con vistas a Cristo, para que por la fe seamos justificados, mas, venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo”. De esta forma, surge la *paideia Christi* que tiene a Cristo como modelo y pauta de comportamiento. Por este camino —el de la imitación de Cristo—, la vida del cristiano se ha de asemejar a la de un auténtico deportista ya que también ha de mantener —como hacen los atletas— duros combates.

1.4. Las metáforas deportivas en el *corpus paulino*

La novedad cristiana consiste en proporcionar al hombre la posibilidad de una vida que se abre a un horizonte de esperanza. El cristiano aspira a la redención y puede alcanzarla porque Cristo ha redimido a toda la humanidad. Además, la antropología cristiana, muy al contrario de lo que acontecía con la visión degenerativa de la historia griega según la cual a la edad de oro seguía una edad de plata, y a ésta una de bronce, ofrece un futuro lleno de esperanza. El cristianismo —al diferenciarse radicalmente de una concepción del eterno retorno de las cosas, como la que representa, por ejemplo, el

²⁴ J. XIRAU, *Amor y mundo*. Barcelona. Península. 1983, p. 37.

²⁵ Juan 4, 8.

regreso de Ulises a Ítaca— es una existencia escatológica que espera la venida del fin del mundo. Por ello, trae consigo el vivir de cara al futuro, en la confianza pascual, en una apertura hacia un devenir que después de la “edad del Padre” identificada con el tiempo del Antiguo Testamento, encuentra su sentido en Cristo como ser dador de significado pleno.

Si analizamos las condiciones sociales y ambientales que rodearon al cristianismo primitivo, hemos de concluir que la inculturación del mensaje cristiano se efectuó no sólo por medio de la lengua griega (en la *koiné* popular cristiana que continúa la evolución de la lengua iniciada por el griego bíblico) sino a través de las categorías conceptuales y de los recursos retóricos de la cultura griega.²⁶ En sus *Cartas*, san Pablo se sirve de conceptos (*Logos, Demiurgo, Kosmos, Pneuma, Soma...*) que pertenecen al mundo filosófico griego. Ciertamente que, en los primeros tiempos del cristianismo, se produjo una confluencia de los elementos de la tradición helenística y cristiana que generó que tanto apóstoles —especialmente, san Pablo²⁷—, como padres de la Iglesia y demás autores eclesiásticos, utilizasen un gran número de simbolismos, ejemplos y metáforas extraídos del lenguaje deportivo. Pablo de Tarso se distingue de Jesús en que “mientras éste vive en una geografía local y urbana, aquél se coloca en una geografía ecuménica y urbana”.²⁸ Lógicamente, san Pablo es más romano y helenístico que judío.

Comparar la vida humana con los juegos atléticos era ya un lugar común en la filosofía estoica. El sabio estoico ha de fortalecerse en la lucha para dominar sus pasiones e impulsos. De ahí que la filosofía senequista —tan próxima, en algunos aspectos, al mensaje paulino—²⁹ esté preñada de ejemplos extraídos de la vida deportiva. A partir de este momento, el cristiano será considerado un atleta o soldado de Dios de manera que, para transmitir su mensaje evangélico, el cristianismo recurrió a las metáforas deportivas.

Es sabido que la teología paulina se centra en el tema de la salvación. Se trata de una salvación por la fe. Pero la fe no basta. Se impone, además, el paso a la acción a través de las obras. Efectivamente, el cristianismo —al vertebrarse en torno al Antiguo y al Nuevo Testamento— dinamiza una dialéctica entre la fe y la obra. De aquí que la teología paulina —como programa para

²⁶ N. FERNÁNDEZ MARCOS, “En torno al estudio del griego de los cristianos”, *Helmántica*, XLI, 1973, pp. 45-56.

²⁷ A. ORTEGA, “Metáforas del deporte griego en San Pablo”, *Helmántica*, XV, 1964, núms. 46-47, pp. 71-105.

²⁸ O. FULLAT, “Heurística del telos de la *paideia*”, *Revista Española de Pedagogía*, XLVIII, núm. 185, enero-abril 1990, pp. 25-50.

²⁹ Sobre las relaciones entre la filosofía senequista y el mensaje paulino, véase: E. ELORDUY, “Séneca y el cristianismo”, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte*. Córdoba, 1965, vol. I, pp. 181-206.

una vida humana encarada hacia la salvación— extraiga ejemplos y modelos de la vida deportiva y militar. En ocasiones, se ha presentado a Pablo como el apóstol deportista que, además de introducir en el Nuevo Testamento el léxico deportivo de su época, acercaba la ética del estadio a la moral del Evangelio.³⁰

En este sentido Pablo aprovechó el concepto griego de *agon*, utilizándolo como metáfora de la carrera y combate espiritual.³¹ Consecuentemente, la ética agonística de Pablo encontrará en las figuras del corredor en el estadio y del púgil que lucha en la arena imágenes para ilustrar la vida cristiana. Para Pablo, el mundo es un estadio, la vida una carrera, una lucha y un pugilato, el cristiano un atleta, Cristo la meta y el cielo una corona.³² Es de sobras conocido el hecho de que, en la primera carta paulina a los corintios, se patentiza la dimensión atlética del cristianismo al elegirse al corredor como símbolo del cristiano: “¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos, sin duda, corren, más uno sólo recibe el premio?”³³

Este símil se hará, con el paso del tiempo, un lugar común para la literatura cristiana de manera que, incluso, servirá para oponerse a los espectáculos romanos. De este modo, el cristiano aparece como un auténtico atleta de Cristo que obtiene, después de la justa carrera o del leal combate, su recompensa. Por otra parte, el término atleta se aplicará por extensión a todos aquellos mártires cristianos que testimoniaron con su vida la condición cristiana, o se referirá —en su caso— a aquellos cristianos ejemplares que mantuvieron un duro combate contra el pecado y la tentación.

También buena parte del lenguaje cristiano se inspiró en el léxico militar. Las expresiones, similitudes y comparaciones entre la vida cristiana y militar son frecuentes. Pablo insiste a Timoteo a mantener el buen combate por la fe: “Este mandato te confío, hijo mío Timoteo, conforme a las profecías hechas precedentemente sobre ti, para que milites conforme a ellas la noble milicia, conservando la fe y la buena conciencia, la cual habiendo algunos desechado, naufragaron acerca de la fe”.³⁴

Pero es en la epístola a los efesios donde, por analogía con la impedimenta del legionario romano, san Pablo se extiende sobre la armadura que el cristiano debe utilizar en su combate espiritual: “Manteneos, pues, firmes,

³⁰ A. ORTEGA, “El deporte, símbolo paulino de la paz”, *Helmántica*, II, 1952, núms. 9-10, pp. 127-133.

³¹ S. FOIX, “La Hélade y sus atletas en San Pablo”, *Helmántica*, IV, 1953, núm. 15, pp. 443-454.

³² J. CANTO, *Cristianismo y deporte*. Madrid. Euramerica. Sin fecha, especialmente “El deporte en San Pablo”, pp. 111-114. También, y con relación a las relaciones entre espiritualidad y deporte, Y. BROSSARD, *El deporte. Puntos de vista cristianos*. Barcelona. Ediciones Eler. 1968.

³³ *1 Cor.* 9, 24

³⁴ *1 Tim.* 1, 18-19

ceñidos vuestros lomos con la verdad, y revestidos con la coraza de la justicia, y calzados los pies con la preparación pronta para el Evangelio de la paz, abrazando en todas ocasiones el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos encendidos del malvado”.³⁵

En otros lugares, Pablo exhorta a los filipenses a que permanezcan luchando juntos: “Solamente comportaos de una manera digna del Evangelio de Cristo, para que, o de vista, si voy, o de oídas, si no voy, sepa en todo caso de vosotros que os mantenéis firmes en un mismo espíritu luchando juntos con una sola alma por la fe del Evangelio, y no dejándoos amedrentar en nada por los adversarios, lo cual es para ellos señal de perdición, más para vosotros de salud, y esto por obra de Dios; ya que a vosotros se os concedió graciosamente que por Cristo no solamente que creyeseis en él, sino también que por él padeciéseis, teniendo el mismo combate cual el que visteis en mí y ahora oís que tiene lugar en mí”.³⁶ Resulta lógico este tipo de comentarios, más aún si consideramos que el mismo Pablo reconoce en la carta a los Colosenses “cuán grande lucha sostengo por vosotros y por los de Laodicea, y por cuantos no han visto mi rostro en carne”.³⁷

El mismo Pablo insiste sobre este punto en la segunda epístola a Timoteo, sacando a colación el espíritu agonístico que debe presidir la actuación de todo cristiano: “He luchado la noble lucha, he finalizado la carrera, he mantenido la fe, por lo demás, reservada me está la corona de la justicia, con la cual me galardonará en aquel día el Señor, el Justo Juez, y no sólo a mí, sino también a todos los que se habían complacido en su advenimiento”.³⁸ Esta triple divisa paulina – “he luchado la noble lucha, he finalizado la carrera, he mantenido la fe” – se convertirá, con el paso del tiempo, en uno de los elogios más preciados para designar la vida de un perfecto cristiano. A título de ejemplo, es suficiente recordar que esta fórmula aparece en la encomiástica *Vida de Santa Macrina* de Gregorio de Niza³⁹, obra que data del siglo IV, así como en el epitafio de santa Paula que elaboró san Jerónimo y en el que consta expresamente que “a la postre, ella ha acabado su carrera, ha guardado la fe y goza ahora de la corona de la justicia”.⁴⁰

A través de la influencia paulina, la idea de combate se convertirá en un lugar común en la literatura patristica que aconsejará una ascética mili-

³⁵ *Efe.* 6, 14-16.

³⁶ *Fil.* 1, 27-30

³⁷ *Col.* 2, 1

³⁸ *2 Tim.* 4, 7-8

³⁹ GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina*, 19, 25-40.

⁴⁰ SAN JERÓNIMO, *Carta CVIII*, 22.

tante. En la carta que la comunidad cristiana de Roma dirige a los corintios, atribuida a Clemente romano y que data de fines del siglo I (fue compuesta entre los años 96-98 d. C.), las metáforas deportivas se relacionan con el combate por la virtud. Justamente en esta epístola, además de reconocer que los cristianos se encuentran al borde de la arena prestos para el combate, se compara a los apóstoles con unos auténticos atletas que, después de haber superado diversas pruebas, han recibido al final el premio correspondiente.⁴¹

Pero fue Agustín quien planteó, en todas sus dimensiones, el tema del combate en su *De agone christiano*. Las metáforas deportivas sobre la lucha ascética, iniciadas por san Pablo, servirán para que Agustín presente la vida cristiana como un combate contra el diablo. “No se promete la corona de la victoria sino a los que pelean. Vemos que en las mismas Escrituras se nos promete con frecuencia la corona si vencemos. Para no alargar en exceso las citas, bastará recordar lo que se lee claramente en san Pablo: *terminé la obra, consumé la carrera, conservé la fe; ya me pertenece la corona de justicia*”.⁴² De esta forma, la dirección a seguir es sencilla: los cristianos han de vencer al diablo con la ayuda de Cristo.

1.5. Tertuliano y la *pompa diaboli*: la condena de los espectáculos

Es evidente que el agón y el *ludus* constituyen dos concepciones fundamentalmente divergentes de la actividad deportiva. Si para los griegos el agón representa la competición, los juegos (*ludi*) se disuelven en un puro divertimento. Tanto es así que los espectáculos —uno de los elementos esenciales de la vida urbana de Roma—⁴³ fueron un eficaz instrumento tanto para la organización urbana de las ciudades del imperio romano como para conseguir una buena cohesión entre las distintas provincias. Lógicamente los espectáculos extendían a las diversas provincias la idea del emperador-dios. Además, los espectáculos que se ofrecían en el circo y en el anfiteatro —tal como recoge Suetonio— favorecieron el prestigio de los emperadores y, por

⁴¹ CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*, 7, 1: “Todo esto, carísimos, os lo escribimos no sólo para amonestaros a vosotros, sino también para recordárnoslo a nosotros mismos, pues hemos bajado a la misma arena y tenemos delante el mismo combate”.

⁴² SAN AGUSTÍN, *El combate cristiano*, 1, 1.

⁴³ Respecto a la inserción de los juegos y espectáculos en la vida romana, se pueden consultar —entre otras— las siguientes obras: U. E. PAOLI, *Urbs. La vida en la Roma antigua*. Barcelona. Iberia-Joaquín Gil, editor. 1944, pp. 261-274; F. POULSEN, *Vida y costumbres de los romanos*. Madrid. Revista de Occidente. 1950, pp. 176-187; H. LEWANDOWSKI, *Las costumbres y el amor en la antigua Roma*. Barcelona. Ediciones Corona. 1966, pp. 187-222.

tanto, el culto imperial. Son lógicos, pues, los incontables días que se dedicaban en el Imperio romano a los espectáculos.⁴⁴

En cualquier caso, los espectáculos habían perdido –durante la época imperial– parte de su originario carácter religioso, constituyendo a estas alturas manifestaciones profanas que desencadenaron, incluso, conflictos de orden público.⁴⁵ Los especialistas que han abordado las cuestiones relativas a la idea de combate-espectáculo, destacan que los juegos del anfiteatro romano tienen su piedra angular en la identificación del hombre y del animal.⁴⁶ En el contexto de una sociedad esclavista como la latina, el gladiador carece de cualquier viso de humanidad: todo se reduce a pura animanilidad, o lo que es lo mismo, a pura barbarie. La *humanitas* romana –versión latina de la *paideia* griega– no alcanza al esclavo, ni al gladiador: en su condición de bestias son pasto de la violencia indiscriminada y de la ira de los espectadores. De ahí, pues, las críticas de Séneca que –desde su universalismo estoico– no dudó en declarar a su hermano Novato que “cuando veas el foro repleto de gente, el Campo de Marte lleno por la afluencia de todo el mundo, y el circo en el que el pueblo se muestra masivamente, sábetete que allí hay tantos vicios como hombres”.⁴⁷ En esta misma línea de argumentación estoica, hay que destacar las opiniones del emperador Marco Aurelio (121-180) –escritas en griego y orientadas a dirigir una vida en armonía con la naturaleza– cuando señala que le hastían “los juegos del anfiteatro y lugares semejantes, porque siempre se ven allí las mismas cosas y la monotonía hace fastidioso el espectáculo”,⁴⁸ advirtiendo en otro momento que “llegarás a despreciar el dulce canto, la danza y el pancracio”.⁴⁹

No menos conocidas son las invectivas que Juvenal lanza contra los *ludi* (juegos) en diversos pasajes de sus *Sátiras*, hasta el punto de presentarlos como un signo de decadencia que, además de contrastar con el esplendor de la Roma arcaica, patentiza que los romanos sólo pedían trigo y espectáculos

⁴⁴ Con relación a los juegos y espectáculos romanos existe una amplia bibliografía. Entre otras, citamos las siguientes obras: A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse*. Strasbourg. Librairie Istra. 1923; R. AUGUET, *Crueldad y civilización: los juegos romanos*. Barcelona. Aymá. 1970; *Lo Sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*. Roma. Edizione Quasar. 1987; H. A. HARRIS, *Sport in Greece and Rome*. Ithaca (NY). Cornell University Press. 1989.

⁴⁵ Sobre la función del espectáculo, véase J. P. THUILIER, *Les jeux athlétiques dans la civilisation étrusque*. Roma. École Française de Rome. 1985, pp. 611-675. También F. GARELLO, “Circenses. Sports as a vehicle of popular consensus and control of the masses in Imperial Rome”, *La Comune Eredità dello Sport in Europa*, obra citada, pp. 100-106.

⁴⁶ Y. VARGAS, *Sur le sport*. París. PUF. 1992.

⁴⁷ SÉNECA, *Sobre la ira*, 8, 1.

⁴⁸ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VI, 46.

⁴⁹ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, XI, 2.

gratuitos, cosas ambas con que los espectadores distraían al pueblo para mantenerlo tranquilo: “Era el pueblo quien antes otorgaba los plenos poderes, los haces lictorios, premiaba o condenada, disponía las legiones; todo, en fin. Ahora ha reducido mucho sus pretensiones y no desea más que dos cosas: pan y circo”.⁵⁰

Así pues, la oposición a la cultura de los espectáculos presenta, en la época imperial, dos frentes críticos. De un lado, las censuras procedentes de la filosofía estoica que veía en el mundo del espectáculo una serie de peligros para la imperturbabilidad del hombre sabio. Por su parte, el cristianismo —a pesar de reconocer la natural disposición humana a la diversión— vinculó el mundo de los espectáculos (tanto de los *ludi* como de los *munera*, es decir, de los juegos y de los combates de gladiadores) al paganismo, y más específicamente, a una relajación de las costumbres que a su modo de ver se relacionaba directamente con la acción del diablo. Además de ser una ofensa directa contra Dios, los espectáculos causaban daños espirituales a quienes los contemplaban a la vez que se ponía en peligro la vida de los concursantes.⁵¹ Por otra parte, de la autoridad de las Escrituras se desprende el repudio de los espectáculos: no matarás, no venerarás las imágenes, no cometerás adulterio ni engaño, y del mismo modo, no irás al circo ni al teatro, ni contemplarás la lucha ni los combates de los gladiadores, sentencia Tertuliano.

No hay que olvidar que entre los enemigos del cristianismo, el demonio ocupa un lugar preferente. En la lucha cristiana contra el demonio, Satán encuentra un aliado en el mundo. Satán, el mundo y la carne constituyen una conjunción maléfica, difícil de combatir. La vida cristiana aparece, pues, como un perpetuo conflicto con Satán de forma que es necesario mantenerse lejos de toda adhesión a los demonios. Justamente por ello, el combate cristiano se dirige contra el culto al diablo y sus ángeles, es decir, contra la *pompa diaboli*. De manera que a los luchadores paganos, los padres de la Iglesia contrapusieron el luchador cristiano, e igualmente, a las competiciones terrenas, la lucha celeste del creyente.

La palabra latina “pompa”, de origen griego, significa procesión, comitiva, cortejo. En realidad se trataba de un desfile solemne que precedía los espectáculos del circo y del anfiteatro. Las carreras del circo iban precedidas de la pompa en la que se manifestaban las costumbres más antiguas que presidían los sacrificios. La pompa que precedía a los combates de gladiadores tenía lugar al son de la música y recordaba un desfile militar, si bien es muy

⁵⁰ JUVENAL, *Sátiras*, X, 81.

⁵¹ V. HERNÁNDEZ GARCÍA, “Moralidad de los espectáculos en la antigüedad cristiana”, *Scriptorium Vic-toriense*, XIV, 1967, pp. 159-177.

difícil reconstruir exactamente sus fases y precisar en qué momento los gladiadores pronunciaban el famoso juramento “*Ave Caesar morituri te salutant*”. Más allá de estos aspectos que la cinematografía ha recuperado repetidamente en diferentes películas (Espartaco, Julio César, Barrabás, Quo Vadis, Ben-Hur, Gladiador, etc.), la pompa era una procesión preliminar que encabezaba el comienzo de los juegos del circo. Ahora bien, en el latín cristiano, “pompa” pasó a designar el cortejo de Satán que estaba integrado por una amplia serie de manifestaciones idolátricas. Después, por extensión, “pompa” se refirió simplemente al mundo, esto es, al espíritu mundano.

Con todo, la expresión “pompa diaboli” fue acuñada por Tertuliano, autor nacido en Cartago en torno al año 160, que se convirtió al cristianismo entre los años 190 y 193 y cuya muerte debió acaecer hacia el año 220. Como buen converso, Tertuliano desplegó una activa campaña en contra de las costumbres paganas censurando apasionadamente los diferentes tipos de juegos en su famoso tratado *De Spectaculis* —que ahora se recupera en lengua española— y que, al parecer, se escribió entre los años 197 y 200. Cabe destacar que su escrito sobre los espectáculos aparece pocos años después del reinado de Lucio Aurelio Cómodo —hijo de Marco Aurelio y que gobernó el imperio entre los años 180 y 192— dando un gran protagonismo a los espectáculos que su padre había intentado limitar. Justamente, la trama y argumento del reciente film de Ridley Scott —Gladiador— ha servido para recomponer, de una manera un tanto novelada, un aspecto destacado de la vida pública del Imperio romano: la pervivencia de la barbarie en la que el hombre se ve obligado a luchar, para escapar momentáneamente de la muerte, en la arena del Coliseo.

Tertuliano fue uno de los autores que más contribuyó a la articulación del latín cristiano y a su introducción en la producción literaria. Si hasta entonces se había utilizado mayoritariamente el griego popular (*koiné*), ahora se imponía la necesidad de articular una lengua cristiana en latín. Se atribuye a Tertuliano la creación de 982 palabras, de las cuales 438 fueron utilizadas exclusivamente por él y 544 se encuentran en escritores posteriores. La actividad de Tertuliano coincide con una época de persecución hacia los cristianos que son encarcelados en masa, situación que intentó denunciar en su famoso tratado conocido como *Apologético* (197 d.C.). Es obvio que Tertuliano, hijo de un centurión romano y familiarizado con la filosofía estoica, conocía —gracias a su ascendencia pagana— todo aquello (pompa, símbolos, rituales, etc.) que rodeaba al mundo del espectáculo.⁵² Como sea que su conversión tuvo lugar después de frecuentar frívolamente juegos y espectáculos,

⁵² P. PUENTE SANTIDRIÁN, “Tertuliano y el latín cristiano”, *Durius*, vol. 6, 1978, pp. 93-115.

el testimonio de sus escritos nos aporta una serie de datos y referencias de primera mano. En cualquier caso, su literatura se caracteriza por un talante radical que, finalmente, lo llevó a adherirse a la secta herética de Montano que pretendía un cristianismo más purificado por medio de una nueva encarnación del Espíritu de Dios en el hombre.



Gladiatura romana.

En medio de este contexto, la necesidad de traducir las nuevas realidades espirituales y sociales provocaron –al comienzo del siglo III– una floración de expresiones figuradas, entre las que se encuentra “pompa diaboli” que se puede identificar –a partir de los trabajos de H. Rahner y J.H. Waszink– con la “pompa circi”. En efecto, Waszink concluye que “les nuances du sens s’expliquent par les associations qui, dans la chrétienté primitive, s’attachaient à la *pompa circi*”.⁵³ Cuando examinamos las obras de Tertuliano, constatamos la presencia de diversas referencias al tema de la “pompa diaboli”. Tertuliano –para quien cualquier pompa circense ofende a Dios– establece la antítesis dios/antidios, identificando la idolatría con el culto al demonio. La antropología cristiana exige que el cuerpo ha de cerrarse a una cultu-

⁵³ J. H. WASZINK, “Pompa diaboli”, *Vigiliae Christianae*. Vol. I, 1947, pp. 41.

ra que exalta la concupiscencia y la violencia. De hecho, el cuerpo humano es la puerta por donde penetra —a través de los ojos y de los oídos, pero también de la boca y del vientre— todo ese mundo de pecado. Las palabras obscenas y las miradas impúdicas hacia las representaciones idolátricas constituyen un constante peligro para la dignidad cristiana. Por ello, las manifestaciones idolátricas son —de suyo— motivo suficiente para invitar a la renuncia de los espectáculos porque el anfiteatro es el templo de todos los demonios.⁵⁴

En este sentido, Tertuliano pregunta en su tratado *De los espectáculos*: “¿Y qué podría haber más importante y de mayor trascendencia por lo que el diablo, sus pompas y sus ángeles se valoran que la idolatría?”⁵⁵ En realidad, los espectáculos poseían una carga astrológica, cosa normal si consideramos que durante la antigüedad tardía existía una obsesión por las fuerzas misteriosas del universo invisible: el circo se transforma en el símbolo del cosmos; el recorrido circular reproduce el ciclo anual; cada carrera consta de siete vueltas, al igual que los días de la semana; las grandes fiestas tenían veinticuatro carreras, de forma semejante a las horas del día; el color de las facciones —blanco, rojo, verde, azul— evocaba los elementos del mundo, las estaciones; etc. Obviamente, los ataques de Tertuliano contra los espectáculos dependen de la condenación de la idolatría, lo cual implica no sólo una refutación de todos los espectáculos (circenses, atléticos y teatrales), sino también el rechazo de todas las diversiones que procedan de la superstición.⁵⁶

Y aunque la actitud de los padres de la Iglesia varía según los tipos de espectáculo —Clemente de Alejandría, por ejemplo, considera las exhibiciones y los ejercicios gimnásticos de manera positiva—,⁵⁷ Tertuliano presenta los juegos atléticos como idolátricos habida cuenta que fueron instaurados en honor de los dioses paganos: “Los Juegos Olímpicos en honor de Júpiter, que son en Roma los Capitolinos, del mismo modo los Nemeos en honor de Hércules, los Ístmicos en honor de Neptuno y las demás clases de certámenes en honor de los muertos”.⁵⁸

La apologética cristiana se desmarca, pues, de los espectáculos y de todo cuanto los rodea. Taciano, el Tertuliano de Oriente, en su *Discurso contra los griegos* —obra compuesta a fines del siglo II d. C.— se manifiesta abiertamen-

⁵⁴ V. PICÓN, “El *De spectaculis* de Tertuliano: su originalidad”, *Helmántica*. Actas del I Simposio del Latín Cristiano. XL, núms. 121-123, 1989, p. 404.

⁵⁵ TERTULIANO, *De los espectáculos*, IV, 2

⁵⁶ TERTULIANO, *El Apologético*, XXXVIII, 4. En este texto, el autor manifiesta que el cristiano no tiene nada en común respecto la locura del circo, la inmoralidad del teatro, la atrocidad de la arena y la frivolidad del gimnasio.

⁵⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, III, 10.

⁵⁸ TERTULIANO, *De los espectáculos*, XI, 1.

te contrario a los espectáculos circenses que, junto al teatro, constituyen una prueba fehaciente de la idolatría pagana: “El hombre preeminente entre vosotros reúne el ejército de asesinos y anuncia públicamente que va a alimentar a una tropa de bandidos; luego los bandidos mismos salen de su casa y todos corréis al espectáculo, primero para ser jueces de la maldad del agonoteta, y después, de los gladiadores mismos”.⁵⁹

En cualquier caso, el cristiano tiene la posibilidad de contemplar mejores espectáculos de un carácter más espiritual. De hecho, el cristianismo sigue una actitud que recuerda la posición de Séneca que, contrario a las prácticas circenses, manifiesta que no son estos los espectáculos capaces de atraer la mirada de los dioses. En cambio, existen otros espectáculos dignos de los dioses: “un hombre valeroso enfrentado a una fortuna adversa, sobre todo si la desafió”.⁶⁰ No ha de extrañar, pues, que en una línea de argumentación que recuerda la filosofía de la naturaleza estoica, Tertuliano aconseje la contemplación de la naturaleza: “contemplar el curso del mundo, contar el paso del tiempo”.⁶¹ En lugar de los juegos escénicos, postula el cultivo de la literatura cristiana: “si las doctrinas teatrales gustan, nosotros disponemos de bastantes obras, de suficientes versos, de bastantes sentencias, de muchos cantos, de suficientes expresiones, no cuentos sino realidades, no artificios sino sencillez”.⁶² Así mismo, los combates del pugilato y de la lucha, deben dar paso al ejercicio de la virtud hasta el punto que al preguntar Tertuliano si el cristiano quiere algo de sangre, contesta contundentemente que ya tiene la de Cristo.⁶³

En su *Exhortación a los mártires*, además de introducirnos en la vida y sufrimientos de los mártires durante su cautiverio, anticipo del martirio, Tertuliano deja constancia de los espectáculos que agradan a Dios: “Buen combate vais a celebrar, en que es Dios vivo quien establece los premios a los luchadores, el Espíritu Santo el dueño del estadio, el galardón la corona de la eternidad, y la gloria, que ha de durar por siglos de siglos, la compañía de las angélicas sustancias en los cielos”.⁶⁴

También Novaciano —en su escrito sobre los espectáculos, en el que imita a Tertuliano, y que durante siglos fue atribuido a Cipriano— condena la asistencia a los espectáculos públicos porque son artificio del diablo y una manifestación idolátrica. Novaciano escribe: “Así pues, aunque callaré cualquier

⁵⁹ TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 23.

⁶⁰ SÉNECA, *Sobre la providencia*, 2,8.

⁶¹ TERTULIANO, *De los espectáculos*, XXIX, 3.

⁶² TERTULIANO, *De los espectáculos*, XXIX, 4.

⁶³ TERTULIANO, *De los espectáculos*, XXIX, 5.

⁶⁴ TERTULIANO, *Exhortación a los mártires*, III, 2.

cosa de mayor amplitud, la idolatría prueba qué absurdos son esos combates, los litigios en colorido, las luchas en carros, los aplausos como recompensa, el alegrarse por el hecho de que un caballo sea más veloz, el lamentarse por el hecho de que sea más lento, el calcular los años del ganado, el conocer a los cónsules, el aprender sus edades, el indicar su linaje, el recordar a sus abuelos y antepasados”.⁶⁵

Para Novaciano –formado en la tradición estoica– el cristiano tiene espectáculos mejores, en especial, el orden y la belleza del mundo: “Puede examinar la salida del sol, y a la inversa, reanudar con recíproca sucesión los días y las noches, la esfera de luna que señala la duración del tiempo con sus aumentos y pérdidas, los resplandecientes coros de los astros, incesantemente brillantes por su movilidad”.⁶⁶ El trasfondo estoico del pensamiento de Novaciano apela –en última instancia– al *logos* que rige los destinos de la naturaleza: toda la naturaleza responde perfectamente a los designios que Dios (actualización cristiana del concepto estoico de *logos*) ha conferido al universo. Novaciano se pregunta qué teatro salido de las manos humanas podría compararse con estas obras, más aún cuando el cristiano cuenta con las Sagradas Escrituras donde puede encontrar espectáculos condignos a su fe. A fin de cuentas, siguiendo este camino se llega al mejor espectáculo posible: la victoria de Cristo sobre el diablo. “Este es el espectáculo que incluso puede verse habiéndose perdido la vista, éste es el espectáculo que no muestra el pretor o cónsul, sino a quien es el único antes de todo y después de todo, y por ende, de quien todo procede, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo”.⁶⁷

Las recomendaciones de Tertuliano y Novaciano –divulgadores en los siglos II y III d. C.– ejercieron una notable influencia. El rigorismo cristiano surgido en el Norte de África se extendió por muchos rincones del mundo romano cuando determinados emperadores, como Lucio Aurelio Cómodo (180-192), fomentaron los espectáculos a fin de afianzar el culto imperial. Pero a pesar de estos intentos por afianzar el paganismo, lo cierto es que el Imperio acabó por convertirse en el siglo IV d. C. –primero con Constantino y después con Teodosio– al cristianismo. En este ambiente de enfrentamiento entre paganismo y cristianismo, las censuras y recriminaciones contra los espectáculos menudearon y prosiguieron durante mucho tiempo porque los cristianos, a pesar de su conversión, se mantenían aferrados a los usos y costumbres paganas. Tanto es así que para san Juan Crisóstomo la pompa del diablo abarca un amplio campo de posibilidades, desde los espectáculos al

⁶⁵ NOVACIANO, *Sobre los espectáculos*, V, 3.

⁶⁶ NOVACIANO, *Sobre los espectáculos*, IX, 1

⁶⁷ NOVACIANO, *Sobre los espectáculos*, X, 3.

teatro, sin olvidar las prácticas adivinatorias: “Pompa del diablo es toda forma de pecado, los espectáculos malvados, las carreras de caballos y las reuniones en las que se hace jolgorio y se habla desvergonzadamente. Pompas del diablo son los presagios y las adivinaciones, las falsas observaciones del tiempo y las hechicerías, los amuletos y los encantamientos”.⁶⁸

Con todo, los cristianos continuaban –después de abandonar formalmente el paganismo– frecuentando los juegos. El mismo san Agustín, en sus *Confesiones*, ha dejado un buen ejemplo de lo que decimos al comentar que Alipio –un joven discípulo– después de renunciar a la pasión del circo “se dejó arrebatar de nuevo, de modo increíble y con increíble afición, a los espectáculos de gladiadores”. La narración de Agustín no tiene desperdicio. Alipio, después de topar por casualidad en Roma con unos amigos, fue arrastrado al anfiteatro donde, a pesar de cerrar los ojos para no ver tanta maldad, fue vencido por el tumulto del público. “Porque en un lance de la lucha fue tan grande y vehemente la gritería de la turba que, vencido de la curiosidad y creyéndose suficientemente fuerte para despreciar y vencer lo que viera, fuese lo que fuese, abrió los ojos y fue herido en el alma con una herida más grave que la que recibió el gladiador... porque tan pronto como vio aquella sangre, bebió con ella crueldad y no apartó la vista de ella, sino que la fijó con detención, con lo que se enfurecía sin saberlo, y se deleitaba con el crimen de la lucha, y se embriaga con tan sangriento placer”.⁶⁹

Los padres de la Iglesia se escandalizan ante el hecho que los cristianos llenasen las iglesias en las fiestas cristianas y los espectáculos en las paganas. No en vano, san Agustín dirige a los catecúmenos la siguiente exhortación: “También echarás de ver que aquellas turbas que llenan las iglesias en los días festivos de los cristianos, también llenan los teatros en los días solemnes de los paganos; y entonces serás tentado a imitar este modo de vivir”.⁷⁰ Hemos de suponer, pues, que los cristianos abandonaban la iglesia para volver a las carreras, tal como evidencia la censura hacia todos aquellos que, de nuevo, concurren a las carreras del hipódromo y a los espectáculos de Satán, en detrimento de la asistencia a las reuniones cristianas.⁷¹ Basilio, desde el año 440 arzobispo de Seleucia, en Isauria, fustiga en uno de sus sermones –el XXVII– a los cristianos que frecuentan los juegos y espectáculos. Igualmente León I, pasado a la posteridad con el epíteto de Magno, recuerda en un sermón que data del mes de septiembre de 442 –en el aniversario de la

⁶⁸ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Tercera catequesis bautismal* (Serie Papadopolos), 6.

⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 8, 13.

⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *De Catechizandis Rudibus*, 48.

⁷¹ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Discurso sexto*, 1.

irrupción de Alarico en Roma— la solicitud de los santos, en detrimento una vez más de los juegos del circo.⁷² Lo cual parece indicar que después de la invasión bárbara de Roma, los cristianos olvidaron sus anteriores compromisos espirituales de manera que, además de rechazar las conmemoraciones cristianas, se dieron de nuevo a las manifestaciones idolátricas.

En conclusión, según autores como Tertuliano, Novaciano, Agustín y Juan Crisóstomo, los juegos y los espectáculos del circo, del anfiteatro y del teatro, eran una de las manifestaciones privilegiadas del demonio no sólo por la crueldad de los espectáculos, sino también porque constituían actos idolátricos. Además, los espectáculos comportaban lujos y vicios de todo tipo. En este sentido, los vestidos de los asistentes, la pasión del público, la lascivia que se desataba, hacían que los espectáculos fuesen considerados como una manifestación contraria a los principios del cristianismo, por más que los cristianos continuaban asistiendo a los mismos. En cualquier caso, y frente al mundo de los espectáculos, la alternativa propuesta por los padres de la Iglesia era clara: había que admirar las bellezas de la naturaleza, las *mirabilia Dei* de la Sagrada Escritura, la contemplación del espíritu de lucha contra las pasiones, hasta llegar a la visión de Dios en el cielo.

1.6. Catequesis y bautismo: el simbolismo de la renuncia a la *pompa diaboli*

Los primeros cristianos —en su condición de catecúmenos— eran instruidos y preparados para la recepción del bautismo. Por lo general, la catequesis se desarrollaba durante el período cuaresmal a fin de que el bautismo coincidiese con la Pascua, momento de la resurrección de Cristo. Es obvio que uno de los objetivos de la catequesis consistía en la explicación del simbolismo de los ritos sacramentales. Así la literatura catequética posee una significación pedagógica, e incluso mistagógica, pues implica una iniciación a la esfera del sagrado.

En esta dirección, los padres de la Iglesia condenan y reprueban —desde primera hora— la idolatría alertando a los catecúmenos sobre los peligros del demonio y de sus pompas. San Agustín en su catequesis presenta la pompa como uno de los males a evitar, a pesar de las múltiples tentaciones que aparecen continuamente. De hecho, por la pasión de los espectáculos nos convertimos en semejantes a los demonios.⁷³ En virtud de esta dinámica el bautizado se sitúa al margen del mundo, en el que, sin embargo, se ve obligado a vivir. De

⁷² LEÓN MAGNO, *Sermón*, LXXXIV.

⁷³ SAN AGUSTÍN, *De Catechizandis Rudibus*, 25.

esta forma, la renuncia bautismal a la “pompa diaboli”, según la fórmula “yo renuncio a Satán, a sus pompas y a sus obras”, se presenta como una renuncia al diablo y a sus obras, al mundo (*saeculo, mundo*), a sus fastos y a sus placeres. Tertuliano recuerda que “cuando entramos en la fe cristiana por medio de las palabras de su precepto declaramos mediante el agua e invocamos con nuestra boca que renunciamos al diablo, a su pompa y a sus ángeles”⁷⁴.

Al pronunciar la fórmula de renuncia a la “pompa diaboli”, el neófito abjura de la tiranía del demonio abandonando el ejército de Satán y enrolándose en el de Cristo. Como señala Tertuliano también se renuncia a la pompa del diablo mediante la señal de la cruz de la fe. Por otra parte, en la literatura litúrgica que va desde el comienzo del siglo III a fines del siglo V, existen diversas explicaciones de las fórmulas de abjuración. Las *Catequesis Mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén, dirigidas a los neófitos, son bien conocidas. En la primera de estas catequesis se explica el simbolismo de la renuncia a las acciones de Satán, presentado como artista y cómplice de toda maldad. En efecto, Cirilo comenta que el cristiano, por el bautismo, renuncia a la pompa del diablo, es decir, a la “pasión del teatro, a las carreras de caballos, a los combates con fieras en el circo y a todas las vanidades de este género”⁷⁵.

También, san Juan Crisóstomo se refiere en diferentes pasajes de sus catequesis sobre el simbolismo de la renuncia a Satán. Encontramos algunas referencias en el sermón a los neófitos, pero será en su segunda catequesis, predicada el año 387, en la que insiste sobre el sentido de la renuncia a Satán. Después de señalar los peligros que acechan al cristiano recuerda la fórmula bautismal: “yo renuncio a ti, Satán, a tu pompa y a tu culto”.⁷⁶ Finalmente nos referimos a la contribución de Salviano de Marsella que, en su tratado sobre el gobierno de Dios, insiste en el pecado de los espectáculos. La pregunta es obvia: “¿Cómo osas tú, cristiano, después del bautismo, seguir todavía los espectáculos, que tú reconoces ser la obra del demonio?”⁷⁷

El objetivo de todas estos consejos y recomendaciones es claro. Los cristianos han renunciado por el bautismo al diablo, a sus pompas, a sus espectáculos y a sus obras, de manera que cuando se regresa a los espectáculos —cosa que como hemos indicado anteriormente debía suceder a menudo, habida cuenta de la insistencia de las reprobaciones— se abandona la fe en Cristo. En síntesis, podemos concluir que el cristianismo primitivo a través de la abjuración bautismal condenó los juegos y los espectáculos del circo porque, como manifestación idolátrica, simbolizaban la “pompa diaboli”.

⁷⁴ TERTULIANO, *De los espectáculos*, IV, 1.

⁷⁵ CIRILO DE JERUSALÉN, *Primera catequesis mistagógica*, I, 6.

⁷⁶ JUAN CRISÓSTOMO, *Segunda catequesis bautismal* (Serie Montfaucon), 4.

⁷⁷ SALVIANO DE MARSELLA, *Del gobierno de Dios*, VII, 32.

1.7. Cristianismo y tradición agonística: la ascética cristiana

A pesar de la oposición sistemática del cristianismo respecto al mundo de los espectáculos, lo cierto es que la tradición físico-deportiva clásica perduró gracias, precisamente, a la cultura cristiana que a través de obras como las *Etimologías* de san Isidoro transmitió el acervo deportivo y lúdico greco-latino. Sea como fuere, el cristianismo también ofrece la perspectiva de una concepción agonística, y por tanto competitiva, e incluso deportiva, de la vida. Cromacio de Aquileya –hacia fines del siglo IV– comenta en uno de sus sermones las famosas palabras de Pablo: “¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno sólo consigue la corona?”. Después de recordar que los judíos corren practicando la Ley, los filósofos corren buscando la sabiduría, el pueblo católico es el que a través de la fe se dirige hacia Cristo alcanzando la corona de la inmortalidad.⁷⁸ Como vemos, Cromacio de Aquileya utiliza, como san Pablo, metáforas deportivas de tal manera que insiste en la conveniencia de que el cristiano combata contra el diablo y sus ángeles, contra la impudicia, contra la impiedad, es decir, contra el pecado. De hecho, cuando el cristiano combate se da un gran espectáculo delante del Señor puesto que “cuando combatimos, el Señor nos observa y sus ángeles nos miran”.⁷⁹ En realidad, el cristiano puede combatir porque cuenta con un ejemplo a seguir e imitar: la lucha de Cristo.

Este tipo de metáforas deportivas será una constante a lo largo de toda la literatura cristiana de la Antigüedad tardía, generando finalmente una ascética con inequívocas connotaciones agonísticas. La comparación con el estadio es un recurso literario que aflora repetidamente en las homilias a los neófitos. Basilio de Seleucia escribe en su sermón número XXVII, hacia mediados del siglo V, que la vida es una competición para los hombres, y el Creador un agonoteta (“*vita enim hominibus certamen est, et Creator agonoteta*”). Delante de los cristianos, Dios –como un magnífico agonoteta– ha situado sus recompensas, las unas en esta vida, las otras, en la vida eterna.

La literatura cristiana, siguiendo la tradición paulina, desarrolla una serie de imágenes deportivas presentes en la literatura neotestamentaria. El tema de la corona como recompensa espiritual se complementa con la idea del mártir-atleta que corresponde a los primeros momentos de las persecuciones, así como con la del asceta-atleta que adquiere importancia a través de la exaltación del monacato. Es precisamente el tema de la salvación el que enfatiza esta dimensión ascética del cristiano que, al fin de cuentas, se

⁷⁸ CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermón 28*, 1: “id est populis catholicis qui recto fidei cursu, tendit ad Christum, ut ad palmam immortalitatis coronamque perveniat”.

⁷⁹ CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermon 28*, 4

encuentra inmerso en la lucha contra la perdición y el pecado. El cristiano siente una concepción global de la existencia humana: es una visión unitaria de Dios, del hombre y del mundo. Para el cristianismo, el cuerpo posee una doble naturaleza: mundana y divina. Naturalmente, la renuncia cristiana al *theatrum mundi* (y por tanto, a los espectáculos y a las prácticas corporales de la atlética clásica) se pergeña como una voluntad de alejarse del mal y del pecado. De este modo, la ascesis cristiana se configura como una ética práctica orientada hacia la salvación humana.⁸⁰ Obviamente, el cristiano será presentado —como hace Teodoreto de Ciro en diversas cartas de su *Correspondencia*— como atleta de la fe,⁸¹ como atleta de la virtud,⁸² o como simple combatiente por la verdad.⁸³ Eusebio de Cesárea recurre en su *Historia Eclesiástica* a otras imágenes parecidas, al presentar a los cristianos durante la persecución de Severo como atletas de la religión, e incluso, como atletas de Dios.⁸⁴

Así pues, y a pesar de las consabidas reservas cristianas respecto el mundo greco-latino, el cristianismo empleó el imaginario deportivo de la cultura clásica para canalizar y vehicular el mensaje de Cristo. Todavía, seis siglos después de la abolición de los Juegos Olímpicos, Simón —llamado, el nuevo teólogo— recurría en su *Ética* a la metáfora del estadio para distinguir y caracterizar la vida cristiana.⁸⁵ A fin de cuentas, también el cristiano debía dar pruebas de aquel espíritu agonístico, competitivo y de superación propio de la cultura griega, que —ahora mediatizado por la idea de la lucha ascética— debía presidir todos aquellos combates orientados a conseguir la auténtica y verdadera victoria: la vida eterna.

⁸⁰ ANICETO MOLINARO, “Acesi e Provvidenza”, *Corpo e cosmo nell’esperienza morale*, obra citada, pp. 39-58.

⁸¹ TEODORETO DE CIR, *Carta III*.

⁸² TEODORETO DE CIR, *Carta al obispo Ireneo (Carta 12)*.

⁸³ TEODORETO DE CIR, *Carta a Eulalio, obispo de Armenia pérsica (Carta 77)*.

⁸⁴ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, VI, 1.

⁸⁵ SIMÓN, *Ética VII*, 25.

Capítulo II

DE LOS JUEGOS A LOS ESPECTÁCULOS DEPORTIVOS

Tal como se ha indicado anteriormente, con la conversión al cristianismo del Imperio desaparecieron los espectáculos y los juegos atléticos del mundo clásico. Sin embargo, la capacidad lúdica del hombre, como es lógico, pervivió, si bien se canalizó hacia una esfera religiosa tal como corresponde a una época teocéntrica como la medieval. Por otra parte, determinadas obras de carácter enciclopédico como las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla –que data del siglo VII– sirvieron para recopilar y transmitir el acervo cultural grecolatino y, por ende, los diferentes tipos de juegos y espectáculos. En realidad, la esencia de los espectáculos –tal como indica la etimología de la palabra, de *Spectaculum*– remite a la idea de contemplar y mirar. Ahora bien, la diferencia entre los espectáculos romanos condenados por Tertuliano y los nuevos espectáculos medievales radica en un punto significativo: el paso de un contexto religioso pagano a una ambientación profundamente cristiana. Los espectáculos medievales pervivirán durante siglos engarzados a una cosmovisión teocéntrica en la que todo –incluso los más nimios detalles de la vida– depende de una interpretación cristiana. Si la caballería se organizará a mayor gloria divina, las fiestas populares se encadenarán a un ciclo agrario jalonado por un calendario de festividades religiosas, situación que –de alguna manera– se mantendrá hasta el época del Barroco.

Si analizamos la constitución antropológica del ser humano nos percatamos que el hombre posee –al igual que los animales– una predisposición natural hacia el juego, extremo que han demostrado autores de la talla de Buytendijk, Claparède y Huizinga. No hay duda, pues, que la dimensión lúdica constituye una de las características fundamentales del existir humano. Tal como señala Gadamer el juego “es una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente lúdico”.⁸⁶ El juego, además, se presenta justamente como el “automovimiento que no tiende a un final o una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica, por así decirlo, un fenómeno de exceso, de la autorrepresentación del ser viviente”.⁸⁷

⁸⁶ H.G. GADAMER, *La actualidad de lo bello*. Barcelona. Paidós, 1991, p. 66.

⁸⁷ Íbidem, p. 67.

Gracias a este desplegamiento, el juego también atesora una potencialidad plástica y expresiva: las danzas culturales y las celebraciones litúrgicas, el mimo y los festejos rituales, y naturalmente los juegos, se caracterizan por esa fuerza representativa fruto, igualmente, de la capacidad humana para la fantasía y la simbolización. La fantasía –del griego *phantasia*, aparición, espectáculo, imagen– permite que el hombre sueñe y proyecte sus ilusiones e imágenes que, por otra parte, están repletas de símbolos.

La realidad no se presenta, pues, al hombre como una cosa única y homogénea. Además de vivir en un mundo físico, también habitamos un *universo simbólico*. Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico, sino que se configura como algo dotado de sentido. En este aspecto, el símbolo se presenta como un *lazo social* que conecta a todos los miembros de una comunidad, resultando extraño –cuando no inaccesible– a las personas foráneas. De esta forma, el lenguaje, la expresión corporal, los mitos, el arte, la religión, constituyen partes de ese universo cargado de sentidos y de vivencias lingüísticas, de gestos, de imágenes artísticas, de narraciones míticas y de rituales. Asimismo, esta dimensión simbólico-fantástica permite al hombre una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano y de actualizar sin cesar sus imaginarios.

En íntima vinculación con esta dimensión fantástico-simbólica, el hombre juega y celebra fiestas. Aunque existen muchos animales que juegan, sólo el hombre tiene la posibilidad de celebrar fiestas. Por otra parte, la fiesta es comunidad. La fiesta es fiesta para todos aunque al depender de una estructura estamental las condiciones participativas se singularizan para cada individuo. El individuo solitario puede conocer la diversión, pero no la fiesta que incluye a menudo el ágape o banquete. Si el trabajo nos separa y divide, la fiesta nos congrega y reconcilia. El hombre, pues, no sólo piensa y trabaja sino que también canta, baila, ríe, conmemora, cuenta historias y revive sus mitos: el hombre es un *animal simbólico* que posee un inequívoco potencial lúdico y festivo.

La vida festival se mueve entre la espontaneidad y la alegría. Celebrar una fiesta equivale a abandonar todo lo que comporta preocupación, angustia y desazón. Además de suspender momentáneamente las obligaciones cotidianas, la fiesta se inscribe –como cualquier otra actividad humana– en unas coordenadas espacio-temporales concretas y determinadas. Efectivamente, las fiestas responden a una concepción cíclica del tiempo vinculada, también, al tiempo sagrado y al mito del eterno retorno. El tiempo lineal –acentuado por aquel orden y progreso del positivismo–, constituye una novedad histórica reciente, propia de la experiencia moderna iniciada por san Agustín. Por lo general, el tiempo festivo tiene una periodicidad regular como las estaciones del año y el movimiento de los astros invitando, además, a la regeneración del tiempo. La fiesta en tanto que retorno al origen posibilita un cierto rejuvenecimiento y, por esta vía, un regreso a la infancia, es decir, a la edad de la inocencia.

El orden del tiempo se basa, pues, en la repetición de las fiestas que acaban llenando el tiempo e incluso lo fijan y retienen. De esta manera, las fiestas retornan cada año y actualizan las mitologías y simbologías. Pero además del tiempo festivo, se necesita de un espacio –igualmente festivo– que difiera enormemente del escenario habitual de la preocupación y del trabajo cotidiano. Aunque el espacio del trabajo –incluso, el mismo hogar doméstico– puede llegar a albergar algunas fiestas, lo cierto es que en estos casos se exige una cierta preparación y adecuación previa. Sea como fuere, el espacio festivo posee una valencia cósmica que sirve de eje para la organización y vertebración de ese mundo fantástico y simbólico en el que, desde siempre, han ocupado un lugar privilegiado los juegos.

Quizá nada mejor que referirse a las fiestas de la cosecha que los guanches celebraban por las calendas del Beñesmer –que tenían lugar en el período comprendido entre 22 de julio al 21 de agosto aproximadamente– y que se presentaban como un auténtico festival que incluía música, bailes, cantos, actos religiosos, banquetes y juegos de entretenimiento o de habilidad. Lo que aquí nos interesa no es tanto el contenido de estos juegos –que han sido descritos en más de una ocasión–,⁸⁸ como la significación y la naturaleza de los mismos. De hecho, los juegos beñesmares constituyen auténticas fiestas agrarias a través de las cuales aquellos labradores guanches, además de integrarse en la rueda de las estaciones y de consolidar sus sentimientos de pertinencia grupal, participaban del carácter fantástico y simbólico propio de los rituales agrarios. Para los guanches la agricultura era mucho más que una técnica para asegurarse la subsistencia: por referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en los surcos y en la lluvia, la agricultura también constituía una actividad fantástica y simbólica, o si se prefiere, misteriosa. Al fin de cuentas, la agricultura revela de una manera dramática el misterio de la regeneración vegetal, y por ende, el misterio de la vida que se manifiesta –con toda su fuerza– en el acto de la recolección.

2.1. En torno al mundo lúdico medieval

De entrada, conviene recordar que no es nuevo el intento de llevar la cultura de nuestro tiempo ante el tribunal del pensamiento medieval, y de demostrar que ese pensamiento puede alumbrar algún remedio eficaz para las

⁸⁸ J. BETHENCOURT ALFONSO, *Historia del pueblo guanche*. Tomo II. *Etnografía y organización socio-política*. Edición anotada por M. A. FARIÑA GONZÁLEZ. La Laguna. Francisco Lemus editor, 1994. También en A. TEJERA GASPAS, *La religión de los guanches (Ritos, mitos y leyendas)*. La Laguna. Edicolor, 1993 (3ª edición ampliada).

desazones intelectuales y morales del hombre actual. En cualquier caso, no se trata de una simple restauración del orden medieval, sino de algo muy distinto: utilizar –como hizo Huizinga– la Edad Media como pretexto para meditar sobre la condición de nuestra época. Qué duda cabe que aquel mundo medieval impregnando de un ambiente lúdico y festivo, con su carga simbólica y con su plétora de grados y significaciones, puede sernos de gran utilidad para estimular nuestra fantasía e imaginación.

Además, la concepción de un *homo ludens* remite a un *Deus ludens* que no constituye, a estas alturas, novedad alguna ya que vestigios de la misma se encuentran, por ejemplo, en la tradición sapiencial veterotestamentaria (*Proverbios*, 8, 30-31): “jugar en todo tiempo en su presencia, jugar por el orbe de la tierra”. En realidad, la imagen de un Dios lúdico menudea en la literatura patristica como en la Edad Media cuando precisamente el juego y la fiesta pululaban libremente: es frecuente en el medioevo la imagen de un niño Dios en brazos de su madre y jugando con el globo terrestre. Sin entrar en posibles consideraciones físico-naturales sobre la entidad del juego divino –cuestión, por otra parte, más cosmológica que antropológica–, el caballero medieval también participa del juego divino de la creación que es presentada como un auténtico juego de la sabiduría divina. Además, el caballero se sumerge en aquella atmósfera fantástica y festiva propia de la Edad Media que –a fin de cuentas– es la que reivindica la teología de Harvey Cox al referirse a las fiestas de los locos medievales.⁸⁹

Desde esta perspectiva teológica, se otea un horizonte abierto al futuro y a la esperanza. El oficio de caballero también reclama fuertes dosis de optimismo y utopía. La cristianización de la caballería exigió –como mínimo durante el siglo XIII– una idealización (había que liberar los Santos lugares y defender a los más débiles como viudas, huérfanos, ancianos, etc.) elevándola hasta forjar una verdadera fantasía pueril. Sin embargo, no podemos olvidar que la caballería depende también del mundo de la guerra generándose una serie de ceremonias, ritos y espectáculos que ofrecen un amplio abanico de posibilidades. En efecto, la ceremonia de armar caballero, los torneos y pasos de armas, contribuían a mantener viva todo un universo de imágenes que no se pueden desvincular de un contexto claramente religioso.⁹⁰

Mientras el amor ha sido presentado comúnmente como algo femenino, y la fe ha caído del lado masculino, la esperanza, por su parte, se caracteriza por sus connotaciones infantiles. El mismo Moltmann, haciéndose eco de

⁸⁹ H. COX, *Las fiestas de los locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid. Taurus. 1974.

⁹⁰ M^a. C. QUINTANILLA, *Nobleza y caballería en la Edad Media*. Madrid. Arco Libros. 1996.

aquella emblemática *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, recupera esta idea insistiendo en que la esperanza –categoría fundamental de la teología de Moltmann inspirada, por otro lado, en la filosofía de Ernst Bloch– aparece como una cosa de niños, esto es, como una aventura infantil.⁹¹ De esta forma, el juego –actividad infantil por excelencia– suspende aquel sempiterno pesimismo antropológico de la época clásica –detectable ya, por ejemplo, en el quehacer del héroe homérico– que presenta al hombre como un ser abocado al vacío, de un ser humano que sometido por las disposiciones azarosas y caprichosas de los hados se siente como un ser-para-la-muerte. Sólo la fama, la gloria, el éxito pueden sustraer a Aquiles –y por extensión a todos los hombres– de su fatal destino. En el fondo de la dimensión lúdica hay algo que trasciende al tiempo y a la muerte, o si se quiere, acudiendo a la interpretación que hace Moltmann de la filosofía de la historia de Huizinga, el futuro es la auténtica categoría del pensar histórico.

Como es sabido, se han dado múltiples teorías psicológicas, históricas, culturales y filosóficas sobre el sentido y significación del juego. Destaca, por ejemplo, el hecho de que la teología católica incorporase muy rápidamente el juego como hermenéutica, e incluso, como principio interpretativo de la creación. Ya en 1918 y como reacción a aquella barbarie civilizada que significó la Primera Guerra Mundial, Romano Guardini presentaba la liturgia –en *El espíritu de la liturgia*– como un juego, esto es, como una manifestación artística sin una finalidad utilitaria aunque provista de un sentido inequívocamente pedagógico. Para Guardini esta sublime inutilidad, propia de los juegos y del trabajo artístico, es del agrado de Dios: “El Padre halla su alegría y su gozo en la contemplación del Hijo, plenitud de la Verdad, que difunde ante sus ojos los infinitos tesoros de su Belleza, de su Sabiduría y de su Bondad, dentro de la más pura beatitud, exenta de todo *fin práctico* –porque, ¿qué *fin utilitario* es aquí presumible?, pero pleno de *sentido*, del definitivo *sentido* del Hijo que *se recrea, ludens, jugando*, ante el Padre”.⁹²

Con todo, fue Huizinga quien introdujo –como clave hermenéutica de interpretación histórica– aquella atmósfera afectiva, aquel estilo de vida lúdico e infantil que se acentuó al final de la Edad Media. En efecto, a modo de respuesta al objetivismo positivista y a la historiografía de índole cuantitativa, Huizinga presentó una nueva manera de hacer historia exaltando los aspectos de la singularidad y de la creación artística. Su fórmula –la civilización como expresión y producto de la dimensión lúdica humana– se substrahe al influjo de la pasión objetivista que preside la visión científica mod-

⁹¹ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*. Salamanca. Sígueme. 1977.

⁹² R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*. Barcelona. Araluce. 1946, p. 149.

erna, con lo cual nos propone una nueva vía para captar la realidad del mundo. Paralelamente, Ortega y Gasset reclamó el carácter jovial de la historia en *El origen deportivo del estado*.⁹³

Y precisamente en medio del ambiente de crisis del periodo de entreguerras (1919-1939), la cultura toma una cierta distancia respecto la lógica determinista moderna. De manera paulatina, las teorías probabilísticas, el principio de indeterminación de Heisenberg, la búsqueda de las leyes del azar y del caos, ganarán terreno. Poco después, Wittgenstein —que había pasado por los campos de deporte de las universidades inglesas— recupera la categoría de juego para dar cuenta de la naturaleza del lenguaje humano, superando así las pretensiones reduccionistas del lenguaje ideal neopositivista y analizando el lenguaje ordinario desde el punto de vista de los diversos juegos lingüísticos. Después de Wittgenstein, el juego ha sido aplicado a diferentes campos del saber humano, de la lógica a la matemática, de la filosofía a la teología.

La consideración religiosa de la dimensión lúdica, después de las aportaciones litúrgicas de Guardini, continuó con el trabajo de Hugo Rahner *Der spielende Mensch* quien, recogiendo las propuestas de Huizinga, propuso una interpretación lúdica del hombre. Para Rahner —teólogo que influyó en la formación intelectual de José María Cagigal— el juego tiene una bondad moral puesto que es conveniente para la vida humana. Pero ese juego humano comporta una auténtica lucha ascética, una actitud agonística de lucha y sacrificio. De esta forma, el juego se convierte en un argumento metafísico que posibilita un sentido nuevo de la vida y de las cosas. Sólo quien primero piensa en serio, puede luego jugar: “Solamente el hombre fundado en la realidad de Dios puede llamar a esta vida terrenal juego y sombra chinesca, pues sólo a él, al que cree que este mundo procede de la plenitud del ser de Dios, le es dado pronunciar simultáneamente con este *sí* el *no*, arrojar lejos de sí, como un juguete inútil, este mundo amorosamente aceptado, para elevar el vuelo hacia esa seriedad que es el mismo Dios. Sólo así es posible y está justificada la alegre melancolía con que avanza un cristiano entre el amor y la huída del mundo, entre el abrazo y el distanciamiento”.⁹⁴

Cuando la categoría del juego se aplica a la creación divina se desea expresar, en primer lugar, que la creación es una obra libre y voluntaria de Dios que escapa a la exigencia de toda necesidad. Es obvio que el juego divino y humano no son simétricos. Esta situación ha sido clarificada por Moltmann al significar que mientras Dios juega con sus propias posibilidades y

⁹³ J. ORTEGA y GASSET, “El origen deportivo del estado”, en *Obras Completas*. Madrid. Alianza Editorial. Revista de Occidente. 1983. Tomo II, pp. 607-623.

⁹⁴ H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, p. 39. Citado en *Humanismo y teología de Occidente*. Salamanca. Sigueme. 1968, p. 136.

hace de la nada lo que le place, el hombre –por contra– sólo puede jugar con algo que, a su vez, juega con él. Y no olvidemos que ese algo –en una sociedad postcristiana– se puede formular, igualmente, desde la perspectiva del azar al considerarse como una especie de alternativa secularizada a la intervención de la mano divina en la creación del cosmos. De hecho, no es extraño presentar el azar como un sucedáneo de la misma providencia divina. Cuando las cosas no son necesarias por el juego divino, se convierten en estocásticas por el juego del azar.

En cualquier caso, han sido Cox y Moltmann los que han dado forma definitiva a esta teología lúdico-festiva según la cual lo importante no es ganar la partida ya que lo único que interesa es no perder la posibilidad de jugar. La idea que subyace en estos autores estriba en considerar la fe cristiana como una especie de juego que, a modo de una nueva apuesta pascaliana, el hombre realiza a favor de un porvenir utópico y lleno de esperanza. Es, en definitiva, la confianza pascual, la promesa de la resurrección, la que sumerge al hombre en una atmósfera religiosa fantástica, festiva, lúdica y llena de esperanza y que, en cierto sentido, posibilita una vuelta a los orígenes de la infancia, es decir, a una época de la vida en la que todo, incluso la fe, es gratuito porque –como señala Moltmann– sólo los que no conocen el pecado –los niños y los que han sido liberados por el amor– pueden jugar.

En medio de esta atmósfera, descuella justamente *El libro de la orden de caballería*, escrito en catalán en 1275 y en el que Llull traza el arquetipo del verdadero caballero cristiano. Conviene reparar en el hecho que este manual caballeresco –breve pero sugestivo– se articula alrededor del proceso iniciático de un joven escudero, errante e ignorante, que encuentra, por azar, un ermitaño que le facilita la lectura de un libro –precisamente el *Libro de la orden de caballería*– que contiene todo lo que un caballero debe saber. Llull, consciente de las exageraciones caballerescas, escribió su manual con la intención de cristianizar la caballería profana, más preocupada por los asuntos de este mundo que por las cuestiones divinas. Así pues, propuso una idealización de la caballería que cobra mayor relevancia y consistencia –si cabe– a la luz de esa metafísica del juego formulada por la antropología lúdica de Hugo Rahner, por la teología de la esperanza de Moltmann y por la teología fantástica de Cox.

En efecto, Llull confiere a la caballería una misión ideal y utópica, llena de esperanza, que se presenta a los ojos de todos como una empresa fantástica. El caballero –como *miles Christi*– debe coadyuvar a la reforma total de la sociedad. El caballero es, por así decirlo, uno de los símbolos más sublimes de toda la Edad Media y una fuente inagotable para otros modelos educativos preocupados por *laborare pro Christo*. No en balde, y gracias a sus sueños y esperanzas, Llull ha sido calificado con diversos apelativos: *doctor illuminatus*, místico, alquimista. Él mismo se autocalificó como Ramón *el loco*.

El pensamiento lulliano –a caballo entre la ortodoxia y la heterodoxia, siempre atento a la tradición hermético-cabalística de ascendencia neoplatónica y próximo a la pureza espiritual franciscana– oscila, igualmente, entre la fantasía, la esperanza y la fiesta. Su pedagogía –en el sentido que Guardini otorga a los proyectos de reeducación social– está puesta al servicio de una vuelta a los orígenes: todo surge de Dios y toda regresa a él. Razón, pues, por la cual la educación cabaleresca tiene un sentido teocéntrico y cristocéntrico. Aunque Dios haya instituido el orden de caballería, ha sido su hijo Jesucristo quien asegura no sólo el perdón divino sino también el éxito de su empresa. De la misma manera que Cristo ha redimido en la cruz el pecado del hombre, la espada del caballero –forjada sobre el modelo de la cruz– vencerá y destruirá a sus enemigos.

Desde este punto de vista, la fe del caballero puede ser interpretada como un verdadero juego divino. El caballero organiza toda su vida en función de Dios. El hombre medieval posee una gran capacidad imaginativa: los caminos medievales –por ejemplo– están jalonados por un conjunto de símbolos, historias y leyendas. Como señala Hugo Rahner no cabe “un símbolo más profundo ni más acertado que el del caballero enviado por Dios, cuando se quiere dar a entender en imágenes la liberación del pueblo de Dios por el poder victorioso de nuestro Señor Jesucristo”.⁹⁵

En efecto, la capacidad fantástica medieval de concebir alternativas radicales en el modo de vida –tan frecuentes, por ejemplo, entre los movimientos espirituales del siglo XIII, es decir, entre los visionarios, beguinos y fraticelos– está también presente en la utopía lulliana de una sociedad cristiana por la cual el caballero debe luchar y, si procede, sacrificar su vida. Este aspecto fantástico se revela, igualmente, a través de la simbología. El *Libro de la orden de caballería*, que comienza con la alegoría del joven escudero perdido y desorientado en medio del bosque (símbolo de aventura), incorpora elementos simbólicos de tipo numérico –como la presencia constante de septenarios– que no se derivan de la realidad sino del curso progresivo y analógico de la actividad racional. Si el caballo es entregado al caballero por ser símbolo de coraje, no menos importancia posee la simbología del utillaje y de las diferentes armas de su impedimenta: la espada es símbolo de la cruz, la lanza significa virtud mientras que el casco del caballero sirve para ocultar su vergüenza.

Pero además de fantasía e imaginación, encontramos también un inequívoco espíritu festivo. Llull presenta la ceremonia de armar al escudero caballero como una auténtica fiesta. Y esta fiesta, con todo su ritual, religa al hombre medieval a su propia historia que no es otra que una historia de sal-

⁹⁵ H. RAHNER, “La imagen cabaleresca del hombre y el joven cristiano moderno”, obra citada, p. 160.

vación. El hombre vive proyectado hacia el futuro. De ahí que la esperanza sea para él no ya un estímulo, sino la trama misma o estructura de su ser. Para Moltmann, la fiesta de Pascua es la verdadera fiesta de la libertad: la fiesta pascual significa que toda una comunidad se ha liberado de toda constrictión y expresa de un modo espontáneo sus sentimientos, ideas y emociones. Así pues, la fiesta caballerescas sólo pueden ser el prelude y anticipación de la verdadera fiesta liberadora.



Justas con barrera, *Chronique des faits du noble et vaillant chevalier Jacques de Lalain*, Jean Le Fevre de Saint Remy (siglo XV).

La idealización cristiana del caballero se impuso, en el caso de Llull, al ambiente cortesano posterior. En pleno siglo XIII la vieja utopía cristiana de la *Ciudad de Dios* de San Agustín todavía era posible. Llull modela un ideal caballeresco que debe luchar no sólo contra el relajamiento moral interior sino también contra el peligro exterior que representaban las posibles invasiones de infieles, sin olvidar la recuperación de Jerusalén. Al fin de cuentas, el caballero –en su peregrinaje hacia Jerusalén, centro cósmico de la cristiandad– no hace más que revivir aquella travesía del desierto que duró cuarenta años, aquel éxodo que es preparación del camino universal hacia el cielo y antesala, por tanto, del paraíso.

Es obvio que este ideal caballeresco –que fue una de las herencias que quedó de aquel *otoño de la Edad Media*, cuando se desmoronaba el mundo medieval– permite diferentes lecturas e interpretaciones. Por nuestra parte nos hemos limitado a proponer una metodología de análisis: la de una teolo-

gía lúdico-festiva, basada en una concepción metafísica del juego, que vuelve a la Edad Media para recuperar aquella capacidad fantástica que se explica, precisamente, a partir de la significación religiosa (y aquí utilizamos el término en su sentido etimológico, es decir, en tanto que re-ligación) del hombre respecto Dios. Si Guardini reivindicó el carácter lúdico de la liturgia, Hugo Rahner planteó la posibilidad de un hombre lúdico, y Hans Urs von Balthasar ha dejado constancia que “todos nosotros seguimos siendo, frente a la palabra de Dios, niños”, séanos permitido utilizar la pedagogía simbólica de este pensador *alocado y fantástico* que fue Ramón Llull como simple pretexto para desarrollar esta reflexión antropológica e histórica basada, en última instancia, en la imagen de un Dios *ludens* que sumerge al hombre en el juego divino de la Creación.

De hecho, esta circunstancia determina que las fiestas, los juegos y los espectáculos tuviesen un extraordinario desarrollo durante la Edad Media. De la misma forma que la clase nobiliaria se dedicaba a la caballería (torneos y justas que evolucionaron a partir del siglo XIII hacia formas cada vez más corteses y menos violentas), el pueblo practicaba otros juegos de talante popular: juegos de pelota, lanzamientos de diferentes objetos, bolos, dados, ajedrez, etc., en los que participaban distintos grupos sociales desde las clases nobiliarias hasta los estamentos inferiores de la sociedad. Incluso algunos de estos juegos generarían –a la larga– la aparición de determinados deportes al socaire del desarrollo de una incipiente burguesía urbana que aparece en las ciudades mediterráneas de la Baja Edad Media: el juego deviene espectáculo y prefigura el deporte moderno.⁹⁶ Si el aristocrático juego de la *paume* determina el posterior desarrollo del tenis –claramente documentado en el siglo XV–, no podemos silenciar tampoco que juegos populares como la *sou-le* evolucionaron hacia formas deportivas que se han identificado, más tarde, con juegos de pelota como el fútbol o el rugby. Además, los juglares recreaban y amenizaban el discurrir del tiempo con sus canciones, poesías y acrobacias. A la vista de todo lo cual, se puede concluir que el universo cultural medieval está preñado de imaginarios lúdicos y festivos en consonancia con una visión teológico-antropológica que depende, asimismo, de una concepción lúdica de Dios, del mundo y de la vida humana.⁹⁷

⁹⁶ L. CLARE y otros (Ed.), *Fêtes et divertissements*. París. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997, p. 11.

⁹⁷ Con relación a la riqueza lúdica de la España medieval, véanse las Actas del VII Curso de Cultura medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia), en 1995, publicadas bajo el epígrafe de *Fiestas, juegos y espectáculos en la España Medieval*. Madrid. Ediciones Polifemo. 1999.

2.2. El impacto de la modernidad: la crisis del juego

Es un lugar común que la modernidad, con su exaltación del trabajo, su vocación racionalista y su afán secularizador, asestó un duro golpe al talañte simbólico de la Edad Media. Realmente parece como si el hombre hubiese pagado un alto precio por el desarrollo científico y económico del mundo occidental. Hay autores –como Laín Entralgo– que no dudan en referirse a la *religión del trabajo* como uno de los rasgos más definitorios y característicos del mundo contemporáneo. Si el hombre del medievo jugaba, el hombre moderno trabaja y hace deporte.⁹⁸

De hecho, el racionalismo impuso una nueva lógica a través de una simbolización *more geometrico* del mundo y de las cosas. Cassirer –al resaltar la dimensión simbólica del ser humano– era consciente que “la ciencia significa abstracción y la abstracción representa, siempre, un empobrecimiento de la realidad”.⁹⁹ Efectivamente, con la llegada de la ciencia moderna, el mundo dejó de ser un espectáculo que remitía a un orden cósmico-divino para ser regulado por un conjunto racional de leyes y teorías científicas. Igualmente, las reformas religiosas de los siglos XVI y XVII ocasionaron un duro golpe al mundo festivo medieval. Las consecuencias de esta situación –especialmente en el luteranismo, con la salvación por las obras y la drástica reducción de las manifestaciones litúrgicas– es bien conocida: una sociedad puritana que propicia una moral que exalta el trabajo y el desempeño del ejercicio de la profesión (*Beruf*).

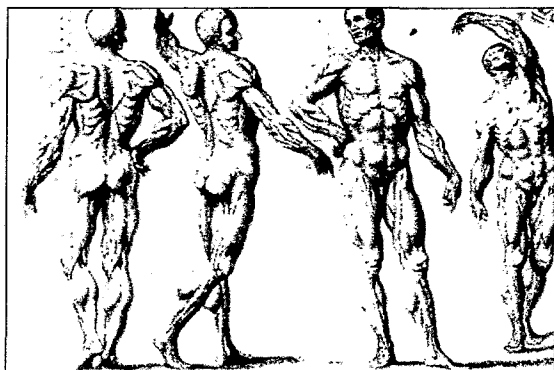


Lámina sobre los músculos superficiales en cuatro posiciones, de la obra de José García Hidalgo, *Principios para estudiar el nobilísimo y real arte de la pintura, con todo y partes del cuerpo humano* (1693).

⁹⁸ P. LAÍN ENTRALGO, “¿Qué son el ocio y la fiesta?”, *Ser y conducta del hombre*. Madrid. Espasa Calpe, 1996, pp. 147-165.

⁹⁹ E. CASSIRER, *Antropología filosófica*. México. Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 215.

Por su parte, la cultura del Barroco –mediatizada por el espíritu de la Contrarreforma– exalta en países como España el carácter público de la fiesta, resultante de la convergencia de tres factores: la tradición secular de las ceremonias bajo-medievales, las disposiciones sobre ceremonias públicas dictadas por el poder civil y eclesiástico y las costumbres locales.¹⁰⁰ Sin embargo, estos mismos países católicos tampoco pudieron abstraerse a los emergentes valores de la modernidad: la laboriosidad se presenta –a partir de los programas reformistas de la Ilustración del siglo XVIII– como un hábito a cultivar en la educación de cualquier persona. La ética burguesa acabará rectificando los usos y las costumbres de una sociedad tradicionalmente regida por los valores aristocráticos. De esta forma, aquella imagen del caballero y del cortesano –personajes dados al divertimento y al solaz recreo, pero también a la holgazanería– será suplantada por la del aprendiz laborioso y emprendedor que alcanza su máximo esplendor en la figura de Benjamín Franklin.

La reacción, empero, no se hizo esperar. Efectivamente, durante los dos últimos siglos (XIX-XX) se ha producido un movimiento reivindicativo del sentido lúdico de la vida. Schiller reclamó en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* las virtudes de la fantasía y del instinto del juego. A menudo se ha apelado a un *homo ludens* que, como alternativa al *homo faber*, presenta al hombre como un ser que juega.¹⁰¹ El hombre, pues, no sólo piensa y trabaja, sino que también canta, baila, ríe, conmemora historias y revive sus mitos, es decir, en un ser *ludens* dado a la imaginación y a la fantasía. El hombre transforma y humaniza los espacios físicos en ámbitos lúdicos, o lo que es lo mismo, en campos de posibilidades de juego creador que se canaliza a través de la fiesta.

A lo largo del siglo XX, y quizás como respuesta a la deshumanización que ha comportado el maquinismo industrial, se ha producido una notable literatura que ha reclamado la vuelta de ese espíritu lúdico y festivo. Quizás lo que ocurrió fue que, al debilitarse irreversiblemente la luz teológica que iluminaba la *Weltanschauung* medieval, el hombre perdió buena parte de su capital simbólico. El hombre medieval veía símbolos en todas partes. Para él, el mundo no estaba integrado por elementos, leyes y energías, sino por un conjunto de formas que manifestaban la grandeza divina. Tal como señala Huizinga el simbolismo era, por decirlo así, el órgano del pensamiento medieval: “el hábito de ver todas las cosas sólo en su conexión significativa y en su

¹⁰⁰ J. J. GARCÍA BERNAL, “Vínculo social y vínculo espiritual: la fiesta pública en la España Moderna”, en LUCIEN CLARE y otros (Ed.), *Fêtes et divertissements*. París. Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 1997, p. 27.

¹⁰¹ J. HUIZINGA, *Homo ludens*. Madrid. Alianza Editorial. 1987.

relación con lo eterno mantenía vivo en la esfera del pensamiento el brillo de los colores cambiantes y la borrosidad de los límites”.¹⁰² Naturalmente los símbolos –aún cuando no se integraban en una unidad de orden sistemático y racional– constituían un orden vital ciertamente compacto y unitario.

De alguna manera, este talante lúdico y festivo plantea y posibilita un retorno a la infancia, y por tanto, a la inocencia y la espontaneidad de la niñez. No por azar el mismo Balthasar sitúa en el prólogo de su libro *Si no os hacéis como este niño...*, la exclamación de Hölderlin “Ah, cuánto más habría preferido ser como los niños!”.¹⁰³ La infancia aparece, pues, no tan sólo como un inicio sino también como un final. Como señala Balthasar: “es de todo punto imprescindible tener sentimientos verdaderamente infantiles para poder participar del reino de Dios que él nos ha creado”.¹⁰⁴ En último término sólo el hombre que juega, el que retorna a su propia infancia, es capaz de mantener la conciencia filial-infantil de tener que suplicar y agradecer. Impelido por este afán, el ser humano además de ilusionarse, puede vivir como auténtico hijo de Dios.

Hablar de los juegos –en general de todos los juegos, pero también de los juegos populares y tradicionales– está, de un tiempo a esta parte, de actualidad. Efectivamente, si por un lado se rescatan del olvido antiguas prácticas lúdicas apareciendo cada día nuevos repertorios folklóricos,¹⁰⁵ no es menos verdad que aumentan –al unísono– los congresos y coloquios que abordan, desde diferentes enfoques y perspectivas, la temática de los juegos.¹⁰⁶ Pero los juegos no sólo interesan a los historiadores de la educación física y del deporte. También los antropólogos, los filósofos, los matemáticos, los pedagogos, los psicólogos, incluso los teólogos, entre otros muchos especialistas y estudiosos, prestan su atención a un tema que, paulatinamente, gana adeptos y cobra mayor relevancia hasta alcanzar –incluso– visos metafísicos. Para autores como James P. Carse existen solamente dos tipos de juegos: finitos e infinitos. Un juego finito se juega con la finalidad de ganar, mientras que un juego infinito se juega con la finalidad de seguir jugando aunque –al parecer– todo queda reducido a un único juego infinito.¹⁰⁷

¹⁰² J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*. Madrid. Revista de Occidente, 1967, p. 333.

¹⁰³ H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño...* Barcelona. Herder, 1989.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹⁰⁵ J. PÉREZ VIDAL, *Folclore infantil canario*. Las Palmas. Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1986.

¹⁰⁶ *Games of the World-The world of Games*. ISHPES Studies. Academia Verlag. Sankt Agustin, 1996 (2 vols.)

¹⁰⁷ J. P. CARSE, *Juegos finitos y juegos infinitos*. Málaga. Editorial Sirio, 1989.

Trabajo y juego se presentan a manera de una antinomia de difícil solución. Ya en su origen etimológico, ambos conceptos difieren notablemente. Mientras la palabra *trabajo* proviene de la voz latina *tripalium*, especie de cepo o instrumento de tortura formado por tres maderos, *juego* procede del latín *jocus* que significa broma, chanza, y por extensión, diversión. Por su parte, el adjetivo *lúdico* nos remite al verbo latino *ludere*, es decir, jugar. Empero, no se trata de una simple disputa terminológica, ni de un vulgar ejercicio etimológico porque, más allá de las palabras, se encuentran las significaciones históricas que apuntan, por otra parte, hacia una pérdida —en los últimos tiempos— de la tradicional riqueza lúdica humana. Muchos de nuestros juegos ancestrales o bien han desaparecido, o bien se han convertido —después de una adecuada recuperación y catalogación etnológica— en simples piezas de museos. En otros casos se ha optado por una deportivización de los juegos, mientras que en ocasiones se ha preferido la manipulación folklórica y turística. Sea como fuere, da la impresión que los imaginarios colectivos se han ido empobreciendo con el paso del tiempo.

Aunque resulta paradójico, lo cierto es que la modernidad —con su vocación racionalista y secularizadora— ha favorecido la imagen de una sociedad laboriosa que ha desvinculado el trabajo del misterio, si bien no es menos verdad que aquel programa festivo de la Revolución francesa —con su proyecto de instaurar aquellas fiestas decadarias que debían substituir al domingo¹⁰⁸ no acabó de cuajar: el tiempo festivo se continuó contabilizando —después de la restauración napoleónica— según el calendario cristiano.

Nuestra sociedad —si la comparamos con la de nuestros antepasados de hace sólo unas pocas generaciones— resulta mucho más sobria, circunspecta y prosaica. Autores, como Laín Entralgo, no dudan en referirse a la *religión del trabajo* como uno de los rasgos más definitorios del mundo contemporáneo.¹⁰⁹ De ahí que el paro se presente —en ocasiones— como una auténtica plaga bíblica, como un nuevo castigo para el género humano. Asistimos, pues, a un desplazamiento de responsabilidades y culpabilidades: el castigo ya no radica, tal como presenta el *Génesis*, en el trabajo humano, sino en el paro, es decir, en la ausencia y falta de trabajo.

Cuán lejos queda todo esto de la visión especulativa de los clásicos y medievales para quienes la contemplación —el mirar, el admirar, el saber dirigir la mirada— constituía el auténtico sentido, originario y primigenio, de

¹⁰⁸ M. A. BETANCOR y C. VILANOU, "Fiesta, gimnasia y república: lectura espartana de tres modelos estatistas de educación física (Platón, Rousseau y el jacobinismo revolucionario)", *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, núms. 14-15, 1996, pp. 81-100.

¹⁰⁹ P. LAÍN ENTRALGO, "Qué son el ocio y la fiesta", en *Ser y conducta del hombre*. Madrid. Espasa, 1996.

aquella *theoria* contemplativa de la tradición helénica (ciertamente aristocrática y limitada a un sector muy limitado de la población) presentada como fuente de todo conocimiento y felicidad y que —no olvidemos— se cultivaba en aquel espacio ocioso que ofrecía la *skolé*, es decir, la escuela entendida en su sentido más puro y genuino: en la absoluta gratuidad de las cosas.

2.3. La nueva cultura del espectáculo

A pesar de que Tertuliano impugnase el mundo de los espectáculos, la verdad es que hoy nos encontramos en una sociedad mediatizada también por el uso y abuso de los mismos. Los medios de comunicación —primero el cine, más tarde la radio y, luego, la televisión— han facilitado el emerger de una nueva cultura que, en última instancia, recurre al deporte para canalizar todo ese universo icónico que genera pasiones contrastadas. Es claro que la cultura occidental —como heredera de la tradición clásica— tiene una tendencia hacia el hecho de mirar: el espectáculo se basa justamente en la mirada pasiva de unos espectadores que sólo buscan la complacencia en la victoria de su equipo o en la *performance* del atleta. Los modernos medios de comunicación acentúan —más si cabe— esa pasividad a distancia con que los espectadores se acercan al deporte creando con la mirada nuevos espacios privados (televisión a la carta, *pay per view*) alrededor de la competición deportiva. Los canales temáticos acaban convirtiendo el deporte en un producto comercial y publicitario: el atleta se transmuta en un hombre-anuncio que, como en el caso del ciclismo, recibe emolumentos en función de los minutos que aparezca en imagen. Los deportistas son los nuevos ídolos de ese mundo postmoderno poblado de imágenes: la idolatría —tan denostada por Tertuliano en el siglo II d. C.— alcanza en la sociedad de la información sofisticadas y sutiles —cuando no virtuales— formas de expresión.

En ocasiones, los ataques al deporte se fundamentan precisamente en la dinámica de esa cultura de espectáculos que genera —como en el caso de los *hooligans*— un mundo de violencia. No hay duda que el *hooliganismo* es un fenómeno social que afecta —en menor o mayor medida— a todos los países del mundo y que asume el desconcierto y la desestructuración de parte de una juventud inmersa en una crisis de valores económicos y morales. En consecuencia, y tal como ya sucedió en la antigüedad, el deporte sirve para fomentar —pero también para canalizar— la violencia: no por casualidad la guerra y el deporte han mantenido unas relaciones cercanas hasta el punto que —para algunas— el deporte no es nada más que la domesticación de la guerra.¹¹⁰

¹¹⁰ D. BODIN, *Hooliganisme. Verités et mensonges*. París, ESF, 1999.

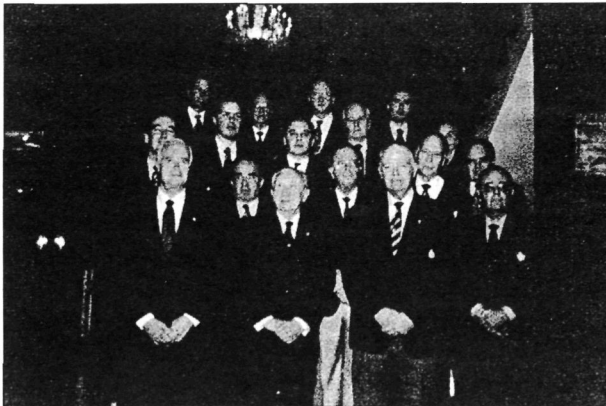
El deporte –una creación de la cultura helénica que Occidente recuperó en el siglo XIX hasta convertirlo en un auténtico universal cultural– es descalificado por los actos vandálicos que, en ocasiones, genera. De hecho, el deporte actual no es más que una auténtica religión –una religión laica– que se extiende universalmente. No en vano, el mismo Coubertin definió el deporte como un *culto* voluntario y en la Olimpiada de Berlín (1936) se refirió a la práctica deportiva con la inequívoca expresión de “*religio athletae*”. Esta dinámica ha provocado el intervencionismo público de los estados –no sólo de los regímenes totalitarios sino también de las democracias formales– hasta el punto que el deporte, cuando se convierte en un gran espectáculo de masas, alcanza un interés general que provoca el control de los medios de comunicación rectificando –si procede– la libre competencia de las distintas cadenas mediáticas que participan de la transmisión y difusión de los eventos deportivos. A pesar de todo, y como señala M^a Jesús Bazaco,¹¹¹ el Olimpismo ha mantenido su ideología básica con el paso de los años, como refleja la Carta Olímpica que reproducimos a continuación:

Principios fundamentales de la Carta Olímpica:

- a) El Olimpismo moderno fue concebido por Pierre de Coubertín, a cuya iniciativa se reunió en junio de 1894 el Congreso Atlético Internacional de París. El 23 de junio de 1894 se constituyó el Comité Olímpico Internacional (COI). En agosto de 1994, se celebra en París el XII Congreso Olímpico, Congreso Olímpico del Centenario, denominado Congreso de la Unidad.
- b) El Olimpismo es una filosofía de vida que exalta y combina en un conjunto armónico las cualidades del cuerpo, la voluntad y el espíritu. Aliando el deporte con la cultura y la educación, el Olimpismo se propone crear un estilo de vida basado en la alegría del esfuerzo, el valor educativo del buen ejemplo y el respeto por los principios éticos fundamentales universales.
- c) El objeto del Olimpismo es poner siempre el deporte al servicio del desarrollo armónico del hombre, con el fin de favorecer el establecimiento de una sociedad pacífica y comprometida con el mantenimiento de la dignidad humana. Para ello, el movimiento Olímpico lleva a cabo, sólo o en cooperación con otros organismos y dentro de sus posibilidades, acciones a favor de la paz.

¹¹¹ M. J. BAZACO BELMONTE, “Aportación del Movimiento Olímpico al desarrollo de los valores educativos del deporte derivados de su condición competitiva” en VV.AA, *Olimpismo y Fair Play*, Ayuntamiento de Murcia, 1998, p.68.

- d) Del Olimpismo moderno ha surgido el Movimiento Olímpico, dirigido por el CIO.
- e) El movimiento Olímpico agrupa bajo la autoridad suprema del CIO a organizaciones, atletas y otras personas que aceptan guiarse por las disposiciones de la Carta Olímpica. El criterio de pertenencia al Movimiento Olímpico es el reconocimiento del CIO. La organización y gestión del deporte deben ser controladas por los organismos deportivos independientes reconocidos como tales.
- f) El Movimiento Olímpico tiene por objetivo contribuir a la construcción de un mundo mejor y más pacífico, educando a la juventud a través del deporte practicado sin discriminaciones de ninguna clase y dentro del espíritu olímpico, que exige comprensión mutua, espíritu de amistad, solidaridad y juego limpio.
- g) La actividad del Movimiento Olímpico, simbolizada por cinco anillos entrelazados, es universal y permanente. Abarca a los cinco continentes y alcanza su punto culminante en la reunión de los atletas del mundo en el gran festival del deporte que son los Juegos Olímpicos.
- h) La práctica del deporte es un derecho humano. Toda persona debe tener la posibilidad de practicar deporte según sus necesidades.
- i) La Carta Olímpica es el código que resume los principios fundamentales, las normas y los textos de aplicación adoptados por el CIO. Rige la organización y el funcionamiento del Movimiento Olímpico y fija las condiciones para la celebración de Juegos Olímpicos.



Visita de Juan Antonio Samaranch al Real Club Náutico de Gran Canaria, con motivo de su nombramiento como Socio de Mérito 24 nov 1999.

En realidad, nos movemos en una sociedad global en la que el peso de los organismos federativos ha cedido su protagonismo a favor de las asociaciones de nuevo de cuño que ordenan, a través de las ligas profesionales, el mapa deportivo mundial. En lo tocante al baloncesto, los casos paradigmáticos de la NBA en los Estados Unidos, de la ULEB (Unión de Ligas Europeas de Baloncesto) y la ACB en España determinan un nuevo ordenamiento jurídico deportivo que, por encima de fronteras, planifica el deporte profesional al margen y con independencia de los organismos internacionales y nacionales que, hasta época reciente, habían dirigido el deporte organizado. Lo cierto es que el deporte –presentado inicialmente a modo de un proyecto humanista de carácter educativo– ha acabado por convertirse en un simple espectáculo donde lo importante es la audiencia, brillando el humanismo por su ausencia. En este sentido, significativas se muestran las declaraciones de Viviane Reding,¹¹² Comisaria Europea de Educación, Cultura y Deportes, referente a que algunos clubes de fútbol tratan a los jóvenes como esclavos y no como seres humanos, en clara alusión a los fichajes de jugadores de países del Este o de otros continentes como “mercancía de cambio” por parte de determinados clubes europeos, o bien las del propio Juan Antonio Samaranch¹¹³ en las que advierte del peligro de convertir el deporte en puro espectáculo.

La filosofía del humanismo olímpico –con sus consabidos lemas de juego limpio y superación sacrificada– ha dado paso a la irrupción de movimientos que nada tienen que ver con las aspiraciones pedagógicas de aquellos reformadores que, como Thomas Arnold, introdujeron el deporte como un valor educativo. Pero pronto esta imagen romántica y un tanto idílica –el deporte al servicio de los ideales regeneracionistas de las sociedad– se quebró. El profesionalismo, al igual que en la antigüedad clásica, floreció rápidamente. Pronto se abrió un hiato entre el deporte amateur –defendido por las clases aristocráticas– y un deporte profesionalizado que incorporó a los practicantes procedentes de las clases sociales más desfavorecidas.

Si analizamos el proceso de la profesionalización de la práctica deportiva durante la época contemporánea se observa un irreversible proceso de aceleración. La perversión de los Juegos Olímpicos clásicos se extiende a lo largo de un proceso de varios siglos. En cambio, nuestra cultura ha realizado el mismo camino en unas pocas décadas. Tanto ha sido así que los graves disturbios que se producían en la época imperial romana –causa indirecta de la

¹¹² *El País*, 2 de septiembre de 2000.

¹¹³ *El País*, 1 octubre de 2000, p. 52.

oposición estoica y cristiana— han acaecido en el mundo moderno desde primera hora. Las primeras manifestaciones violentas generadas por el deporte contemporáneo se remontan a fines del siglo XIX de modo que los desastres con pérdidas humanas que han ocurrido en el siglo XX poseen, desgraciadamente, una larga trayectoria.

En realidad se ha roto la pretendida armonía postulada por Coubertin —a imagen y semejanza de una visión romántica del mundo clásico— entre la educación física, el deporte y la gimnasia: el espectáculo ha acabado por asumir todos los ámbitos deportivos y culturales. Finalmente, se ha impuesto en opinión de Karlfried Dürckheim una lógica deshumanizadora: no es el principio del rendimiento lo que corrompe al hombre, sino que es el hombre quien corrompe al principio del rendimiento.¹¹⁴ La pasión desenfadada por el récord y la búsqueda sin límites de la gloria, obliga a quebrantar las normas éticas y reglas morales que, desde antiguo, han marcado la práctica deportiva. El doping, la corrupción generalizada, el entrenamiento precoz, en definitiva todo sirve para alcanzar no sólo la victoria sino algo que hoy es más importante: la marca o, dicho de otra manera, la medalla. No dejan de ser escalofriantes las declaraciones de aquella joven gimnasta que, sólo con 17 años, preguntaba a su madre desde la ciudad olímpica de Atlanta la siguiente cuestión: *qué quieres, una hija o una medalla*, en clara alusión a lo mucho que sufría durante los entrenamientos y las concentraciones previas a las competiciones.

En aras al rendimiento deportivo —mediatizado en ocasiones por los mismos familiares y responsables políticos— se permite todo tipo de banalidades: la persona pierde buena parte de su dimensión humana a fin de alcanzar una gloria efímera. Muchos jóvenes deportistas —auténticos atletas precoces— se quejan amargamente de la falta de calor humano en su biografía personal: el entrenamiento y la superación constante de la marca impide vivir una infancia y adolescencia que favorezca un mundo de experiencias que enriquezcan su desarrollo personal. Desgraciadamente el ser humano queda supeditado al deporte, cuando en buena lid ha de ser al contrario: el deporte ha de permanecer al servicio del hombre. No se trata sólo de un bien en sí mismo sino que además debe jugar su papel en la educación y en la formación de la juventud, como ha declarado recientemente el Presidente del Comité Olímpico Internacional.¹¹⁵

¹¹⁴ K. DÜRCKHEIM, *El rendimiento deportivo y la madurez humana*. Bilbao. Ediciones Mensajero. 1996, pág. 26.

¹¹⁵ Entrevista de Emile Servam-Schreiber a Juan Antonio Samaranch en *L'Espace*, 1999, (www.lespace.com).

2.4. El reto de la cultura corporal

Si durante años la investigación histórica se ha caracterizado por el silencio del cuerpo, es evidente que en los últimos tiempos su tematización ha generado una importante bibliografía que aborda la cuestión desde diversas perspectivas.¹¹⁶ Gracias a este proceso el cuerpo humano ha dejado de ser objeto exclusivo de la biología para ser considerado también una construcción social y cultural. Por otra parte, la historia de las mujeres ha permitido asentar los principios teóricos que inspiran las modernas investigaciones sobre el cuerpo que, por norma, se ha construido bajo la mirada masculina en un imaginario social que ha tomado –como sucede en el cuadro de Munch *La danza de la vida*– distintas formas, a saber, la mujer blanca (asociada a la virginidad), la mujer roja (vinculada a la imagen de deseo masculino) y, por último, la mujer negra (reflejo de un otoño menopáusico en el que ha acostumbrado a habitar la histeria).¹¹⁷ Todo parece indicar que los trabajos sobre la historia del cuerpo de las mujeres han erosionado el mito del “eterno femenino” que ha asociado la mujer a la imagen de la fecundidad lunar.¹¹⁸ Se ha pasado de un modelo único –según el cual el cuerpo femenino no era más que una copia defectuosa del masculino– a una concepción diferenciada, es decir, a una visión del cuerpo de la mujer como algo distinto que se ha construido históricamente.¹¹⁹

El dominio del cuerpo se ha manifestado en el control de la movilidad, de la manera de vestir, del peinado e, incluso, de la mirada de todos aquellos que –como los escolares y los soldados– han sido internados históricamente en diversas instituciones. Así se explica la continuidad de los ejercicios gimnásticos que, durante décadas, uniformizaron el discurso corporal desde la

¹¹⁶ Entre las obras más recientes destacamos: P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987; A. SOUZENELLE de, *Le Symbolisme du corps humaine*. París: Albin Michel, 1991; A. BUÑUEL HERAS, *La construcción social del cuerpo. Prácticas gimnásticas y nuevos modelos culturales*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1992; J. ULMANN, *Corps et civilisations. Éducation physique, médecine, sport*. París: J. Vrin, 1993; J. GLEYSE, *L'instrumentalisation du corps. Une archéologie de la rationalisation instrumentale du corps, de l'Âge classique à l'époque hypermoderne*. París: L'Hartmann, 1997; A. PÉREZ JIMÉNEZ y G. CRUZ ANDREOTTI (Eds.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1999; G. WEISS, *Body images*. Nueva York/London: Routledge, 1999.

¹¹⁷ M. T. ALARIO TRIGUEROS, “La imagen: un espejo distorsionador”, *Persona, género y educación*. Salamanca: Amarú Ediciones, 1997, pp. 87-112.

¹¹⁸ M. BOLUFER PERUGA, “Cos femení, cos social. Apunts d'historiografia sobre els sabers mèdics i la construcció cultural d'identitats sexuades (segles XVI-XIX)”, *Afers*, 33/34, 1999, pp. 531-550.

¹¹⁹ No hay que olvidar que el cuerpo femenino ha sido, y continúa siendo objeto, de diversas mutilaciones que tienden a destruir parcial o totalmente la sensibilidad sexual femenina (ERLICH, M., *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. París: L'Harmattan, 1986).

escuela hasta el cuartel: los cuerpos también se han supeditado a los engranajes institucionales. No constituye novedad alguna si decimos que el cuerpo ha sido silenciado en el aula escolar, mientras que en los recreos —y hay que recordar que muchas escuelas no contemplaban tal posibilidad por carecer de instalaciones apropiadas— los cuerpos se desataban a modo de reacción a la restricción motriz impuesta en el aula, aunque un cuerpo desatado no sea siempre un cuerpo libre.¹²⁰

La evolución de las formas corteses analizadas por Norbert Elias, así como la consolidación de la ortopedia a mediados del siglo XVIII, confirma la existencia de un discurso pedagógico-moral preocupado por el correcto crecimiento y posición del cuerpo según un modelo jerarquizado que tiene, en el árbol que crece rectamente, un ejemplo a seguir e imitar.¹²¹ En consecuencia, las desviaciones anatómicas fueron consideradas como algo curioso y heterodoxo: los siniestros monstruos humanos (desde fetos prematuros hasta personas con palmarias deformaciones físicas) son, a fin de cuentas, testigos silenciosos de una fantasmagoría encarnada en unos cuerpos que, por su rareza, serán objeto de estudio en diferentes academias científicas.¹²² La norma es clara: también a los cuerpos, al igual que al arte neoclásico que Winckelmann rehabilitó en pleno siglo XVIII, se les exige orden y mesura, esto es, una proporción canónica que implica una estructura equilibrada y un desarrollo armónico según un modelo corporal que podría clasificarse como clásico.

2.5. El mito mecánico

Desde la época griega, la pasión por los autómatas ha sido una de las grandes tentaciones de la humanidad. Es sabido que Homero y Apolonio describieron, cada uno por su lado, unos ingenios míticos que se movían por sí mismos y que servían vino y otras bebidas en las fiestas. Aristóteles, en su *Política*, justifica la esclavitud ante la carencia de máquinas automáticas: “Pues si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo, cuando recibiera órdenes, o al preverlas, y como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodas de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban

¹²⁰ L. MARTÍNEZ ÁLVAREZ y A. GARCÍA MONGE, “Educación física y género. Una mirada al cuerpo en la escuela”, *Persona, género y educación*. Salamanca: Amarú Ediciones, 1997, pp. 31-71.

¹²¹ G. VIGARELO, “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, en M. FEHER, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1991, parte 1ª, pp. 149-197.

¹²² P. TORT, *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIII siècle*. París: Syllepse, 1998.

por sí solos en la asamblea de dioses, de tal modo las lanzaderas tejieran por sí solas y los celptros tocaran la cítara, para nada necesitarían ni los maestros de obras de sirvientes ni los amos de esclavos”.¹²³

Con la llegada de la modernidad, pareció que la vieja profecía mecánica podía convertirse en una realidad inmediata. Si la Antigüedad concibió la naturaleza como un gran animal, la modernidad –bajo el influjo del modelo mecanicista (cartesiano-newtoniano)– consideró que la realidad natural tiene una estructura comparable al de una máquina, estando sus movimientos regidos por leyes causales. Por consiguiente, la imagen del cuerpo humano se articuló a través de la analogía entre el cuerpo y la máquina. Además, el racionalismo cartesiano consolidó la idea de cuerpo-máquina, generándose una nueva imagen biomecánica del cuerpo humano tal como se desprende del *Tratado del hombre* de Descartes. Gracias a este proceso, el hombre se despega de aquel mundo mágico regido por los astros y los signos del zodiaco que tanta influencia tuvo en las visiones animistas del Renacimiento. Desde este mismo momento (siglo XVII), todo puede explicarse apelando a los mecanismos de los miembros, vísceras y músculos del cuerpo humano aunque la filosofía cartesiana –que recurre al funcionamiento mecánico del organismo animal para ilustrar el del hombre– mantiene el dualismo antropológico entre cuerpo y alma.¹²⁴

Descartes es un ejemplo paradigmático de indudables repercusiones para la ulterior situación del cuerpo en la cultura occidental: la *máquina* humana cartesiana trata de despojarse de todo misterio y da paso a una nueva época de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Si antes el cuerpo constituía una cosa extraña e ignota, ahora la explicación científica lo reduce todo al estatuto de una simple máquina. Pronto se asiste –desde la visión matemática que introduce el paradigma científico moderno– a una geometrización del espacio y de los cuerpos que lo ocupan. Esta matematización del espacio y del movimiento se plasma primero en los manuales de esgrima de los siglos XVII y XVIII y, un poco más tarde, en los tratados gimnásticos del siglo XIX.

Es sabido que el mismo Descartes, que consideraba máquinas a los animales, construyó una novia artificial a la que llamó Francine que, al parecer, se perdió en el mar por la indignación de un capitán al encontrarla y considerarla un engendro diabólico. En cualquier caso, una y otra vez, se ha insistido en el *error* de Descartes. ¿Cuál fue ese error?. Consumar la definitiva separación entre mente y cuerpo, entre *res cogitans* y *res extensa*, o lo que es lo mismo, suponer que las operaciones de la mente están separadas de la

¹²³ ARISTÓTELES, *La Política*, libro primero, capítulo IV.

¹²⁴ DESCARTES, *El tratado del hombre*. Edición a cargo de G. Quintás. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

estructura y del funcionamiento del organismo biológico a pesar de que supeditó —a través de la glándula pineal— la *res extensa* a la *res cogitans*.¹²⁵

Durante décadas, lo psíquico y lo biológico, lo intelectual y lo corporal, marcharon por caminos divergentes y separados. Entre la tradición humanístico-filosófica (Sócrates) y la médico-biológica (Hipócrates) se abrió un abismo casi insalvable, que sólo algunos médicos-filósofos del humanismo renacentista intentaron superar recurriendo, en más de una ocasión, a una filosofía natural, orgánica y global que —contraria a los principios de la física newtoniana— resurgirá con el modelo del desarrollo orgánico de Leibniz y, a la larga, con la *naturphilosophie* romántica, proceso que inspirará sistemas filosófico-pedagógicos, de carácter teosófico, como el de Rudolf Steiner y su metodología Waldorf.

Para Leibniz reducir el hombre al modelo de la máquina equivale a limitarlo unilateralmente a la perspectiva externa de la sucesión de sus estados sin aprehender la unidad interna que determina su autodesarrollo. Según la *Monadología* leibniziana el cuerpo se presenta como un agregado orgánico de substancias indivisibles e incorruptibles: “cada cuerpo orgánico de un viviente es una Especie de Máquina divina o de Autómata Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Automatas artificiales”. La diferencia entre lo natural/orgánico y lo artificial/mecánico es clara porque “una máquina hecha por el arte del hombre no es una Máquina en cada una de sus partes”.¹²⁶

Tampoco hay que olvidar que, justamente, el rescate romántico de la naturaleza propició el desarrollo de determinadas prácticas físicas como el excursionismo y el montañismo a partir de la valoración positiva de la naturaleza que se presenta a pensadores, artistas y deportistas en medio de la exaltación de las fuerzas telúricas. Giménez Caballero exclama: “El alpinismo comenzó por originarse de una elucubración sentimental y pedagógica (¡Oh Rousseau!). No se concibe un griego yendo a buscar la divinidad en el infinito del Mont Blanc”.¹²⁷

Sin embargo, el maquinismo (con su apología de la disciplina mecánica satirizada por Charlot en *Tiempos Modernos*) dejó su impronta en la corporalidad. La revolución tecnocientífica moderna se levanta sobre los cimientos de un mundo que será interpretado, siguiendo la tradición artesanal, a modo de una máquina que se refleja en la metáfora del reloj. Dios, a manera de gran ingeniero, ha construido el mundo con toda perfección, como si se tratara de una ajustada maquinaria de relojería. Las clásicas artes liberales ceden su

¹²⁵ A.R. DAMASIO, *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 1996.

¹²⁶ W. G. LEIBNIZ, *Monadología*, 64.

¹²⁷ E. GIMÉNEZ CABALLERO, *Hércules jugando a los dados*. Madrid: Ediciones La Nave, 1928.

hegemonía a las artes mecánicas que cobran especial relevancia durante el período que va del Renacimiento a la Ilustración. Los diseños voladores de Leonardo da Vinci anunciaron la llegada del “animal máquina”. Los inventos de Julien Le Roy (1686-1759) y Jacques Vaucanson (1709-1782) influyen sobre Julien de La Mettrie que, con su fisiología mecánica, consolidará una mitología mecánica, de talante materialista. No por casualidad, La Mettrie concluye su tratado de *El hombre máquina* señalando que “el hombre es una máquina, y que en todo el universo no existe más que una sola substancia diversamente modificada”.¹²⁸

Paralelamente a este proceso, las instalaciones de autómatas que funcionan al ritmo de la música florecen por doquier (especialmente en mansiones burguesas y aristocráticas), estableciéndose una nueva relación entre el hombre, la ciencia y la naturaleza. La máquina deja de ser un enmascaramiento para convertirse en un símbolo del dominio del hombre sobre la naturaleza, más todavía si tenemos en cuenta que el mundo de los autómatas se emancipa pronto del ambiente cortesano en el que hasta entonces se había desenvuelto.

De esta forma, se divulga su conocimiento —que será utilizado en el siglo XIX con fines publicitarios— entre las clases populares: los autómatas pasan de ser juegos de corte o curiosidades de gabinete a representaciones teatrales y callejeras. El autómata, además de un ingenio mecánico, es igualmente un objeto estético y lúdico, apoderándose con el paso del tiempo del mundo de los juguetes. Los androides mecánicos plasman las ideas antropológicas que se sustentan en el modelo del hombre-máquina que funciona automáticamente al ritmo musical: a través de este proceso la imagen del hombre-máquina con su frío funcionamiento neutraliza el halo mágico y espiritual que, desde antiguo, había acompañado al cuerpo humano.¹²⁹

Las máquinas empiezan a ser algo más que simples herramientas o distraídos pasatiempos ya que inciden directamente en los procesos económicos de producción a gran escala. Pero las críticas no se hacen esperar. Marcel Duchamp, con sus *ready-made*, se enfrenta a las máquinas siendo, por tanto, uno de los primeros en denunciar el carácter ruinoso de la tecno-ciencia. Los únicos mecanismos que apasionan a Duchamp serán los antimecanismos (los *ready-made*) cuyo funcionamiento insólito los anula como máquinas.¹³⁰ Su

¹²⁸ J. DE LA METTRIE, *Obra Filosófica*. Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 250.

¹²⁹ A. ARACIL, *Juego y artificio. Autómatas y otras ficciones en la cultura del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Cátedra, 1998.

¹³⁰ Los *ready-made* son objetos normales de la vida cotidiana (una rueda de bicicleta, un taburete, una jaula). Se trata de objetos anónimos que, a pesar de su aparente inutilidad, buscan la provocación y la ironía. El primer *ready-made* conocido data de 1913 y consistía en la yuxtaposición de una rueda de bicicleta y un taburete, pero el primero que se expuso fue *Fontaine* (1917) que no era otra cosa que un urinario.

aparente sin sentido es sólo ficticio ya que poseen una inequívoca significación: son máquinas que destilan la crítica de sí mismas. Con sus simulacros de máquinas, Duchamp pretendía contribuir a la subversión irónica del mito futurista del hombre-máquina, el centauro moderno que con la exaltación de la velocidad se transmuta en algo totémico.

Tras la hegemonía del reino animal, se impone la tiranía del mundo mecánico hasta el punto que el autor dramático Karel Capek introduce la palabra “robot” (término que en checo significa una especie de obrero esclavizado) en su obra R.U.R. (*Rossum's Universal Robots*) que data de 1920.¹³¹ Los cuerpos de los obreros son un simple engranaje, sometido al ritmo frenético de las técnicas de producción. Pero no acaba aquí la cosa porque a fin de cuentas, estos mismos cuerpos son los que aparecen en los documentales de las primeras décadas del siglo XX, aquellos cuerpos que se estremecían entre el fango de las trincheras de la primera guerra mundial o bien aquellos otros cuerpos que marchaban hacia una muerte segura —el cuerpo es un *topos* donde el tiempo deja su huella— en los campos de exterminio de la barbarie nacionalsocialista.

Pero el documentalismo fotográfico y cinematográfico ha permitido tener memoria de esa manipulación, de ese uso y abuso ejercido sobre unos cuerpos que desfilaban de una manera mecánica y automática, como si se tratasen de los resortes de una máquina bélica, expresión del irracionalismo y del totalitarismo. El último gran espectáculo nacionalsocialista antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial fue la celebración del 50 aniversario de Hitler, el 20 de abril de 1939. Un imponente desfile militar recorrió, durante cuatro horas, los diez kilómetros del eje Este-Oeste que atravesaba Berlín, una especie de *via triumphalis*, que servía de atalaya no sólo para demostrar la fuerza militar del Reich sino también para expresar, con toda su crudeza, la siniestra estética de la violencia y del horror.

2.6. Cuerpos a motor

Después de consolidarse la imagen mecánica del cuerpo humano durante los siglos XVII al XIX, se asistió a su motorización. Pronto la hegemonía de la máquina y de los saberes mecánicos cedieron su protagonismo a un nuevo modelo que, sobre los cimientos de un mundo que era interpretado como máquina, halló en el motor su imagen preferida. A raíz de las reflexiones de Michel Serres, surgen dos metáforas bien diferenciadas. En primer lugar, la

¹³¹ H.M. GEDULD y R. GOTTESMAN (Ed.), *Robots*. New York: Graphic Society, 1978.

idea de máquina que corresponde al período clásico (desde el Renacimiento al siglo XIX) y que interpreta cuerpo y naturaleza como si fueran ellos mismos máquinas. Y posteriormente, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se asiste a una “biologización” de la metáfora, a modo de símil de las máquinas a vapor que aparecen como si fueran organismos vivientes.¹³²

Así pues, se produce una identificación entre el cuerpo y la máquina de vapor, tal como confirma la atracción ejercida por las locomotoras que son comparadas con los caballos a galope. Después, esta identificación se realiza respecto al motor térmico que produce energía mecánica a partir de la combustión de la energía química. La imagen del motor va a insuflar a la máquina una nueva dimensión que, de acuerdo con la vanguardia futurista, exalta el movimiento y la velocidad. Además, todo se precipitó con la integración de las viejas técnicas y conocimientos en un modelo que encontró en el motor su artefacto prioritario, y en la química, el electromagnetismo y la termodinámica, sus principales disciplinas.

Las metáforas sobre el cuerpo y la naturaleza se construyen ahora a partir del paulatino agotamiento del clásico modelo mecanicista que deja las puertas abiertas a la instauración de un emergente modelo orgánico que encuentra en el relato del doctor Frankenstein, según describe la novela de Mary W. Shelley, un punto de referencia: la excelencia del saber químico —de la nueva química de Lavoisier— se pondrá al servicio de la “búsqueda de la piedra filosofal y el elixir de la vida”. En cierto sentido, se vuelve a un modelo organicista-vitalista clásico (con sus resurrecciones renacentistas) en el que hay una organización del todo, semejante a un organismo vivo que funciona gracias a una motorización del cuerpo humano en el que las partes no se agregan como una mera “suma” sino como un todo de carácter vitalista.

A fin de cuentas, el vitalismo —aquel *élan vital* reclamado por la filosofía de Bergson— confirma el hiato existente entre el árbol de la ciencia (de una ciencia abstracta, geométrica, racional y mecánica) del árbol de la vida, de una vida que —a través de Schopenhauer y Nietzsche— reivindica un lugar en el pensamiento del siglo XIX. Además, con los nuevos descubrimientos en geología y la aparición de la teoría darwiniana de la evolución, asistimos a una progresiva “biologización” metafórica de la tecnología: las máquinas se animan y los cuerpos se motorizan. En 1897 se inicia la construcción del motor *Diesel*. También en aquel mismo año, cuando las carreras del hipódromo estaban en su máximo apogeo, se patenta en Francia el caballo de gasolina: el drama del animal estriba en el éxito del hombre que ve en la imagen de las motocicletas y de los automóviles una poderosa y misteriosa fuerza

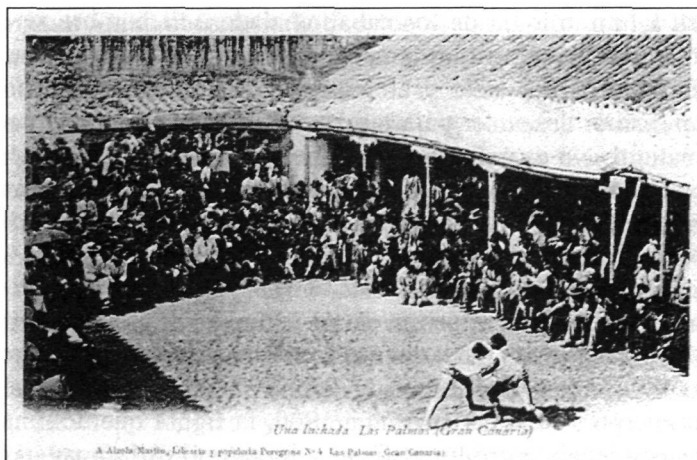
¹³² M. SERRES, *Feux et signaux de brume: Zola*. París: Grasset, 1975. También sobre este tema: A. RABINBACH, *The human motor: Energy, fatigue and the origins of modernity*. Basic Books, 1990.

que lo acerca a la mitología de los caballos alados. El hombre se convierte así en un auténtico centauro que, gracias a la motorización, domina –como las aves– las técnicas de vuelo y aterrizaje. Todo indica que el hombre ha tornado al totetismo: desea ser pájaro y pez, como si estuviera dotado de un poder sobrenatural. No es extraño, pues, que los primeros vuelos aéreos fuesen incluidos en los libros de los récords deportivos a modo de grandes proezas heroicas que tuvieron en los viajes transoceánicos, entre Europa y América, su mejor manifestación.

La imaginación del futurista –ahí está el *Manifiesto* de Marinetti– es análoga: las máquinas se metaforizan como animales. Si en un principio la modernidad fraguó la imagen del cuerpo como máquina, en las últimas décadas del siglo XIX se introduce, a partir de una nueva visión de la técnica, la metáfora del cuerpo a motor. En torno a 1900, la figura que domina y encubre esa correspondencia entre lo artificial y lo natural es la imagen omnipresente de la mujer que se erige en el principal signo mediador entre técnica y naturaleza. La imagen simbólica de la mujer –elevada a la categoría de diosa de un progreso motorizado– se convierte en “manifestación directa del *élan vital*, movimiento y pulsión originaria de esa vida que padece un raquitismo crónico y decadente a consecuencia del peso insostenible de una cotidianidad mecanizada y de un entorno artificial”.¹³³ Los carteles publicitarios de la época reflejan mujeres pilotando automóviles, embarcaciones náuticas o aeroplanos, de modo que la figura de la mujer se erige en el principal signo mediador entre la técnica y la naturaleza.

La imagen del cuerpo a motor corresponde históricamente con la época de la consolidación del deporte como fenómeno social. Las actividades físicas que durante el siglo XIX se habían circunscrito mayoritariamente al espacio cerrado de los gimnasios –muchos de ellos instalados en locales insalubres y con escasa ventilación– pasan a desarrollarse al aire libre, proceso que adquiere una especial significación que se refleja de inmediato en el arte a través de la “poética de las energías”. Es sabido que impresionistas como Manet y Degas se interesaron por las carreras hípicas, deporte típicamente inglés, que alcanzó gran popularidad en Francia. En el caso de Degas, la hípica fue uno de los pocos temas que pintaba al aire libre. Su cuadro “Caballos de carreras: el entrenamiento” (1894) demuestra que, olvidándose de los espectadores y del entorno del hipódromo, Degas concentra su atención en los jinetes y caballos pues éstas son las imágenes donde puede captar mejor la acción y el movimiento, aspectos que Marey intentó fijar a través de la cronofotografía.

¹³³ J. DÍAZ CUYÁS (Coordinador), *Cuerpos a motor*. Las Palmas de Gran Canaria: Centro Atlántico de Arte Moderno, 1997, p. 160.



Una luchada canaria. Postal de finales del siglo XIX.

El cuerpo humano, bajo la metáfora de la motorización, adquiere una dimensión dinámica, es decir, transmite fuerza (*dynamis*) y movimiento que los pintores estudian ávidamente. La serie de 46 dibujos expuesta por Umberto Boccioni entre marzo y junio de 1914, en la Galería Gonnelli de Florencia, así lo confirma. Naturalmente los deportistas (boxeadores, futbolistas, ciclistas) traslucen perfectamente esta imagen plástica de dinamismo que será asumida por los artistas de la vanguardia futurista que ven en el deporte un claro signo de modernidad.¹³⁴

El deportista –desde el horizonte del cuerpo motor– necesita consumir combustible bajo la forma de oxígeno. Los diferentes movimientos higienistas, el escultismo, la promoción de los métodos naturales en la educación física (Hébert), promocionan el neomadismo. El cuerpo a motor recurre, de nuevo, a la naturaleza, a fin de encontrar el aire puro para alimentar un cuerpo que necesita combustible. El petróleo que hace mover los motores es reemplazado en el caso humano por el oxígeno: el interés por el aumento de la capacidad torácica y la práctica de los ejercicios respiratorios al aire libre confirman esta tendencia que se introduce en las prácticas educativas con una finalidad médico-higiénica. La oxigenización del cuerpo humano favorece su fortalecimiento y, por tanto, constituye la mejor defensa contra una serie de enfermedades que se transmiten a través de los microbios que pululan por los ambientes cerrados.

¹³⁴ En marzo de 1928, Salvador Dalí –junto a Lluís Montanyà y Sebastià Gasch– publicaron el *Manifest Groc* que sería tildado de futurista y en el que expresaban su entusiasmo por los objetos industriales, por el deporte, el nudismo, el cine y la fotografía. Este manifiesto fue reproducido en castellano por *Gallo*, la revista que editaba Federico García Lorca en Granada.

Nos encontramos ante la exaltación del “plenairismo”, es decir, en la búsqueda de escenarios “au plein air”. Se impone el retorno a la Madre Tierra y el contacto con las fuerzas telúricas de la naturaleza. Así las nuevas corrientes expresionistas –rememorando aspectos de la pintura romántica– destacarán la importancia del paisaje –playas, espacios naturales, etc.– en las que, en ocasiones, se detecta la presencia de figuras humanas que se bañan en el agua. Para combatir el neosedentarismo de la sociedad industrial nada mejor que volver a la naturaleza donde el aire –nueva fuente energética del cuerpo humano– es puro y cristalino. La imagen cinematográfica (el cine no es más que una exaltación de las imágenes en movimiento) de un Tarzán atlético –al fin de cuentas, ésa era la visión que pretendía transmitir Johnny Weismuller, campeón olímpico transmutado en artista cinematográfico– plasmaba de alguna manera esta visión idílica de un cuerpo a motor: en medio de la naturaleza africana Tarzán sólo contaba, además de su bondad natural que lo acercaba al “*homme sauvage*” de Rousseau, con la capacidad de sus pulmones, una especie de motor que sólo dependía del suministro de unas cuantas dosis de oxígeno.

Pero la imagen del cuerpo experimentó un vuelco radical después de la Segunda Guerra Mundial. Las cámaras de fotografía de los reporteros de guerra difundieron un espeluznante mundo de terror. Nada fue igual después de 1945. La barbarie –con la destrucción sistemática y planificada de tantos cuerpos, de tantas vidas– adquiría una lúgubre faz humana: todo se reducía a materia anónima y mutilada. A partir de ese momento muchos artistas se preguntaron si era posible todavía representar la figura humana. La pintura de Francis Bacon, con sus cuerpos destrozados y reducidos plasmando el dolor, es una buena muestra de la desazón que se produjo en la conciencia de artistas e intelectuales. Incluso hubo artistas que, después de la guerra, rechazaron el ideal de belleza –ahí están las pinturas de Jean Dubuffet– para enfatizar, a modo de provocación, lo feo. El existencialismo con sus temas preferidos (el vacío, el sinsentido, el dolor, la náusea y la muerte) confirma que la vida humana se encamina hacia unos tiempos de estrechez que, necesariamente, provocan angustia. Y aunque después de la segunda conflagración mundial el escultor Alberto Giacometti prometió que sus esculturas no disminuirían un solo centímetro, sus figuras –que plasman la extrema fragilidad humana– adquirieron una extraordinaria delgadez. Ante tales representaciones, Sartre describió las esculturas de Giacometti como esbozos que se mueven siempre a medio camino entre el ser y la nada.

2.7. Del robot al cyborg

Paradójicamente, la guerra nos trajo también el despegue de la robótica, el aviso de la llegada de la era de los ordenadores, la digitalización de la

información y el surgir de la sociedad del conocimiento. Es claro que los antecedentes de la cibercultura –que tiene en Wiener a uno de sus fundadores más preclaros– se encuentran en los estudios sobre automatización y control promovidos por la industria bélica durante la Segunda Guerra Mundial. Pero el enfoque tecnocultural de la cibernética supera los estrictos límites de la ciencia afectando, también, aspectos antropológicos más allá incluso de la articulación de un incipiente *homo digitalis*: se asiste –en palabras de G. Colaizzi– al tránsito de la aldea global al circuito integrado, de manera que se anuncia la llegada de una nueva etapa *postorgánica* en la que los límites entre lo físico y lo no físico se difuminan. Después del descubrimiento de la cadena del ADN los organismos biológicos se entienden como textos codificados, y descodificados por la informática, la biología y la medicina.¹³⁵

El petróleo –fuente de energía de la modernidad– ha dado paso a nuevas energías –las derivadas de la informática– que, entre otras virtudes, no contaminan, son inagotables y mucho más baratas. Por ello, cada vez se destaca con mayor énfasis el paso del sujeto biológico –según la imagen que descansa en la analogía entre cuerpo y motor– al *cyborg*, abreviatura de *cybernetic organism*, esto es, un ser híbrido, cibernético, resultado de la combinación de organismos o cuerpos con máquinas que toman forma en una serie de imágenes de la cinematografía de ciencia ficción a modo de *Terminator*. Ante el ruido de la ciudad homogeneizada, el cyborg opone el silbido intermitente de sus pilotos, la alerta de sus señales termoacústicas, el parpadeo de sus indicadores luminosos, intracorporales y neurofisiológicos, que le avisan de interacciones posibles en un nuevo paisaje sensorial.

El *cyborg* es una figura metafórica acuñada por Haraway en 1985 –y desarrollada posteriormente– que presenta lo humano como una posibilidad virtual hasta el punto de constituir una nueva ontología postmoderna.¹³⁶ Las máquinas y las nuevas tecnologías (ahí está la ingeniería genética a manera de un *software* humano) han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el hombre y la mujer, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo orgánico y la planificación exterior, generándose así la viabilidad de una epistemología feminista.¹³⁷

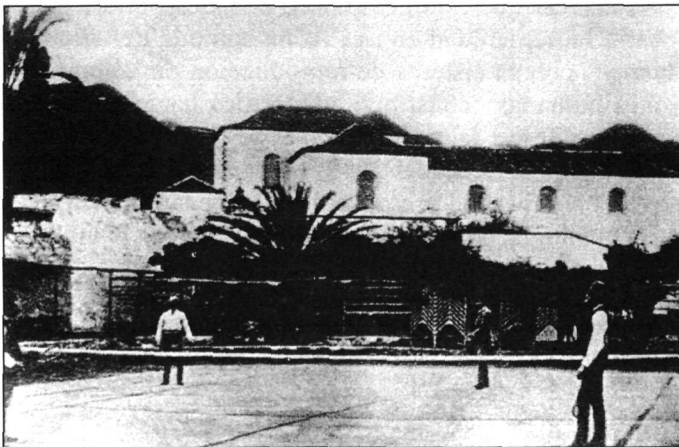
¹³⁵ Por su significación destacamos la exposición *Post Human. Nuevas formas de la figuración en el arte contemporáneo* que circuló, durante el año 1992, por diferentes países de Europa. Para un amplio comentario sobre la misma: R. OLIVARES, *Lápiz*, núm. 93, mayo 1993, pp. 24-28.

¹³⁶ D.J. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

¹³⁷ C. GIANNETTI, “Cyborg no tiene género. Reflexiones sobre la mujer, la ciencia, las nuevas tecnologías y el ciberespacio”, en *Sólo para tus ojos; el factor feminista en relación a las artes visuales*. Donostia: Arteleku, 1997, pp. 15-20.

Hemos pasado del determinismo biológico a la manipulación genética, de la contingencia topográfica a la ubicuidad virtual, de la lógica de la representación a la simulación del clonado virtual, en fin, asistimos al tránsito del sujeto biológico al *cyborg* entendido como algo más que una posibilidad telemática que garantiza el intercambio de información entre las tecnologías informática, robótica y biológica. Con todo, la creación por Haraway del *cyborg* no propone descartar lo “real”, sino, por contra, expandirlo, complicarlo, mostrar su construcción multívoca de capas múltiples que acaban con las distinciones, límites de la dominación.

Nos hallamos, pues, ante una nueva situación ya que lo virtual anuncia y escenifica la desaparición de la categoría de lugar. El éxtasis de un *cyborg* no está asociado a la capacidad de apreciación estética, ni vinculado al deseo o las emociones, sino a la conexión con el mayor número de redes posibles. El *cyborg* es el héroe de la interactividad digital de forma que los avances técnicos permiten la aparición de nuevos discursos corporales ya que los cuerpos se hacen nómadas, etéreos y volátiles. La virtualidad faculta todas las hibridaciones entre naturaleza y artificio, entre realidad y simulación. El sólo enunciado de una nueva corporeidad parece diluir los principios sobre los cuales se ha definido históricamente cada género. Si tradicionalmente el sexo biológico ha determinado la adscripción automática a su modelo cultural de referencia, ahora asistimos a un proceso a través del cual las identidades sexuales son cuestionadas abiertamente. De este modo, aparece el unisex y la industria de la moda se inclina cada vez más por la creación mediática de un patrón sexualmente equívoco, imponiéndose unos modelos indefinidos que acentúan más los rasgos comunes de los sexos que sus diferencias.



Partido de tenis en Sta. Cruz de Tenerife (c. 1895).

La cosa se agrava cuando pensamos que las mismas técnicas de reproducción permitirán una selección de la humanidad. Los sueños apocalípticos de la ciencia-ficción, con sus engendros mecánicos (androides, robots, *terminators*, replicantes, alienígenas), parecen estar más cerca que nunca. Aunque la idea del robot que nadie podrá distinguir de los seres humanos se encuentra ya en los orígenes del siglo XX, lo cierto es que el pesimismo en torno a la sociedad del futuro se agudizó a lo largo del último siglo. Si *Metrópolis* de Fritz Lang (1926) —el sueño temido pero a la vez deseado de una sociedad mecanizada y robotizada— representaba un canto a la esperanza (a fin de cuentas eso es lo que transmitía el personaje femenino de María, si bien su réplica de laboratorio aconsejaba la revuelta), los replicantes de *Blade Runner* (1982) —Los Angeles, 2019— son réplicas humanas creadas por empresas de ingeniería genética.¹³⁸

Para aquella fecha (2019), la metrópolis se habrá convertido en un lugar superpoblado, sucio y caótico. Entonces la ingeniería genética será una de las mayores industrias de la Tierra, suministrando seres humanos manufacturados genéticamente —los llamados replicantes— que son enviados a las colonias extraterrestres de una manera esclavizada. Por otra parte, los replicantes son reconocibles porque están faltos de una respuesta afectiva. Con todo, *Blade Runner* que retoca románticamente el desenlace pesimista de la novela de Philip K. Dick, nos ofrece una imagen decadente y perversa de un futuro metropolitano que se presenta como el fin de una civilización que contrasta con el optimismo cinematográfico que va desde las películas futuristas de los años veinte hasta *2001, una odisea en el espacio*.

2.8. El cuerpo y lo virtual

De la misma manera que Georges Orwell nos alertó sobre los peligros que podrían acechar a la humanidad en una fecha como la del año 1984, es claro que *Blade Runner* —con su sistema de reproducción en laboratorio al margen de las relaciones humanas— constituye una crítica hacia la sociedad contemporánea y un aviso sobre la posible ruina de nuestra civilización que así encuentra, en la hipotética cita del 2019, una seria advertencia. Hemos visto como el cuerpo, al compás del progreso de la sociedad industrial, permitió en primer lugar la analogía con la máquina automática, y más tarde, con el

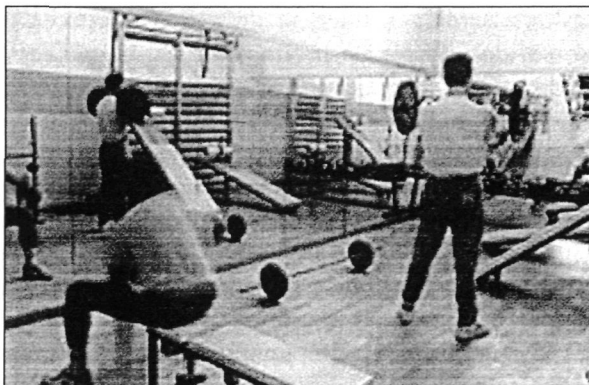
¹³⁸ Con relación a la creación cinematográfica de este tipo de engendros, véase: B. DEL TESO, “Todo ser tiene su rostro, nuestro rostro”, *Hombres y máquinas. Realidad y representación*. San Sebastián: Arteleku, 1998, pp. 99-114.

motor de explosión. Bajo la influencia de estas metáforas, el cuidado del cuerpo quedó sometido a la lógica productiva: había que ser fuerte para ser útil. Pero ahora, cuando estamos inmersos en un contexto postindustrial en el que cada vez es menos necesario el trabajo corporal, asistimos a una nueva visión del cuerpo, potenciada por los avances científico-técnicos, lo cual permite todo un mundo de posibilidades en las que se podrán proyectar muchos deseos. Así surgen esos cuerpos idealizados –plenos de belleza y perfección, sonrientes y siempre jóvenes– que pululan por los imaginarios publicitarios y que acaban provocando la desazón ante la constatación de nuestras propias limitaciones e imperfecciones corporales.

No hay duda de que el cuerpo humano es *topos* de la memoria personal, de una *memoria passionis*. La biografía de cada uno de nosotros deja sus huellas en el cuerpo que, de este modo, se convierte en testimonio de vida y, al unísono, de envejecimiento. Los rostros de los seres humanos –como bien han plasmado artistas y fotógrafos– dan cuenta y razón de esas penalidades y sufrimientos que, a través del transcurso del tiempo, dejan su impronta en nuestras facciones.¹³⁹ Por ello a veces nos sentimos incómodos ante nuestra propia imagen porque no son muchos los que encuentran una autocomplacencia narcicista con su propio cuerpo. Igualmente pocos son los que se reconocen satisfactoriamente cuando se ven fotografiados o filmados. A menudo quisiéramos olvidar nuestro propio cuerpo (o como mínimo modificarlo y reformarlo) ya que se convierte en una angustiada sombra que nos persigue constantemente. Finalmente, ese cuerpo causa nuestro propio malestar pues “la muerte, el sexo, la enfermedad, lo prohibido, nosotros mismos y sobre todo nuestras relaciones con nosotros mismos y con ese reflejo cambiante y repetido que es el otro, son nuestras obsesiones”.¹⁴⁰ Se produce, por tanto, una especie de esquizofrenia ya que nos sentimos –cual espíritu romántico– escindidos entre la realidad y el deseo, el deseo de una inmortalidad que encuentra en el Fausto goethiano, además de un antecedente histórico, un inequívoco punto de referencia: todos deseamos –de una u otra forma– ser imperecederos.

¹³⁹ Destacar aquí la exposición “Cronos”, del fotógrafo Pere Formiguera que presentó en el *Centre d’Art Santa Mònica* de Barcelona, durante la primavera del año 2000, el resumen de un trabajo realizado a lo largo de diez años. De 1991 al 2000, tomó cada mes una fotografía a 32 personas de diferentes edades. Cada uno elegía ser fotografiado desnudo de medio cuerpo, de cuerpo entero o sólo la cabeza. El proyecto logró reunir miles de fotografías que registraron mes a mes el proceso, a lo largo de una década, del crecimiento o del envejecimiento humano. La muestra de la exposición recoge unas 600 imágenes que corresponden a varios adultos y adolescentes.

¹⁴⁰ R. OLIVARES, “En cuerpo y alma”, *Lápiz*, XVII, núm. 139/140, enero-febrero 1998, p. 77.



Gimnasio moderno. Finales del siglo XX.

En realidad, el cuerpo es el lugar donde trabajamos nuestros miedos y nuestros deseos. Gracias al *fitness*, a la cosmética y a la cirugía plástica, los cuerpos pueden cambiar, esto es, transformarse y modificarse. La abstinencia –más allá de su significación como pureza corporal– se convierte también en una buena estrategia, en una especie de no deseo. Ese es, justamente, el significado de la anorexia, palabra formada por la partícula *an* de carácter privativo y el verbo *orego*, desear. La insatisfacción provoca, a fin de cuentas, ese no-deseo respecto a nuestros propios cuerpos que, por lo general, no se adecuan a los cánones establecidos por una cultura visual –una cultura de simulacro, en palabras de Baudrillard– que enmascara la vida humana con una serie de representaciones que, a modo de redes, acaban por colonizar el existir humano. Así la ontología corporal encuentra su razón de ser no en la realidad, sino en la virtualidad: cada vez nos hallamos más cerca de una imagen del mundo –y aquí seguimos a Heidegger– que no representa al mundo, sino el mundo comprendido como una imagen.

Habitamos una época en la que la ciencia, la técnica y todo nuestro entorno tecnológico y social están sentando las bases de un cambio radical. El prefijo “post” ha ido ganando terreno hasta convertirse en credencial indispensable para acceder a estos nuevos tiempos en los que se experimenta con las posibilidades de la plurisignificación del lenguaje, quedando la imaginación al margen de los modos de proceder convencionales. La postmodernidad ha erosionado los valores de la cultura académica, abriéndose a lo popular y callejero. De la misma manera que el arte postmoderno se ha visto fascinado por la iconografía de la publicidad —para muchos Andy Warhol marca el punto de inflexión en el arte del siglo XX ya que con él surge el arte postmoderno o neovanguardista–, los *drugstores*, las galerías de arte, las agencias de viaje, los gabinetes de diseño, los centros de *fitness*

y demás establecimientos afines han sido elevados a la categoría de nuevos centros culturales.¹⁴¹

Por otra parte, se ha roto la confianza en el ser y en las posibilidades de representarlo, tal como ya sucedió con la quiebra de la mimesis artística. Así pues, la representación del mundo se convierte en una posibilidad virtual que, lejos de oponerse a lo real, está en situación de asociarse íntimamente a la textura misma de la realidad. Películas recientes como *Matrix* —un film de culto instantáneo, una película estandarte de toda una generación y que refleja esta época en la que impera el eclecticismo y la mezcla de géneros— oscilan entre la realidad y la virtualidad. De modo que lo virtual se articula como un mundo propio, situado junto al mundo real. Así se confirma la vigencia de esas imágenes ideales que ya no son ciencia-ficción sino que se convierten en entidades propias, con una existencia virtual que es vivida, incluso, como real.

De hecho, lo virtual cambia nuestra relación con lo real y, en consecuencia, con la idea espacio/tiempo. “El cuerpo real se virtualiza situándose en la red o sumergiéndose en los mundos virtuales, mientras que, a cambio de ello, el cuerpo en levitación virtual no deja de adquirir a veces una especie de realidad operativa”.¹⁴² Gracias a esta dinámica, el cuerpo humano se diluye en una cierta intangibilidad de manera que vive rodeado por el mundo, cercado por lo visible y lo tangible, pero sumergido también en lo invisible. Probablemente resulta más atrayente vivir ese mundo de virtualidad no tangible que no un mundo de “realidades” problemáticas de difícil solución. Actitud quizás de cobardía pero que, en última instancia, expresa también un deseo y una voluntad de rechazo asumida por muchos de nuestros jóvenes: mejor navegar por un imaginario virtual que no habitar tediosamente una realidad incómoda, heredada con desgana y con escasa capacidad de ilusionar.

De ahí, quizás, la importancia de la publicidad que contribuye al desarrollo de esos imaginarios virtuales en los que da la impresión que muchos —a modo de evasión— quisieran instalarse. Así, cuando irrumpieron hace unos años esos cuerpos delgados y pálidos —que han hecho estragos en el mundo de la moda— muchos no entendían la emergencia de esos cuerpos que mostraban jóvenes con expresiones pasmadas y depresivas e, incluso, con un aspecto enfermizo. ¿Cuál es el significado de esa delgadez?. De hecho, la delgadez ha tenido, a lo largo de la historia, un significado complejo tal como

¹⁴¹ Con relación al tema de la postmodernidad, véase: C. VILANOU, “Danzas y contradanzas de la modernidad: hacia un nuevo imaginario cultural y pedagógico”, *Alternativas* (Universidad de San Luis, Argentina), núm. 16, octubre de 1999, pp. 17-44.

¹⁴² Ph. QUÉAU, “La presencia del espíritu”, *Revista de Occidente*, núm. 206, julio 1998, p. 53.

se desprende de las imágenes del éxtasis religioso, de la figura del artista hambriento o del enfermo moribundo. En cualquier caso, la pregunta no pierde vigencia. ¿Qué es lo que se quiere desear, hoy, con estos cuerpos anoréxicos?. Aunque de la anorexia se ha dicho que representa una actitud propia de quien no desea crecer, también puede interpretarse como una actitud que expresa cierta rebeldía juvenil al distanciarse de los patrones culturales establecidos que, en las opulentas sociedades occidentales, exigen unos cuerpos bien alimentados.¹⁴³

Por ello la anorexia también puede significar el rechazo de un cuerpo que según los cánones ha de ser robusto y que, por tanto, precisa un aporte calórico compensado y suficiente. Aunque parezca una paradoja, la salud ya no es una cosa prioritaria: lo fundamental es la imagen. En consecuencia la salud es devaluada, como ocurre en el caso de los cuerpos Danone, Sanex o Fontvella, a simples estrategias publicitarias ya que bajo unas pretendidas recomendaciones higiénicas se transmiten unos modelos corporales contrarios a las disposiciones de la salud pública pero que, desgraciadamente, son deseados por muchos de nuestros jóvenes.

Con todo, si se analizan detenidamente esos cuerpos –tanto masculinos como femeninos, muchas veces mediatizados por las tonalidades grises de una publicidad en blanco y negro– también se puede pensar que estas figuras delgadas expresan el rechazo de buena parte de los valores (no sólo físico-corporales, sino también sociales) generalmente aceptados. “La delgadez retraída y seria que vemos en estos anuncios significa el rechazo de los códigos dominantes de interacción social, a saber lo *accesible*, y el rechazo de normas corporales aceptadas”.¹⁴⁴ Las normas dictan que el cuerpo debe ser alimentado convenientemente, que se ha de luchar para ser feliz, que se ha de responder a los modelos clásicos de los géneros claramente identificables, masculino o femenino. Quizás lo que sucede es que nos encontramos ante una juventud que a través de su delgadez corporal –otra manifestación de estos tiempos postmodernos– rechaza las normas sociales, como si se tratara de un juego que, en ocasiones, se hace peligroso.

Después de la lucha contra la morbosidad infantil (con su preocupación por la creación de cantinas y colonias escolares para fortalecer la salud de la infancia) nos encontramos con una auténtica trasgresión de los modelos

¹⁴³ Por el contrario, la delgadez aparece en la mayor parte del mundo como una consecuencia del hambre y de la escasez de alimentos a que se ve sometida la humanidad. Desgraciadamente, esa delgadez –auténtica piedra de escándalo– se diluye en una serie de imágenes informativas que generan impasibilidad e indiferencia.

¹⁴⁴ K. WALLERSTEIN, “La delgadez y otras negaciones en la publicidad de la moda contemporánea”, *Debate Feminista* (México), núm. 19, abril 1999, pp. 182.

defendidos por la modernidad médico-pedagógica que enfatizó los aspectos higiénicos que, por otra parte, no se desligaban de una dimensión moral. “El concepto de salud, una vez transformados los elementos que lo componían, sería entendido como fruto de la vinculación del cuerpo con el alma, de manera que la compostura moral sería la responsable de la salud”.¹⁴⁵ Partiendo de elementos estructurales, sociales y culturales, se estableció una total correspondencia entre el cuerpo humano y el cuerpo social. Por ende, el cuidado corporal comportaría la mejora de la sociedad, con lo que resulta lógico el éxito de la educación física —entendida desde una perspectiva higiénica y profiláctica— en el discurso pedagógico moderno.¹⁴⁶ Los índices de robustez que se obtenían con las fichas antropométricas de la época de entresiglos (fines del XIX y comienzos del XX) probablemente no variarían en exceso respecto a los que se podrían obtener, actualmente, entre determinados grupos de nuestros jóvenes.

Algo ha cambiado substancialmente porque el culto a la belleza física del siglo XIX —tema típicamente romántico— ha vuelto a instalarse en esos imaginarios sobre el cuerpo. Y lo curioso del caso es que hubo que luchar denodadamente contra la tuberculosis y demás enfermedades endémicas que acecharon, y desgraciadamente continúan afectando, a la infancia. Quizás lo que ha sucedido es que el cuerpo —tal como ya sucedió en los movimientos contraculturales surgidos alrededor de la fecha mítica de 1968— se utiliza, también hoy, para manifestar un determinado tipo de rebeldía juvenil. Es sabido que aquel movimiento de protesta no fue más que la plasmación popular de una vasta revolución cultural que reportó destacadas consecuencias para el cuerpo humano. El cambio —que no afectó tanto a la política como a la cultura— supuso, a través de las pulsiones libertarias, la interiorización de nuevas prácticas y la renovación de los sistemas clásicos de educación física con la incorporación de la psicomotricidad, la danza y la expresión corporal. Sin olvidar el aeróbic (con una Jane Fonda siempre joven y en forma). Fue entonces —en medio de la vorágine del 68— cuando intelectuales como Marcuse se decantaron —y en buena medida ayudados por la crítica freudomarxista— por unos deseos (sobre todo, sexuales) que tenían mucho —como mínimo en apariencia— de trasgresión.

Los cuerpos humanos tomaban una actitud deseante favorecida por los aires de libertad. Tanto fue así que las relaciones entre los jóvenes —no hay

¹⁴⁵ M. J. RUIZ SOMAVILLA, “*El cuerpo limpio*”. *Análisis de las prácticas higiénicas en la España del mundo moderno*. Málaga: Universidad de Málaga, 1993, p. 132.

¹⁴⁶ A. RAUCH, *Le souci du corps. Histoire hygiène en éducation physique*. París: P.U.F., 1983. También puede consultarse el clásico estudio de G. VIGARELLO, *Le prope et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen âge*. París: Seuil, 1985.

que olvidar que en 1960 se inventó la píldora anticonceptiva— cambiaron profundamente. El feminismo, con sus campañas a favor de la liberación de la mujer, se expandió por doquier. Movimientos alternativos con su carga utópica —como el hippismo— introdujeron los cabellos largos que desembocarían en la moda unisex.

Pero a pesar de estos vientos de libertad, lo cierto es que la imperfección que se insinúa cotidianamente en el reflejo del espejo, en la mirada fiscalizadora de los otros, continúa provocando malestar. Además, el paso tiránico del tiempo potencia el mito de la eterna juventud, anatomías que gracias a la cirugía plástica mejoran cada día como el cuerpo de Cher, cuerpos congelados —como el de Walt Disney— que esperan ser reparados algún día, cuerpos que cambian el color de la piel como el de Michael Jackson, con lo cual el cuerpo acaba convirtiéndose en un significante de clase social y poder: más bellos y, pretendidamente, siempre jóvenes.

En un mundo en el que todo es fluctuante e inestable, el cuerpo se sumerge en el panestetismo dominante. El ser humano se cansa de su propio cuerpo, de parecerse las veinticuatro horas del día a sí mismo. De ahí el éxito de la moda —como expresión pública del reino de lo efímero— que favorece la aparición de diversas imágenes que van desde la presencia dura (*heavy*) que se impone con agresividad a la delicadeza e insinuaciones de una re-presentación blanda y suave (*soft*). Si tradicionalmente se ha dicho que el cuerpo es la cárcel del alma, no es menos verdad que ahora el cuerpo es el tobogán por donde se desliza el alma, o lo que es lo mismo, la “rampa de lanzamiento que catapulta hacia el paraíso de la estetización por la bella imagen”.¹⁴⁷ Todo se reduce a un simple juego de espejos, de representaciones poliédricas de un diferir constante de nuestra propia imagen: para ser uno mismo se hace imprescindible participar de ese juego de simulacros que se suceden sin cesar y que nos sitúan en una constante provisionalidad. Esto ha llevado a que en el deporte se escuchen voces autorizadas que alertan sobre los peligros por alcanzar la perfección corporal de manera no natural (dopaje). Recientemente el Papa Juan Pablo II en una entrevista con Juan Antonio Samaranch declaraba: “junto a un deporte que exalta el cuerpo, otro lo mortifica y lo traiciona, junto al que persigue nuevos ideales, otro recurre sólo al beneficio”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ P. SALABERT, “Panestetismo”, *Mania*, núm. 1, p. 28.

¹⁴⁸ *El Mundo*, 29 de octubre de 2000, p. 56.

2.9. La reconfiguración del cuerpo en un contexto imaginativo

Es evidente que nuestros tiempos postmodernos (otros autores se refieren a la tardomodernidad, hipermodernidad o ultramodernidad) actúan a modo de un verdadero laboratorio donde es posible realizar todo tipo de pruebas ensayando otros órdenes simbólicos. La postmodernidad, con su crítica al etnocentrismo y a la megalomanía occidental, recupera aspectos que la racionalidad moderna, con su arrogancia dominadora y absorbente, orilló. La exposición “Las artes de África, Asia, Oceanía y las Américas”, organizada recientemente por el Louvre, demuestra que Occidente se ha percatado que no es el único depositario de la imaginación y de la creación artística. Ya Lévi-Strauss vaticinó, en uno de sus artículos sobre las tribus del Pacífico, que sus obras de arte saldrían de los museos etnológicos para instalarse en los grandes centros culturales.

El proceso descolonizador de África, que tuvo lugar a partir de la década de los años sesenta y los posteriores flujos migratorios, ha cambiado el panorama de las ciudades que se convierten en auténticas conglomeraciones multirraciales con personas de todas las procedencias. Se ha pasado de una visión monocéntrica –articulada alrededor de un eurocentrismo absorbente heredado de la Ilustración– a un planteamiento policéntrico que se configura como un espacio de aprendizaje. Este giro policéntrico no ha pasado desapercibido a los defensores de la pedagogía crítica que han destacado que el cuerpo no es simplemente el resultado de unos discursos hegemónicos sino también un lugar de lucha y de conflicto. Peter Mc Laren –desde la realidad social norteamericana– señala que cada cuerpo (afroamericano, oriental, negro, blanco, homosexual, etc.) posee una voz oculta y escondida que conviene escuchar más allá de las normativas al uso.¹⁴⁹

El mundo actual potencia una ontología de la diferencia que se distingue de la tradicional ontología de la representación basada históricamente en el principio de identidad. La lógica de la identidad ve la diferencia como expresión de algo incontrolable, propio del exceso y del defecto. Lejos de esta posición, hoy la diferencia se inscribe en el quehacer humano: la multiplicidad y la diversidad también dan cuenta y razón de nuestra realidad más inmediata. Nos encontramos ante el nomadismo, la divergencia, el descentramiento y el constante diferir. Deleuze ha situado la diferencia frente a la lógica de la identidad y de la negación. Sin embargo, es evidente que siempre se ha intentado congelar este juego de la *différence* no sólo con la defensa del principio de unidad, sino también con la formulación de teorías cerra-

¹⁴⁹ A. DE ALBA (Compiladora), *Postmodernidad y educación*. México: CESU/Porrúa, 1995.

das que han procurado cosificar la educación –y por ende, lo corporal– a fin de impedir la diseminación del significado de la pedagogía.

Si hasta hace poco la historia se ha ocupado de la normalidad, ahora parece haber llegado el momento de las diferencias de todo tipo: género, raza, lengua, edad, procedencia, etc. A fin de cuentas, hemos entrado en un tiempo que invita a reformular todas las escrituras e, incluso, el mismo oficio de narrador porque parece que se ha perdido –como mínimo éste es el parecer de Günter Kunert– el significado del leer y del escribir. Si es cierto que todo lo construido puede ser desmantelado (ésta ha sido la tarea de la deconstrucción), no es menos verdad que también puede ser reconstruido, reconceptualizado, es decir, renovado.

Ya no hay –y felizmente, ya no podrá existir– un único modelo corporal. El hombre de raza blanca se ha percatado que ya no vive sólo en el mundo. Nos encontramos abocados al contacto, al intercambio, en fin, a una nueva cultura de mestizaje en la que el cuerpo ocupa un lugar central de forma que la corporalidad constituye la auténtica condición de posibilidad para alcanzar un verdadero mundo intercultural. Los múltiples procesos de diáspora, desterritorialización, hibridación y fronterización apuntan hacia la necesidad de interacción en pro de la formación de culturas híbridas que cruzan nuevas fronteras y habitan nuevos territorios.¹⁵⁰

Las diversas maneras de vestirse, de peinarse o de alimentarse dan público testimonio que nos hemos instalado en el hábitat de la diferencia. De hecho, la construcción de las nuevas subjetividades exige el reconocimiento de las diferencias de identidad, raza y género. En verdad, pocas metáforas pueden ilustrar mejor la diversidad cultural que las imágenes que se obtienen con cuerpos que enfatizan esa riqueza de facciones, tonos y vestidos, aspectos que confieren a la sociedad actual una rica dimensión policrómica y polifónica.

Buena parte del capital humano del siglo XXI radica, precisamente, en esta visión plural de una sociedad integrada por hombres y mujeres cuyos cuerpos responden a una nueva lógica que implica algo tan simple como la aceptación del otro. La “otredad” (con todo lo que supone para la práctica pedagógico-social) parte de la corporeidad, es decir, comienza en el reconocimiento del cuerpo del otro. Con la irrupción de los vientos postmodernos se ha hecho visible una “otredad” tradicionalmente ocultada. El “otro” ha dejado de ser objeto de deseo de una vulgar fantasía colonial. En el tránsito del siglo XIX al

¹⁵⁰ Con relación a este tema, véase: F. JARAUTA (Ed.). *Nuevas fronteras/Nuevos territorios*. San Sebastián: Arteleku, 1996, en especial el trabajo de Kewin Power, “El mestizaje: la identidad de los noventa” (pp.153-209).

XX, muchos militares coloniales no entendían las razones por las cuales las tropas metropolitanas (bien alimentadas y mejor pertrechadas) se adaptaban peor a las condiciones ambientales que soldados autóctonos. La introducción de determinadas prácticas en educación física (véase, por ejemplo, el método natural de Hébert) tiene mucho que ver con ese deseo de una preparación física que otorgase al hombre occidental la misma fortaleza física que los naturales de África o Asia. En aquellos momentos, el prestigio de la raza blanca andaba en juego ya que debía ser la más fuerte. Sólo los blancos podían correr más rápido y saltar más alto, tal como confirma la escenografía totalitaria de la Olimpiada de Berlín de 1936.

De hecho, la postmodernidad surge en un contexto postcolonial de modo que la cuestión ya no es blanco o negro, sino blanco y negro. Se pasa de la lógica de la exclusión a la de la integración. Es de esperar que si admitimos a “el otro”, también podremos renovarnos a nosotros mismos. Sólo a partir de la aceptación de los otros cuerpos (que han dejado de ser exóticos), podremos construir un mundo que dé respuestas a las exigencias de una sociedad que camina hacia un irreversible proceso de mestizaje. A fin de cuentas, la forma de construcción de identidades implica el deseo de ser reconocido, deseo que históricamente ha sido negado a todas aquellas personas cuyos cuerpos no correspondían a los parámetros impuestos por la raza blanca.

En sintonía con el deseo constructorista de Deleuze podemos escribir nuevas historias o narrativas conformes a una retórica diferenciada y rizomática: “escribir no tiene nada que ver con significar, sino con medir, cartografiar, incluso las comarcas por venir”.¹⁵¹ El pensamiento rizomático es una máquina de guerra contra lo establecido puesto que no responde a ningún modelo estructural o genealógico. “El rizoma es un sistema centrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o automática central, definido únicamente por una circulación de estados”. Todo juega a favor de las semióticas rizomáticas y en contra de las arborescentes que son sistemas jerárquicos. “La arborescencia es justamente el poder de Estado. En el curso de una larga historia el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto”. Los consejos se simplifican: en lugar de fotos y dibujos hay que trazar cartografías sobre coordenadas espacio-temporales abiertas a nuevos ritmos y fronteras.

¹⁵¹ G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Rizoma*. Valencia: Pre-Textos, 1977. Con relación a la filosofía del deseo constructorista de Deleuze, véase: L. FERREIRA SANTOS, *Pensar o Desejo. Freud, Girard e Deleuze*. Braga: Universidade do Minho. Instituto de Educação e Psicologia, 1997.

Por ello, el cuerpo puede mediar activamente, desde un horizonte intercultural, a favor de la elaboración de nuevas cartografías que integren las distintas culturas. Frente a las tentaciones xenófobas, después de las experiencias de la segregación racial (*apartheid*) y de las soluciones finales (Auschwitz constituye una auténtica memoria que la humanidad no puede olvidar), nos queda el recurso de otorgar al cuerpo nuevas significaciones, o lo que es lo mismo, contribuir a una reconfiguración que responda a la emergente sensibilidad postmoderna articulada en torno al principio de la diferencia.

Ahí radica, justamente, el reto que debemos abordar: reconfigurar un universo simbólico y relacional en torno al cuerpo humano que, en lugar de ser dominado, segregado, mutilado o colonizado, pueda despertar la conciencia de una nueva realidad individual y social. Quizás si empezamos a aceptar el cuerpo de los otros, acabaremos también aceptando nuestros propios cuerpos con todas sus imperfecciones y limitaciones. La imagen del otro nos puede ayudar a recomponer nuestra propia identidad personal aceptando una serie de valores emergentes (lo íntimo, lo emocional, lo sentimental, lo imaginativo), categorías olvidadas por la fría racionalidad moderna y que confirman la existencia de un verdadero giro lingüístico que ha afectado a todas las narrativas, incluso, corporales. Además, la misma distancia existente entre la realidad educativa (significado) y el discurso pedagógico (signo) permite salvar la relación entre teoría y praxis en clave metafórica. No por casualidad, la pedagogía siempre se ha movido en esta duplicidad de planos, es decir, entre la realidad y el deseo: Rousseau no quería el *homme sauvage* real, sino el *homme naturel* hiperreal.

Probablemente sólo si apelamos a los valores de la nueva sensibilidad postmoderna se podrá amalgamar un horizonte integrador que prevenga de las tentaciones de la robotización de la vida humana. Pero si la historia ha estado poblada de autómatas y creaciones maquinistas, tampoco parece que vaya a desaparecer en el futuro la pasión por los humanoides. El *Time* de Nueva York distinguió, hace unos años, al robot con el calificativo de “hombre del año”. En última instancia, la imagen del *superhombre* (a fin de cuentas el actual *renacimiento* de Nietzsche justifica su condición de gran apóstol de la postmodernidad) parece que toma cuerpo en esos engendros que cuentan con una inteligencia computarizada que se han desligado del pasado, que no pueden olvidar nada porque para ellos la historia ya no es significativa, estando además dotados de una inteligencia artificial sin capacidad de sufrimiento y sin moral.¹⁵²

¹⁵² La mayor atracción de la exposición “Sieben Hügel” (Siete colinas. Imágenes y signos del siglo XXI), abierta desde la primavera hasta el otoño del año 2000, en el Centro Martin Gropius de Berlín, fue el robot Honda P3, considerado el humanoide más avanzado del mundo. Construido por la multinacional automovilística japonesa, que trabajó catorce años en el proyecto, el P3 es capaz de subir y bajar escaleras, moverse en sentido lateral, abrir puertas, transportar objetos, estrechar manos y otras habilidades. Su altura es de 1,60 metros y pesa 130 Kilogramos.

Pero no hay que caer en el desánimo, ni tampoco en el pesimismo. En verdad siempre existen motivos para la esperanza y, justamente, el misterio del cuerpo humano –más allá de sus analogías con máquinas, motores, robots y *cyborgs*– nos invita, una vez más, a trabajar en la configuración de nuevos imaginarios que apuesten a favor de un humanismo integrador que (*malgré* Foucault) permita, sin renunciar al progreso tecnológico, un mundo de posibilidades creativas. Éste es, precisamente, uno de los retos más acuciantes para una sociedad cuyo universo corporal –y por extensión, cultural– camina inexorablemente hacia el mestizaje. No se trata pues, de condenar el hecho deportivo, sino solo de orientarlo y civilizarlo.

Capítulo III

DE SPECTACVLIS

3.1. Tertuliano y su época¹⁵³

Tertuliano nació en el África proconsular, la más rica y poblada provincia del África romana, en Cartago, antigua colonia fenicia situada en la costa norte, cuyo emplazamiento se corresponde con la actual Túnez. Su fundación data del siglo noveno antes de Cristo, según la tradición, por la princesa Elisar, prisionera de Pigmalión, rey de Tiro. Los romanos la destruyeron durante la tercera Guerra Púnica, hacia el 146 a.C., siendo reconstruida posteriormente por Julio César en el 44 a.C., como colonia romana bajo el título de *Colonia Iulai Concordia Karthago*. Ya bajo Augusto, la ciudad comienza a recobrar su antiguo esplendor y en época de Tertuliano, la romanización de la ciudad era total, conociéndose en ella las lenguas literarias: latín y griego. Aunque poco a poco el griego cedió el lugar al latín, usado por todos, en ambientes familiares se conservaban aún las lenguas autóctonas, el líbico y el púnico.

Existían buenas escuelas, sobre todo de abogados, así como maestros de retórica y escritores de renombre. Cartago se erigió en uno de los centros literarios más importantes del Imperio. Recordemos a autores como Frontón, Apuleyo, Sulpicio Apolinar, Aulo Gelio, Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio, San Agustín. Incluso llegó a aportar un emperador: Septimio Severo (193-211).

La introducción del cristianismo en el África romana no tiene fecha fija, pero todo hace pensar en su penetración a través de mercaderes de Oriente venidos al puerto de Cartago o bien mediante la extraordinaria relación comercial que se estableció entre Roma y Cartago a través de Ostia. Lo cierto es que

¹⁵³ Se han tenido presente los siguientes manuales: E. BICKEL, *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1982; L. BIELER, *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1983 (5ª reimpresión de la 1ª edición de 1971); F. DELLA CORTE (dir.): *Dizionario degli scrittori greci e latini*, 3 vols., Como, Marzorati, 1988 y la reseña de G. SANTANA HENRÍQUEZ sobre esta misma obra publicada en *Boletín Millares Carlo*, 12 (1993), p.249; J.M. ROLDÁN HERVÁS, *Historia de Roma*, Salamanca, 1995; J. BOARDMAN, J. GRIFFIN y O. MURRAY, *Historia Oxford del Mundo Clásico*, 2, Roma, Madrid, Alianza, 1988; L. HOMO, *El imperio romano*, Madrid, Espasa Calpe, 1980 e I. MONTANELLI, *Historia de Roma*, Barcelona, Plaza y Janés, 1961.

hacia el 180, fecha de las primeras actas de los mártires, nos encontramos con una iglesia cristiana bien organizada. Los cristianos adoptaron ante la literatura antigua una actitud semejante a la que en un tiempo manifestaron los romanos con relación a la griega. La inevitable interacción con el espíritu y la cultura helénicos implicó el empleo de sus formas literarias, acomodadas al espíritu cristiano. La diatriba y el protréptico se convierten en apologética; la carta y el discurso, en epístola y sermón, y el escrito doctrinal filosófico en tratado teológico. El propio Tertuliano nos informa a través del *Apologético* de que el cristianismo se había iniciado entre gente modesta, esclavos, emigrantes, etc., y define a los cristianos como gente muy ordenada, pacífica, buenos ciudadanos y alejados de la política.¹⁵⁴ Sabemos que hacia el siglo III de nuestra era la ciudad contaba con unos cien obispos y que el obispo de Cartago convocaba sínodos y concilios, manteniendo una estrecha relación con Roma, que a su vez reconocía el modelo y la regla de la ciudad norteafricana.

Quintus Septimus Florens Tertullianus nació, según San Jerónimo, en Cartago, hacia el 150-160 d.C., puesto que su obra más característica, *Apologético* data del año 197. Sus padres no profesaban el cristianismo, y al parecer, su padre era centurión proconsular. El propio Tertuliano, antes de ingresar en el cristianismo, confiesa que se inició en otros misterios, como el de Mitra, algo que no es de extrañar, ya que durante este período numerosos cultos místéricos orientales se instalaron en el Imperio al amparo del culto al emperador.

Su formación fue muy amplia: literaria, filosófica y retórica. Escribía tanto en griego como en latín; de ahí que su erudicción sea aplaudida por San Jerónimo y San Vicente de Lerins cuando aluden a más de un centenar de autores que se localizan en su extensa obra. El interés por el estudio y la curiosidad intelectual le hacían estar al día de toda novedad. Conocía todos los sistemas filosóficos grecorromanos, aunque sus preferencias se inclinan más hacia el estoicismo. También las Sagradas Escrituras de las que hace continuas referencias a lo largo de su producción, así como la literatura cristiana de los siglos I y II. Del mismo modo, encontramos a un experto en jurisprudencia, según las noticias de sus biógrafos, que lo presentan como jurista del foro de Cartago, como maestro de retórica y como famoso jurisconsulto que aportó no poca ciencia al *Digesto* de Justiniano. Un dato que confirma esta dedicación se refiere a la utilización constante del derecho en la defensa de los cristianos y el uso de la técnica retórica tal y como se enseñaba en las escuelas que tanto había frecuentado.

¹⁵⁴ En este sentido es interesante la introducción que hace J. FÁBREGAS en su *Tertulià. Sobre el baptisme i altres escrits*, Barcelona, 1989, pp.7-19.

Que Tertuliano visitara Roma es más que probable en un ciudadano instruido de su época como él. Sin embargo, no podemos establecer la fecha segura ni el tiempo que pasó en la capital. También otras hipótesis apuntan a un viaje a Grecia, aunque no hay constancia de ello. Ciudadano de Cartago, conoce su ciudad hasta en su más mínimos detalles, circunstancia que hace patente cada vez que puede. Observa la vida social de Cartago tanto en sus aspectos internos como externos, sobre todo, en aquellos aspectos que hacen referencia a la vida religiosa y moral de sus conciudadanos.

Tertuliano, pagano hasta los veinticinco años como su familia, recuerda, tras su conversión, su anterior vida pecadora, los escarnios infringidos a los cristianos, sus aficiones a juegos y espectáculos, su frivolidad. De ahí que en su obra se advierta cierto ascetismo y rigorismo. El porqué de su conversión parece situarse en el heroísmo mostrado por los mártires cristianos, lo que le lleva a reflexionar sobre la causa de tal heroísmo y sobre el poder de los exorcismos cristianos, tema candente en Cartago. Esta conversión se data entre el año 190 y el 193. Tras leer las Sagradas Escrituras y a los autores cristianos, principalmente a los apologistas, se decidirá a dar el gran paso. Cuando escribe, Tertuliano no es ya un autor pagano, sino un enemigo acérrimo del paganismo al que odia profundamente. Hombre de una sola palabra, propugna una moral rígida y demanda de los cristianos una vida que huya del *cursus honorum* de la política y de todas la vanidades del mundo. A pesar de la negación dogmática de la cultura de su tiempo, de su antilogismo y de su rabiosa enemistad contra la ciencia y el arte grecorromanos poseía un dominio completo de la civilización antigua como ningún otro cristiano antes de Lactancio y los grandes padres de la Iglesia. Pretende renunciar a la cultura grecorromana, y a partir de ahora su su cultura será la cristiana; de ahí que estudie de memoria las Sagradas Escrituras y a los autores que le han precedido, tanto ortodoxos como heterodoxos. El rétor y abogado se convierte ahora en el teólogo y en el polemista cristiano por antonomasia.

Durante el reinado de Septimio Severo, Cartago va a sufrir una persecución. Durante el apriamiento de los futuros mártires, Tertuliano escribirá *Ad martyras*, con su heroico desprecio a la muerte, apelando incluso a ejemplos de la Antigüedad. Se conforta a los fieles que sufren por la fe y les exhorta a perseverar. La vida del cristiano es como la milicia, de ahí que se añada el ejemplo de los soldados que se aprestan al combate; *Ad gentes* y el *Apologeticum*. Los dos primeros tratados estaban dedicados a los hermanos perseguidos, cuya finalidad es mantenerlos en la perseverancia; el tercero se dirige al senado de Cartago y al mismo emperador. Emprende la defensa de los cristianos con toda la fuerza de los argumentos jurídicos a favor de la inocencia de los perseguidos. Este libro constituye la obra cumbre de Tertuliano y un alegato ante cualquier poder temporal. Además de la defensa de los cristianos, el *Apologeticum* nos descubre los crímenes absurdos de los

que eran acusados, el ideal que impulsaba a los adeptos de la nueva religión, su respeto y sumisión a las autoridades legítimas, el valor testimonial de la sangre vertida y la actitud humilde y paciente de los mártires a la hora de la verdad.

Estos tratados convirtieron a Tertuliano en el maestro de la Iglesia de Cartago. No se trata solamente de un mero apologeta, sino de un maestro de teología moral y ascética, que trata todo tipo de temas religiosos como conocedor de la materia y como autoridad para dictaminar sobre los mismos. Estaba casado y escribió dos tratados *Ad uxorem*.

Alrededor del año 172, surgió en Frigia una secta de cuyo autor Montano¹⁵⁵ tomó el nombre de “montanismo”. Montano se presentaba como un profeta que se servía de dos mujeres para divulgar su mensaje: Prisca y Maximilla. Pocos años después, el montanismo había llegado a Cartago. La nueva herejía no atacaba directamente el dogma de la fe, sino la reforma moral de la Iglesia, que parecía dormida ante la llegada inminente de Cristo. Los seguidores de Montano le consideraban una encarnación viva del Espíritu Santo que Cristo había prometido a sus fieles, hecho al que no se oponía la gente. En este sentido, su mensaje venía a ser un nuevo testamento, que sin anular el anterior, lo perfeccionaba y lo llevaba a término, ampliando las lagunas que Cristo había dejado voluntariamente. La consecuencia inmediata de este sistema regulado hasta en lo más mínimo condujo a la severidad en las costumbres, a la prohibición absoluta de las segundas nupcias, a la aceptación voluntaria de los martirios y al rechazo al perdón en las faltas más graves con el fin de evitar cualquier ligereza.

Tertuliano se dejó seducir por esta doctrina. Su espíritu fogoso, radical, ascético, exigente e intransigente se adaptaba bien a esta nueva tendencia, que a pesar de su debilidad dogmática, presentaba, no obstante un gran rigor moral. En el año 207 se declara abiertamente montanista y pone en marcha la secta en Cartago, a pesar de las críticas y ataques de los que trata de defenderse en el tratado *De pallio*, obra oscura y preciosista. A partir de aquí y conforme avanza el tiempo, Tertuliano dirigirá sus saetas más afiladas contra la Iglesia de Roma, especialmente contra la indulgencia de la Iglesia en relación con la penitencia. Sobre el 213 se separó de la comunidad de Cartago, según nos informa una de sus obras *De anima* 9. Es preciso recordar que el montanismo había sido condenado tres años antes por el papa de Roma. Fundó asimismo una secta, la de los “tertulianos”, estableciendo relaciones culturales más intensas con la teología de Asia Menor que con Roma.

¹⁵⁵ Montano de Ardaba, autor frigio que dio nombre a la doctrina herética que imponía un riguroso moralismo y que proponía la vuelta a la primitiva religión de Cristo.

Sobre su muerte tampoco contamos con datos muy seguros. Sabemos por San Jerónimo que hacia el año 220 se había cortado su producción literaria, cuando tenía una edad muy avanzada.

Cinco fueron las cuestiones fundamentales que lo apartaron de la Iglesia romana, a saber, el éxtasis, la huida en la persecución, las segundas nupcias, los días de ayuno y la penitencia. Respecto a la primera, su entusiasmo por la doctrina del profeta Montano y la enseñanza de San Pablo en la *Carta a los Corintios* explicaban, según el tratado *De anima*, los cambios del alma en contacto directo con Dios. En cuanto a la segunda, Tertuliano presenta el siguiente argumento: si todo lo que viene de Dios es bueno, y la persecución viene de Dios, el cristiano no tiene que huir en tal circunstancia. La tercera cuestión provocará grandes controversias en la Iglesia primitiva. Tertuliano no va a condenar las segundas nupcias; ahora bien, el poco valor que concede al matrimonio frente a la virginidad, y la insistencia en desaconsejar un segundo casamiento preparan el camino para el rigor montanista. En el libro *Ad uxorem* desaconseja un segundo matrimonio, pero no niega el derecho a un nuevo enlace. Para Tertuliano el matrimonio es *benedictus status apud deum*, una unión honesta del hombre y de la mujer como *seminarium generis* (I, 2, 1). Más riguroso se muestra en *De exhortatione castitatis*, donde prohíbe a un amigo cuya esposa ha muerto un nuevo matrimonio. En este tratado menciona a la profetisa montanista Prisca. En el *De monogamia*, siguiendo al pie de la letra la dogmática montanista, criticará a los cristianos que reinciden en el matrimonio, pues caen en el pecado de la lujuria, tratándolos como herejes. Aquí su opinión inflexible, en un afán por aportar pruebas irrefutables, recurrirá a pasajes de las Sagradas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La cuarta pregunta se refiere a los días de ayuno que el montanismo había aumentado considerablemente y cuya casuística resultaba a todas luces exagerada. Una muestra modélica del ataque de Tertuliano contra los cristianos, tildados de obesos e impúdicos, puede leerse en su obra *De ieiunio*. La última de las cuestiones se refiere a la penitencia y a la posibilidad del perdón tras el bautismo. Sus tratados *De paenitentia* y *De pudicitia* ponen en tela de juicio la capacidad de la Iglesia para perdonar todos los pecados, calificando a éstos últimos de “remisibles” y de “irremisibles”. Aquí entrarían la idolatría, la fornicación y el homicidio, cuestionándose el poder de la Iglesia para poder perdonar estos pecados tan graves cuando se han cometido después del bautismo, ni siquiera bajo la eficaz intercesión de los mártires.

Tertuliano es el escritor latino más fecundo y original de época preconstantiniana y el primer teólogo cronológicamente hablando; una teología vigorosa y polémica que se traduce en tratados de ocasión que reflejan los aspectos positivos y negativos de la Iglesia africana, y más concretamente, de la de Cartago. Su *corpus* consta de treintauna obras conservadas (tres escritas

originariamente en griego) y algunos títulos de obras perdidas. Todas fueron escritas entre los años 197 y 217, de ahí que muchos establezcan su orden antes o después de su aventura montanista. El destinatario final de su doctrina es diverso: cristianos, paganos y herejes. La clasificación más usual divide el *corpus tertulianum* en:

a) Obras apologéticas o de defensa. Importantísimos son para la transmisión de la literatura antigua sus escritos apologéticos que se sirvieron de la crítica cínica-estoica de los mitos de los dioses. Aquí habría que incluir, entre otras, *Ad nationes*, excelente contribución para la reconstrucción de las *Antiquitates rerum divinarum* de Varrón, refutación en dos libros de las calumnias de los paganos contra los cristianos que denuncia la injusticia de los procedimientos seguidos en los procesos contra los cristianos, al ser condenados únicamente por su nombre y que sostiene la discusión crítica de la teología tripartita de Varrón adoptada en Roma y derivada de Panecio: divinidad de los filósofos, de los poetas y de la religión popular; *Apologeticum*,¹⁵⁶ dirigida a los prefectos de las provincias romanas, con expresiones definitorias de la fe y de la lucha de los cristianos; de la importancia de este escrito da testimonio su aparición en segunda redacción y el hecho de que fuera publicado también en griego. Defiende a los cristianos de los *crimina occulta* y de los delitos manifiestos. Significativos resultan los capítulos sobre la vida interna de la comunidad cristiana (39) y sobre la difusión del cristianismo en el imperio (42). Los cristianos contribuyen al bien de la sociedad puesto que no aspiran a cargos públicos; *De testimonio animae* se dirige a las pruebas de la irresistible apetencia del hombre por las verdades de la fe cristiana y sobre la posibilidad de que los paganos puedan encontrar al verdadero Dios si son fieles a sus impulsos interiores. El alma, pagana y desprevenida en la filosofía, en su estado puramente natural proclama de manera apriorística y sin base en la experiencia externa la existencia de Dios y algunos de sus atributos esenciales como la bondad. El tratado *Ad Scopulam* estaba dirigido a un procónsul de África que se había caracterizado por su crueldad en la persecución de los cristianos. Enuncia el principio de que la religión no puede imponerse, reafirmando la lealtad de los cristianos hacia la autoridad. El cristianismo acogía el tema político de la eternidad de Roma, que duraría hasta el fin del mundo.

b) Obras dogmáticas y polémicas. La considerada por algunos obra crucial de Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, en la que se defiende el valor de la tradición ininterrumpida para demostrar la verdad de la fe cristia-

¹⁵⁶ Cf. C. CASTILLO, "El *Apologeticum* de Tertuliano: estructura y composición", *Emerita*, 35 (1967), pp.315-334.

na; *Adversus Marcionem*, su obra más extensa en cinco libros, que combate con todo tipo de argumentos los postulados de la herejía dualista de Marcio (Dios creador y Dios del Nuevo Testamento, que es todo bondad y no juzga, distinto del Dios del Antiguo Testamento, que se muestra como un juez riguroso). El concepto de un Dios bueno y plácido parece derivar de la teología epicúrea y estoica. El libro segundo muestra que el Dios creador es el Dios revelado de Cristo y el libro tercero se encarga de la cristología. Los dos libros restantes demuestran la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, mientras Marcio sólo observa antítesis; *De baptismo*, conjunto de homilías y prédicas dirigidas a los neófitos poco instruidos en la fe y en el que de pasada se alude a la consagración de las pilas bautismales en Cartago, comparando los ritos paganos de iniciación con el uso del agua en el bautismo; y *De anima*, importante para la antigua doxografía sobre el alma, se inspira en la obra de Sorano, médico contemporáneo de Galeno y en la literatura antigua sobre los sueños. Está considerada como la primera obra de psicología cristiana y en ella se plantea que el alma es corpórea pero no material. Los progenitores dan origen al alma y al cuerpo: *anima in utero seminata pariter cum carne* (27; 36, 2). Se niega la teoría platónica de una vida del alma anterior a su unión con el cuerpo, por lo que la teoría de la transmigración del alma, de origen pitagórico, queda anulada.

c) Obras ascéticas y prácticas. *De oratione*, instrucción dirigida a los catecúmenos sobre algunos aspectos del Padre Nuestro y sobre las actitudes que acompañan en la oración, distinguiendo las típicamente evangélicas de las que dependen más de las costumbres y de las circunstancias históricas; *De paenitentia*, extenso sermón que manifiesta su honda preocupación por la pureza de su Iglesia de Cartago, insistiendo en la descripción de la penitencia pública mediante la confesión; *Ad uxorem*, donde ordena a su mujer que si él muere que permanezca viuda, y si se casa, que sea con un cristiano; *De exhortatione castitatis*, donde desaconseja un segundo casamiento y donde se detecta el paso crítico al montanismo; *De idololatria* trata fundamentalmente de la posición del cristiano frente al arte y la ciencia antiguos, donde se observa su radical oposición, no solamente prohibiendo toda práctica idólatra sino también todas las profesiones que tengan alguna relación con ella (artistas, maestros, funcionarios, etc.); *De pudicitia*, donde se aclara que Cristo dio a Pedro personalmente el poder para perdonar todos los pecados, pero no a sus sucesores, que se abstendrán de utilizar este poder para evitar el peligro de nuevas caídas, provocadas por la facilidad del perdón; y *De pallio*, donde toma la palabra esta prenda para defenderse de la toga y establecer una defensa de su modo de vida como filósofo, a pesar de mostrarse a menudo como enemigo declarado de la filosofía y de los filósofos (los filósofos son los patriarcas de los herejes). La fe, por naturaleza es irracional, contraria a la razón; la razón excluye a la fe. La acción de Dios es distinta a

la acción del hombre. De ahí que la religión sea revelación divina, no doctrina filosófica ni humana. El escrito es una composición sofisticada epidíctica sobre el manto que Tertuliano había vestido en lugar de la toga, suscitando numerosos comentarios.

El latín cristiano se desarrolla desbordando el latín eclesiástico en sentido estricto como “lenguaje especial”, como idioma de una comunidad dentro de la antigua sociedad. Tertuliano había echado la base para ello, más el estilo peculiar de este autor latino difícilísimo lo hizo tan poco recomendable como su posterior apostasía al montanismo. Tertuliano escribe un latín nunca antes visto, en el que los recursos estilísticos usuales para embellecer el estilo no se asemejan a ningún autor conocido, pese a continuar la tradición literaria de la provincia de África. Bebió largamente en el manantial de la lengua popular para ofrecer a los espíritus de la gente latina el cristianismo en todas sus manifestaciones. Innovador con los recursos más audaces del estilo por captar la difícil terminología de una dogmática conformada por los griegos, y por capacitar también a la lengua popular para la reproducción de procesos mentales conceptualmente refinados. Su dominio completo del griego, manifiesto en que muchos de sus escritos se compusieron a la vez en latín y en griego, le proporcionaron la capacidad formal de dar maleabilidad a la lengua popular. Adaptando la doctrina griega a la forma latina, utiliza multitud de anáforas, aliteraciones, paralelismos, quiasmos, anacolutos, *cursus* métricos y rítmicos al final de los párrafos de manera que la cláusula se cierra con el ornato literario. Muchos autores le señalan como el creador del latín cristiano y realmente su producción supone un esfuerzo extraordinario por adaptar los conceptos cristianos del griego popular (*koiné*) a la lengua latina.¹⁵⁷ Gran creador de palabras, fiel a la sintaxis aunque con particularidades, insufla a la lengua escrita de un poder y de un vigor conceptual que se plasma frecuentemente en graves sentencias. Su latín no resulta fácil, de ahí que se le haya tildado de oscuro. Además, la alta condensación expresiva de sus escritos además de su enorme concisión hacen difícil su lectura y traducción. En lugar de la sencilla plasticidad de la expresión encontramos en él muy a menudo complicadas construcciones. Al mismo tiempo dificulta la comprensión el hervor de su pasión en las que se precipitan los chispazos del ingenio y los pensamientos. El vocabulario cristiano latino deviene de la necesidad de expresar en la lengua del Lacio lo que la revelación de Cristo

¹⁵⁷ Cf. el artículo de N. FERNÁNDEZ MARCOS, “En torno al estudio del griego de los cristianos”, *Emerita*, 41 (1973), pp.45-56, donde se afirma que la *Septuaginta* fue la Biblia de los autores del Nuevo Testamento, de los escritores del Judaísmo helenístico y de todos los escritores cristianos de Oriente e incluso de Occidente hasta el siglo IV a través de la *Vetus Latina*. Si Homero fue la Biblia de los paganos, la *Septuaginta* fue durante muchos siglos el Homero de los cristianos.

había expresado en arameo y en griego. En el siglo II de nuestra era, los cristianos, numerosos en todo el imperio, necesitaban de un nuevo instrumento: la lengua religiosa y litúrgica en latín. En esta labor, Tertuliano colaboró extraordinariamente. Se le atribuyen unas mil palabras, de las cuales casi la mitad (438) son exclusivas de este autor y las restantes las comparte con escritores posteriores.¹⁵⁸ Pero no sólo crea las palabras necesarias para expresar determinados conceptos, sino que inventa una larga lista de frases y expresiones que se han convertido en clichés clásicos de la teología occidental. Su formación jurídica y su agudeza de pensamiento le proporcionan un resultado excelente. Así, por ejemplo, determina la palabra latina *persona*, cambiando el sentido anterior de la misma de “personaje escénico” por el concepto filosófico de “ser racional” completo; o aplica el término *trinitas* al Dios cristiano, mediante *una substantia, tres personae* (“una sola sustancia, tres personas”). El latín cristiano fue el resultado de la diferenciación social producida por la voluntad de distinguirse de los primeros cristianos. Parece derivar de traducciones literales y calcos del griego bíblico: cristianismos lexicográficos y semánticos a los que se añade un cierto número de expresiones y construcciones del latín vulgar, introducidos en la versión bíblica latina (*Vetus Latina*). Este latín tardío no se encontraba vinculado a la tendencia conservadora de latín literario.

Cartago, como ya hemos indicado, era la capital de la Iglesia de África; junto con Roma poseía también las comunidades cristianas más florecientes de los primeros tiempos de la predicación evangélica en la zona occidental del Imperio. Pero la predicación del mensaje de Cristo entró en ambas comunidades a través del griego. Como lengua de la liturgia, el griego se mantuvo en Roma hasta mediados del siglo IV en el que se produce la latinización completa y definitiva, durante el pontificado del Papa Dámaso (360-382). Conforme la historia del evangelio y los fundamentos de la fe cristiana fueron siendo comunicados por hablantes bilingües a conversos latinos monoglotas, fue naciendo la lengua especial que llamamos latín cristiano.¹⁵⁹ Tertuliano puso en marcha la literatura teológica de Occidente, proporcionando a la expresión del dogma cristiano un abundante vocabulario filosófico. Los humildes hablantes cristianos de poca formación y descuidados del arte al expresarse y los sencillos traductores innominados que habían intentado poner en latín lo más fielmente posible los textos bíblicos habían dado origen a un latín cristia-

¹⁵⁸ H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund, 1932. Entre las pp. 132-149 se nos da cuenta del vocabulario de nueva formación repartido en 509 sustantivos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos, lo que supone un total de 982 palabras.

¹⁵⁹ Cf. P. PUENTE SANTIDRIÁN, “Tertuliano y el latín cristiano”, *Darius* 6, 11-12 (1978), pp.93-115.

no que era una formación lingüística a nivel de las necesidades comunes elementales, pero cuando en la comunidad cristiana se integran individuos letrados con evidente interés literario, aparecen los primeros escritores cristianos, a finales del siglo II. Tertuliano vio en el nuevo latín creado por el pueblo y los traductores de la Biblia una fuente en la que podían encontrarse infinitos medios de expresión y bebió en ella a la par que en la tradición literaria clásica. Tertuliano acepta el revolucionario y bárbaro latín del pueblo cristiano, lo renueva, lo enriquece y lo inserta en el tronco de la tradición literaria latina. Los escritores ejercen un influjo con sus escritos sobre la lengua hablada, sobre todo si su obra conecta fácilmente con el pueblo. Las obras de Tertuliano se leyeron y esta lectura revertió su donativo a la lengua del pueblo, que previamente había dispuesto todo su caudal al autor literario.

3.2. El *De Spectaculis*

En este tratado encontramos un ataque sistematizado y orgánico contra los espectáculos del circo, del teatro y del anfiteatro. Los espectáculos no son tan inocentes para el cristiano; su origen se encuentra en la idolatría, y su desarrollo y puesta en escena suponen la expresión propagandística de la inmoralidad, pues excitan el furor, la violencia y la deshonestidad. En ellos la *pompa diaboli* no agrada a Dios. El capítulo final señala el espectáculo de la venida final de Cristo en su majestad para juzgar y condenar a los paganos al fuego eterno.

En el período imperial son comunes los espectáculos en el anfiteatro, en el circo y en el hipódromo. En el anfiteatro se desarrollan varios tipos de espectáculos: los *ludi gladiatorii*, las luchas a caballo entre jinetes con lanzas largas, las luchas de esdarios que combaten desde el carro y las *venationes*. En el circo y en el hipódromo tienen lugar los *ludi circenses* y las carreras de caballos. La actitud de los padres de la Iglesia varía según los tipos de espectáculos. Clemente de Alejandría considera las exhibiciones y los ejercicios gimnásticos como algo excelente si se practican con moderación. Sin embargo, el estadio y el teatro son juzgados como “cátedra de pestilencia”. Tertuliano considera los juegos atléticos como idolátricos (11); los demás (el pugilato y la lucha) son violentos y algunos inútiles (18). Más severo es su juicio sobre el circo y el anfiteatro, ya que ver matar a un hombre es casi lo mismo que matarlo, y son manifestaciones idolátricas por estar ligados al culto pagano (7). Por lo que se refiere a los espectáculos teatrales, los padres se los prohíben a los catecúmenos por su carácter pagano, mitológico, perverso y lujurioso. Es un desorden deleitarse con flautas, coros, danzas, crótalos egipcios, címbalos y tímpanos. Teófilo de Antioquía censuraba las antropofagias y adulterios entre los dioses que se representan en algunas tragedias. Tertuliano encuentra motivos religiosos que prohíben su asistencia al cristia-

no en virtud de las promesas bautismales (13-14) y por motivos morales (15-17). Los padres y los educadores deben mantener a los hijos lejos de los teatros, incluso para que no se abuse de ellos. Adulterio no es solamente la unión de los cuerpos, sino también la mirada impura. Las actrices reciben su condenación por sus movimientos, sus miradas, sus vestidos preciosos. Hay que desconfiar también de los jóvenes actores, corrompidos y pervertidos. El teatro es pérdida de tiempo, acostumbra a una vida irreal, es pérdida de dinero que se le quita a los pobres, arruina a los matrimonios. Hay cristianos que llevan a la iglesia las costumbres teatrales: voces descompuestas, movimientos del cuerpo, aplausos, pataleos, miradas inmodestas. Se saben las canciones teatrales, pero no los salmos; los nombres de los caballos, pero no cuáles ni cuántas son las cartas de San Pablo.

La legislación imperial y canónica interviene en la prohibición de determinados espectáculos, pero no siempre con éxito. Constantino deroga los juegos de gladiadores el año 325 y repiten esta prohibición los demás emperadores desde el 357 hasta el 397. Más tarde se procede contra el teatro. La Iglesia prohíbe a los eclesiásticos asistir a los juegos en las bodas (Concilio de Laodicea del 380); no se admite el bautismo a los actores y se les niega la comunión a los cristianos actores (Concilios de Elvira, Arlés y Cartago del 397).

Las fuentes de este original tratado¹⁶⁰ en el tratamiento de los juegos se han centrado en los *Rerum divinarum libri* de Varrón, la *Ludrica Historia* de Suetonio y el *De lingua latina* de Varrón, aunque es posible que Tertuliano utilizara todas las fuentes antiguas sobre los juegos. En la obra que nos ocupa se advierte una cierta separación entre la descripción de los juegos y la valoración de los mismos, basando el autor sus argumentos en la razón que proporciona la exégesis bíblica. Los escritos apologéticos se solían dividir en una refutación de la religión y de las costumbres paganas y en una defensa de las normas de vida del cristianismo. Sin embargo, y pese a tratarse de una obra apologética, el *De Spectaculis* no presenta tal disposición. El grueso del tratado está constituido por una sucesión alternativa de objeciones y refutaciones, de modo que el curso de la argumentación viene dado por las afirmaciones de los adversarios que en distintas partes de la obra esparcen sus teorías.

El tema de la prohibición de los juegos se basa en el postulado central del propio cristianismo, a saber, la antítesis dios / antidios, y en el que la idolatría equivale al culto al demonio. La idolatría basta por sí sola para incitar a la renuncia de los espectáculos, de manera que otros argumentos morales son meros y supletorios al tema central.

¹⁶⁰ Seguimos ampliamente el artículo de V. PICON, "El *De Spectaculis* de Tertuliano: su originalidad", *Helmántica*, 40 (1989), pp.397-412.

El hecho de establecer en la idolatría la esencia del juego supone el alegato más duro contra la cultura antigua, sobre todo porque ésta se sustentaba en un fenómeno sociorreligioso de vital importancia: los juegos. Además, éstos fueron manejados por los emperadores como instrumentos políticos; recuérdese el *panem et circenses* del ansioso y enfebrecido pueblo, que no vacilaba en aprobar los más sangrientos, como los de gladiadores.

Tertuliano en su intento por disuadir a los cristianos que acudían a presenciar los juegos paganos, manipula los datos sobre el origen de los juegos para montar su argumento, utilizando la retórica aplicada a la exégesis bíblica. Así establece que el origen de los mismos es supersticioso más que religioso, lo que equivale a decir que se atribuye a una falsa religión que supone la creencia en un dios falso, en un ídolo. La oposición es significativa: *superstitio* frente a *religio*. El segundo término lo adopta el propio Tertuliano para referirse a la verdadera religión, la cristiana, frente a la *superstitio* que representa la equivocada.

La propia etimología de *ludus* que propone Varrón se muestra como pagana y sin conexión con la religión, lo que confirma al situar a los juegos lupercales dentro de la superstición.

Tertuliano suplanta con sumo cuidado a los dioses paganos por ídolos en el origen de los juegos para concluir que el espectáculo que los juegos proporcionan es una idolatría y un pecado. Los principios retóricos de los que era gran dominador le proporcionan el arma adecuada para la transición argumental en la que atribuye a las Sagradas Escrituras de un sentido más amplio que el que tienen realmente, sobre todo al recurrir a la alegoría. El carácter negativo y prohibitivo de su proclama queda en parte suavizado por la propuesta que realiza al cristiano de a pie de unos nuevos espectáculos que suplanten a los juegos paganos. Estos nuevos espectáculos para el cristiano serán la contemplación de la naturaleza frente al circo, la literatura cristiana frente a los juegos escénicos, la lucha de las virtudes contra los vicios frente al estadio, la comunión con la sangre de Cristo frente al anfiteatro.

Finalmente, los espectáculos que aguardan al cristiano son: a) la llegada del Señor; b) el día del juicio final, un espectáculo grandioso en el que el cristiano saltará de gozo ante la denuncia de los apoteosis imperiales, las persecuciones de los cristianos, los errores de los filósofos y los yerros de los poetas. El cristiano mediante su imaginación hace patente ya en vida esos espectáculos que ocurrirán realmente después: *quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata*.

Como sucede hoy día resulta asombrosa la multitud de espectáculos y de espectadores que llenaban los locales destinados a los espectáculos en la Antigüedad. Miles de fieles acudían diariamente a contemplarlos, no importando la edad de los más jóvenes que se veían incluso impulsados por sus padres a tales eventos. La propia Iglesia de Roma fue siempre consciente de

la poderosa atracción de los juegos, al afirmar el obispo de Roma, León (año 440), que los abominables espectáculos del circo concentraban a más cristianos que los lugares de los mártires por cuya protección se había salvado la ciudad de las hordas de Atila. En el mismo sentido se manifiesta Juan Crisóstomo al indicar que todavía hay muchos que se sientan en aquella cátedra de la maldad, no valiéndoles para nada sus ayunos mientras no ayunen de estos espectáculos.¹⁶¹

Las razones que indujeron al mundo cristiano a volcarse con los espectáculos fueron de muy diversa índole. Por un lado, la natural exigencia del hombre a la diversión, a distraerse, que se veía empañada por la violenta sacudida de unos juegos que despertaban el deseo de volver a presenciarlos. Por otro lado, les arrastraba el encontrar en ellos pasto propicio con que saciar sus bajas pasiones. También el estado los propiciaba, pues veían en ellos el medio más eficaz para ganarse el favor del pueblo, para conseguir popularidad. Los espectáculos llegaron a convertirse en un derecho del pueblo y no en una gracia de los gobernantes.

El pueblo vivía para la comida y la diversión. Poco a poco fueron aumentando en el devenir de los años, lo que prueba la gran afición que por ellos sentían. Los días que se dedicaban a los espectáculos eran incontables: 65 con Augusto, 80 con Tiberio y en el siglo IV, según el calendario de Furio Dionisio Filócalo, un total de 176 días, de los que 10 se dedicaban a torneos de gladiadores, 64 al circo y 102 al teatro. Conforme a la literatura de todo el Imperio, los espectáculos eran muy frecuentes, sobre todo, los combates de gladiadores y los accesos de fieras. También fue alto el número de espectáculos extraordinarios, como los que se registraron para conmemorar la consagración del anfiteatro Flavio (el actual Coliseo) por parte de Tito, que en el año 80 decretó una fiesta que duró cien días o la organizada en el 107 por Trajano para festejar el segundo triunfo sobre los lacios y que duró 123 días.

Ante esta realidad social, los padres de la Iglesia tomaron inmediatamente posiciones. Tertuliano prohíbe con durísimas palabras la asistencia a ellos por la grave inmoralidad de los mismos y la íntima relación que tenían con el culto a los dioses. No obstante, señala: "No hay ninguna prescripción respecto a los lugares donde se realizan los espectáculos. El local no nos mancha por sí mismo, sino el contemplar las cosas que allí se realizan". Si como indica el refrán "todo exceso es un vicio" y la virtud está en medio cuando los extremos son viciosos, la prudencia nos aconseja usar sobriamente el placer.

¹⁶¹ Cf. el artículo de V. HÉRNANDEZ GARCÍA, "Moralidad de los espectáculos en la antigüedad cristiana", *Scriptorium Victoriense*, 14 (1967), pp.159-177.

La comparación de los espectáculos con la serpiente de la fábula esópica resulta muy reveladora. Nadie puede fiarse de ella. Y si alguien la acaricia y la guarda en el seno para conservar su vida mediante el calor de su propio cuerpo, pronto le pagará la buena obra con el desagradecido y mortal veneno. De igual modo, las diversiones de los espectáculos han de cumplir unas condiciones mínimas para poder considerarse cristianas: nunca pueden desviar al cristiano de su fin, de su destino que es Dios, ni oponerse a Él. Las circunstancias por las que un espectáculo se aparta del fin para el que Dios lo hizo, provocando en él un desorden, de modo que un cristiano no puede presenciárselo sin pecar, podrían resumirse, *grosso modo*, en:

a) Por ser una ofensa directa contra Dios. Si el espectáculo está dedicado a honrar a los dioses, ese resabio idolátrico le está prohibido al cristiano. En general, los juegos estaban presididos por sacerdotes que llevaban coronas y hacían ceremonias durante los mismos, ya que aquellos espectáculos estaban consagrados a los dioses.

b) Por el daño espiritual que pueden ocasionar al espectador. Lo que más influía en la inmoralidad de los espectáculos eran las acciones que en ellos solían realizarse. El desnudismo con que se presentaban ante el público y los trajes livianos de los bailarines, los gestos lascivos y las actitudes provocativas que no intentaban sino atraer las miradas y halagar las pasiones, la exhibición de escenas que iban contra el pudor natural y hasta la misma exposición de mujeres públicas, eran otros tantos inconvenientes de los espectáculos que hacían de la honesta diversión un arma en manos del enemigo para la perdición de las almas.

La locura por los espectáculos llevaba a muchos cristianos a abandonar la Iglesia y los actos de culto, es decir, su vida de piedad por los espectáculos. El cristiano se dejaba arrastrar por la diversión, a la que considera no como algo accidental, sino consustancial a su vida. Así imitan la conducta de los niños que abusan de las golosinas y enferman. Además, estos juegos inmorales despiertan sentimientos de ira y venganza, haciendo al que los presencia cruel e inhumano.

La maldad de estos espectáculos, señala Tertuliano (15), está en que el espectador poco a poco pierde aquella paz y tranquilidad de ánimo que es fruto del Espíritu Santo. A la impresión se une luego el deseo que va apoderándose del corazón humano hasta degenerar en las mayores atrocidades.¹⁶²

¹⁶² La actualidad de las palabras de Tertuliano parecen apuntar a muchos de nuestros espectáculos actuales en los que tanto abundan las palabras soeces, las injurias verbales, las imprecaciones y hasta los disturbios. El apasionamiento llega a tal extremo que lamentablemente en numerosas competiciones deportivas, como en fútbol por ejemplo, se llega a situaciones de muerte y destrucción. En la Antigüedad, el foso separaba la arena del graderío para poner a salvo a los espectadores de la ferocidad de las bestias salvajes, ahora para librar a los competidores de los sentimientos crueles e inhumanos de los espectadores.

Los hombres que frecuentan esta clase de diversiones se convierten en auténticos demonios y por eso el espectador queda contagiado de la crueldad del mismo, sin que pueda creerse inmune de aquel crimen.

c) Por la propia integridad física. En algunos espectáculos corría peligro la vida humana. La muerte de los que divierten a los demás, ya sea luchando entre sí o con bestias feroces, y el contemplar las heridas que mutuamente se van haciendo en medio de la algarabía de los espectadores: el circo, las luchas de gladiadores, los bestiarios, etc. Este espectáculo no tiene nada de arte, va contra la más elemental ley emanada del derecho natural y viene condenada por el quinto mandamiento. Las graves heridas, según Tertuliano (18), la exposición de perder la vida o mutilarla en las audaces competiciones, hacen de los espectáculos, de la diversión, no una honesta recreación y entretenimiento, sino una ofensa de Dios.

La historia de la recepción de esta obra ha sido estudiada detenidamente por Marie Turcan en su reciente versión francesa de este tratado, por lo que remitimos allí al lector interesado.¹⁶³ Sobre la estructura de la obra, la investigadora francesa, tras presentar las opiniones eruditas de J. Quarten, A. Boulanger, P.G. Van der Nat y otros, divide el tratado, según su argumento, en tres grandes partes:

Los juegos pecan contra la fe del bautismo al ser idólatras.

Los juegos pecan contra la verdad, provocando conductas incoherentes, engañosas y ficticias.

Los juegos son contrarios a la disciplina contenida en las Escrituras.

Tertuliano se apresura desde los capítulos iniciales en demostrar la incompatibilidad de los espectáculos con la verdadera religión, con la verdadera obediencia y con el verdadero Dios. El capítulo dos se dedica por entero a mostrar el conocimiento de Dios y el de su rival, el diablo, contraponiendo dos términos claves: *veritas*, propio de Dios y *perversitas*, característico de Satán. El capítulo tres ilustra los preceptos por medio de las Sagradas Escrituras, invocadas cada vez que se cree necesario reforzar la disciplina cristiana. Ya se esboza aquí la prohibición de los espectáculos. El capítulo cuarto expone las exigencias de la fe en el bautismo, donde renunciando a Satanás, se renuncia a la par a los ídolos, y, en consecuencia, a los espectáculos cargados de idolatría.

Tras establecer estas premisas, Tertuliano se dispone a profundizar en la demostración de cuanto acaba de indicar. La *fides* y su *contratio*, la idolatría, abarcan un largo desarrollo que se extiende desde el capítulo cinco

¹⁶³ Cf. Tertullien. *Les spectacles (De spectaculis)*, introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

hasta el trece, según un ambicioso plan que sigue escrupulosamente y que antes había anunciado en 4.4 al decir: “Recordaremos los orígenes de cada uno de ellos, mediante qué principios se pudieron desarrollar en el mundo, luego los títulos de algunos, mediante qué nombre se denominaron, ..., mediante qué supersticiones se contruyeron, luego su situación, mediante qué protectores se difundieron, después su doctrina, y mediante qué autores se suprimieron”.

Los capítulos catorce y quince insisten en los espectáculos como placeres que no tienen razón de ser sin la agitación del espíritu (15.3) y que finalmente provocan la envidia, el furor, la cólera, la ira, el dolor, sentimientos impropios de la educación cristiana (15.4). El capítulo dieciséis se centra en el circo cuya pasión es ociosa y el odio que despierta injusto (16.6.). El capítulo diecisiete arremete de manera brusca contra el teatro, maldiciendo su deshonestidad y provocando dos interrogantes: ¿por qué se permite oír lo que no se puede hablar?, ¿por qué igualmente se permite ver lo que es una infamia hacer? (17.5), para concluir con “lo que no se admite de hecho, ciertamente no se ha de aceptar de palabra” (17.7).

El capítulo dieciocho se opone a las actividades del estadio, especialmente las referidas al boxeo y a la lucha, así como a los demás ejercicios físicos, tanto los de la palestra como los del propio estadio: diversas carreras, lanzamientos y saltos. Aquí se presenta la alusión a la culebra del Génesis (el diablo) y a la serpiente de la fábula esópica.

El capítulo diecinueve se refiere a lo que acontece en el anfiteatro, con una acerada crítica hacia los *ludi gladiatorum*: “Ciertamente, sin duda, los gladiadores se encaminan al juego inocentes para convertirse en víctimas del placer público” (19.4).

El capítulo veinte ataca la supuesta falta, por parte de las Escrituras, de la mención a la abstinencia de los espectáculos. La defensa pagana estriba en la contemplación de Dios ante su creación, sin una actuación directa por su parte. La contestación de Tertuliano, irónica y contundente, replica: “¡Ojalá también Dios no observara los crímenes de los hombres para librarnos a todos de su juicio! Pero vigila igualmente las bandas de ladrones, las mentiras, los adulterios, los engaños, las idolatrías y los mismos espectáculos. Y por esta razón, consiguientemente, no nos observamos para no ser vistos por Aquel que lo mira todo” (20.3).

El capítulo veintiuno señala las diferentes actitudes de los paganos y de los cristianos ante la verdad de Dios. Los primeros explican el mal y el bien según su libre albedrío y su deseo, de manera aleatoria y arbitraria y así: “... el que se estremece ante un cadáver de un hombre muerto por la ley común, el mismo que en el anfiteatro se entrega de arriba abajo con sus resistentes ojos a los cuerpos roídos, aniquilados y sucios por la sangre” (21.3). Los segundos siguen el precepto divino.

Los capítulos veintidós y veintitrés insisten en la antítesis mentira / verdad, enfatizando y condenando toda clase de hipocresía: "... al autor de la verdad no le gusta la mentira. Falsificación es para aquel todo lo que se representa" (23.5).

Los capítulos veinticuatro, veinticinco y veintiséis se dedican a reforzar la fe del cristiano mediante la señal del bautismo: "Y así reniega claramente de su fe el que suprime la señal por la que es reconocido" (24.4) y frente a posesiones diabólicas propulsadas por la asistencia a los espectáculos: "Ciertamente no faltan también testimonios de aquellos que participando en los espectáculos del diablo quedaron privados del Señor. Pues nadie puede servir a dos señores. ¿Qué de común entre la luz del día y las tinieblas?, ¿qué entre la vida y la muerte?" (26.4).

Los capítulos veintisiete y veintiocho nos previenen contra el maligno y su habilidad para transformar en pecaminosos los asuntos de Dios: "Nadie prepara un veneno con amargura y eléboro, sino con condimentos ocultos y bien sabrosos, y sugiere que éste se prefiera más que los dulces. Así también el diablo manchó de una forma mortal lo que subyuga a los asuntos más agradables y amados de Dios" (27.4) y contra la debilidad del cristiano ante los placeres mundanos: "Eres débil cristiano si también en el mundo anhelas el placer y, ciertamente, insensato si aprecias esto como un placer" (28.3).

Finalmente, los capítulos veintinueve y treinta contienen la suplantación de los efectos de los espectáculos paganos por los cristianos, con la llegada de Cristo y el juicio final: "En ese momento, los actores trágicos se oírán más, y es manifiesto que más las voces de su propia desgracia; entonces los pantomimos serán reconocidos, mucho más sueltos por el fuego; entonces los atletas se contemplarán, no en las palestras, sino en un fuego hiriente, excepto que no quiera en ese momento verlos y prefiera para éstos refugiarme en una visión que no me fastidie, puesto que se ensañaron contra el Señor" (30.5).

De este manera un tanto gráfica el *De Spectaculis* de Tertuliano nos presenta la prohibición de los espectáculos a los cristianos por la fe, la verdad y la disciplina (1), justificándose dicha prohibición porque las cosas creadas en los espectáculos están apartadas de su verdadera finalidad (2); de ahí que las Sagradas Escrituras prescriban su abstinencia (3), puesto que la idolatría preside este tipo de juegos (4). Los espectáculos se muestran, pues, idolátricos por sus orígenes (5), por sus títulos (6), por sus ceremoniales, especialmente el del circo (7), por los lugares donde se producen (8), por las técnicas empleadas, sobre todo las del circo (9), describiéndose tal idolatría en el teatro (10), en el estadio (11) y en el anfiteatro (12). El capítulo 13 supone una reflexión a modo de conclusión de una hipotética primera parte. La segunda se abriría con la consideración de los espectáculos como contrarios a la disciplina que prohíbe la concupiscencia (14) y las pasiones (15), evitándose en

la medida de lo posible el frenesí del circo (16), la falta de pudor del teatro (17), la vanidad del estadio (18) y la crueldad del anfiteatro (19). En la tercera parte se apuntan las incompatibilidades de los espectáculos con Dios gracias a la verdad divina, inmutable (20) que se ve amenazada por la incoherencia de la conducta pagana en el espectáculo (21) y por los artistas (22), además de la instigación diabólica para que constituyan una mofa de Dios (23). El diablo y su mentira, presentes en los espectáculos, pretenden que el hombre se corrompa (24), exponiendo al cristiano a la tentación y al sacrilegio (25), azuzándolo para que acuda ciegamente a ellos (26) y para que se deje disuadir por el falso placer (27). Los verdaderos placeres no están en el mundo físico carnal (28). Los cristianos tienen placeres y espectáculos con dignos a su fe en este mundo (29) y en el otro (30).

El mensaje de Tertuliano se transmitió de generación en generación, y en la misma Cartago aparece en el devenir de los años un nuevo *De Spectaculis*, durante mucho tiempo atribuido a San Cipriano, pero asignado modernamente a un clérigo de su escuela llamado Novaciano. En su mayor parte se inspira en la obra de Tertuliano, resumiéndola, imitándola y parafraseándola. Sin embargo, no se trata de un mero ejercicio de estilo. Como demuestra el primer capítulo, el autor es un pastor que se inquieta al ver a sus fieles dar la vuelta a las Sagradas Escrituras y al considerar los placeres de los espectáculos, no como una falta, sino como un entretenimiento sin malicia. A comienzos del siglo IV los espectáculos adquirieron una importancia tal que de su organización se encargaba un alto funcionario, el *tribunus voluptatum*. La concurrencia a los juegos fue tal que se pedía insistentemente que las representaciones teatrales y otros juegos no tuvieran lugar en domingo, pues la gente prefería el circo a la iglesia. Pero si el *De Spectaculis* no tuvo una incidencia notable sobre la vida cotidiana de los cristianos de Cartago, parece que sí la tuvo al menos en las normas de la disciplina eclesiástica y en la fórmula bautismal. A partir de este tratado, los clérigos se ocuparán, por un lado, de negar el acceso al bautismo a las gentes de los espectáculos, y de otro, explicar la renuncia bautismal a Satán como renuncia a los espectáculos y a los placeres del mundo. San Cipriano indica al pantomimo que debe renunciar totalmente a su actividad si quiere continuar dentro de la comunidad cristiana. La tradición apostólica excluye del bautismo al actor, al auriga que lucha y toma parte en los certámenes, al gladiador, al cazador de la arena (*venator*), e incluso al funcionario relacionado con los juegos de gladiadores. El Concilio de Elvira, hacia el 300, excomulga al auriga y al pantomimo que se mantengan en su oficio y en su arte. El Concilio de Arlés en el 314 decide no dar la comunión a las personas que participan en las carreras del circo y a la gente de teatro. Paralelamente se insiste en señalar que la renuncia a los demonios debe acompañarse de una renuncia efectiva a lo que en el mundo testimonia su poder. Cesario de Arlés, a la pregunta ¿cuáles son

las pompas del diablo?, responde en primer lugar “todos los espectáculos de furor, de sangre, de ignominia”, términos que recuerdan a las palabras de Tertuliano. Se observa, pues, que ante la dificultad de extirpar de los cristianos el gusto por los espectáculos, al menos Tertuliano les hace concebir un enorme sentimiento de culpa.

Desde el punto de vista literario, su influencia se deja sentir hasta al menos el siglo XVII, en el que el padre Bossuet se siente amplio deudor de Tertuliano. Durante los siglos III y IV no hay apologista griego o romano que no haya emitido su juicio contra los espectáculos. El primero que parte de esta obra es Minucio Félix. La utilización que hace de ella Novaciano es tan extensa que podemos usar su texto para comprender el de Tertuliano. San Cipriano conocía el tratado como el resto de su obra, tal como se advierte en *Ad Donatum*. Comodiano, Arnobio, Lactancio, Zenón de Verona son tributarios en mayor o menor medida *del De Spectaculis* y el mismo San Agustín participa de los principales temas que en él se contienen.

Si bien San Ambrosio marca las distancias con el de Cartago, San Jerónimo se convierte en su fan más entusiasta. En el siglo V Salviano, en plena invasión bárbara, utilizará los argumentos de Tertuliano en su *De Spectaculis*, así como también un siglo después Severo de Antioquía. La obra será objeto de minucioso análisis por parte de Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (libro XVIII). A partir de esta fecha un largo silencio hasta el Renacimiento, motivado sin duda por el catálogo de herejías y los propios errores de Tertuliano ante los ojos de la Iglesia medieval. Todavía Rousseau, en una carta sobre los espectáculos remitida a D’Alambert, censura el teatro como medio de recreación pública.

3.3. Tertuliano “DE SPECTACVLIS”

Texto latino y traducción al castellano

DE SPECTACVLIS

I.1. Qui status fidei, quae ratio ueritatis, quod praescriptum disciplinae inter cetera saecularium errorum etiam spectaculorum uoluptates adimat, Dei serui, cognoscite, qui cum maxime ad Deum acceditis, recognoscite, qui iam accessisse uos testificati et confessi estis, ne aut ignorando aut dissimulando quis peccet. 2. Tanta est enim uis uoluptatum, ut et ignorantiam protelet in occasionem et conscientiam corrumpat in dissimulationem. 3. Ad utrumque adhuc forsitan alicui opiniones ethnicorum blandiantur, qui in ista causa aduersus nos ita argumentari consuerunt: nihil obstrepere religioni in animo et in conscientia tanta solacia extrinsecus oculorum uel aurium nec uero Deum offendi oblectatione hominis, qua saluo erga Deum metu et honore suo in tempore et suo in loco frui scellus non sit. 4. Atquin hoc cum maxime paramus demonstrare, quemadmodum ista non competant uerae religioni et uero obsequio erga uerum Deum. 5. Sunt qui existimant Christianos, expeditum morti genus, ad hanc obstinationem abdicatione uoluptatum erudiri, quo facilius uitam contemnant amputatis quasi retinaculis eius nec desiderent, quam iam superuacua sibi fecerunt, ut hoc consilio potius et humano prospectu, non diuino praescripto definitum existimetur. 6. Pigebat scilicet etiam perseuerantes in tantis uoluptatibus propter Deum mori. Quamquam etsi ita esset, tam apto consilio tantae obstinatio disciplinae debebat obsequium.

¹ Obsérvese la enumeración de las armas del cristiano para enfrentarse a la idolatría de los juegos: *fides* (fe), *ueritatis* (verdad) y *disciplina* (disciplina). Desde el punto de vista estilístico la correlación *qui... quae... quod*.

² *Dei serui*, expresión utilizada por los cristianos para designarse a sí mismos.

³ El temor de Dios (*metu*) es un pilar fundamental para la vida cristiana.

⁴ El texto latino repite tres veces el mismo adjetivo para expresar una idea análoga a la expresada al comienzo del capítulo: *uera religioni, uero obsequio, uerum Deum*.

Tertuliano “DE SPECTACVLIS”

I.1. Qué mantenimiento en la fe, qué proporción de verdad, qué reglamento de la disciplina¹ entre los demás extravíos profanos prohíbe los placeres de los espectáculos, siervos de Dios,² conoced de qué manera podéis acercaros a Dios totalmente, reconoced de qué modo vosotros que habéis dado testimonio y os habéis confesado, podéis acercaros a él, para que nadie peque, bien por desconocimiento, bien porque lo pase por alto. 2. Pues tan grande es la fuerza de los placeres que no sólo conduce a la ignorancia en el momento propicio sino también corrompe la conciencia en fingimiento. 3. En uno y otro caso quizás las opiniones de los paganos favorezcan a alguno, puesto que en esta causa contra nosotros solían argumentar del modo que sigue: un consuelo fuera de los ojos y de los oídos en nada molesta al culto en su espíritu y en su alta conciencia, ni en realidad, ofendí a Dios con la diversión del hombre en la que estoy a salvo por el temor a Dios³ y disfruté de un crimen que no lo era por su consideración en el tiempo y por su circunstancia. 4. No obstante, nos disponemos a mostrar, sobre todo, esto, cómo no concuerdan con el verdadero culto y con la recta obediencia hacia el Dios verdadero.⁴ 5. Hay quienes consideran que los cristianos, linaje presto a la muerte, se educan en esta firmeza⁵ en la renuncia de los placeres, de tal forma que con facilidad desprecian la vida, tras cortar los lazos con ella, y que no la echan de menos, convirtiéndola en algo superfluo para ellos, hasta tal punto que se considera que esto se delimita mejor por la decisión y la perspectiva humana que no por la prescripción divina. 6. Y es evidente también que los que continúan en tan grandes placeres se arrepienten ante Dios al morir.⁶ Pero aunque fuera así, tal firmeza en una instrucción de tal envergadura estaría obligada mediante una decisión apropiada a la obediencia.

⁵ La palabra *obstinationem* “firmeza” es un término desfavorable en boca de los paganos, designando más bien la testadurez y la terquedad. Sin embargo, para Tertuliano implica una constancia y perseverancia dignas de admiración.

⁶ Los paganos no podían comprender el acto cristiano del martirio como resultado del amor de Dios, y por ello calificaban a los cristianos como *insani* “locos”.

II.1. Iam uero nemo est qui non hoc quoque praetendat: omnia a Deo instituta et homini attributa, sicut praedicamus, et utique bona omnia, ut boni auctoris; inter haec deputari uniuersa ista, ex quibus spectacula instruuntur, equum uerbi gratia et leonem et uires corporis et uocis suauitates; igitur neque alienum uideri posse neque inimicum Deo, quod de conditione constet ipsius, neque cultoribus Dei de<s>putandum, quod ei non sit inimicum, quia nec alienum. 2. Plane et ipsae extructiones locorum, quod saxa, quod caementa, quod marmora, quod columnae Dei res sunt, qui ea ad instrumentum terrae dedit; sed et ipsi actus sub caelo Dei transiguntur. Quam sapiens argumentatrix sibi uidetur ignorantia humana, praesertim, cum aliquid eiusmodi de gaudiis et de fructibus saeculi metuit amittere. 3. Plures denique in uenias, quos magis periculum uoluptatis quam uitae auocet ab hac secta. Nam mortem etiam stultus ut debitam non extimescit, uoluptatem etiam sapiens ut innatam non contemnit, cum alia non sit et stulto et sapienti uitae gratia nisi uoluptas. 4. Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, Deum esse uniuersitatis conditorem eamque uniuersitatem tam bonam quam homini mancipatam. 5. Sed quia non penitus Deum norunt nisi naturali iure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo, necesse est ignorent, qualiter administrari iubeat quae instituit, simul quae uis sit aemula ex aduerso adulterandis usibus diuinae conditionis quia neque uoluntatem neque aduersarium noueris eius quem minus noueris. 6. Non ergo hoc solum respiciendum est, a quo omnia sint instituta, sed a quo conuersa. Ita enim apparebit, cui usui sint instituta, si appareat, cui non.

⁷ *Equum, leonem, uires corporis, uocis suauitatis*. Estos vocablos nos sugieren los cuatro tipos de espectáculos a los que se dirige Tertuliano: las carreras del circo, los juegos del anfiteatro, los ejercicios gimnásticos y el teatro.

⁸ La palabra *argumentatrix* es un hápax portador del matiz despreciativo que tiene a menudo *argumentari*.

⁹ Los *gaudia saeculi* expresan los festejos públicos que tenían lugar con motivo de un evento feliz, mientras que *fructus* señala más bien el relajamiento y el exceso de los espectáculos. Se trata del mundo corrompido por Satán (*saeculum*) ante el que el cristiano debe estar atento.

¹⁰ El tema del alma cristiana para quien Dios se descubre en su naturaleza, fuera de toda revelación, sigue en cierta medida los dictados de Varrón que consideraba que Dios era un alma *motu ac ratione mundum gubernantem* (*Aug. C.D.4.31*).

¹¹ Según el derecho natural, todos los seres humanos son hermanos por su naturaleza humana *iure naturae matris unius*. Tertuliano añade una hermandad universal más elevada que les hace hermanos de un mismo padre *qui unum patrem Deum agnoverunt*. Esta circunstancia les hará pasar de la ignorancia *ex uno utero ignorantiae* a la luz de la verdad.

II.1. Además, no hay nadie que no pretenda también esto: todas las cosas fueron dispuestas por Dios y asignadas al hombre, como hemos dicho públicamente, y principalmente, todas las cosas buenas a través de un buen maestro; entre éstas se incluyen todas esas de las que se llenan los espectáculos, por ejemplo, el caballo, el león, la fuerza del cuerpo, los encantos de la voz.⁷ Y así no puede parecer extraño ni enemigo para Dios lo que consta de su propia creación, ni se ha de quitar a los fieles de Dios lo que no es dañino para él, puesto que no le es extraño. 2. Ciertamente, las mismas construcciones de edificios, a saber, rocas, piedras para edificar, mármoles y columnas son cosas de Dios que proporcionó como materiales de la tierra. Pero también todas estas mismas actividades se concluyen bajo el cincel de Dios. La ignorancia humana parece argumentar⁸ esto conociéndolo para sí misma, sobre todo, cuando tuvo miedo de renunciar a algo de tal clase sobre los placeres y goces del mundo.⁹ 3. En fin, encontrarás muchos a quienes el peligro del placer les distrae más que el de la vida según esta forma de pensar. Pues, en efecto, el insensato no tiene miedo de la muerte a la que estamos destinados, ni desprecia, en verdad, el placer natural conociéndolo, cuando las otras cosas salvo el placer no tienen encanto en la vida tanto para el insensato como para el prudente. 4. Nadie niega puesto que nadie ignora lo que la naturaleza nos sugiere más allá,¹⁰ que Dios es el creador del universo y esta universalidad es tan buena que hace al hombre dueño. 5. Pero puesto que no conocen a Dios profundamente salvo por el derecho natural¹¹ y no por el familiar, ignoran de lejos y no intimamente que es necesario¹² de qué modo manda que se administre lo que instituyó, y al mismo tiempo qué clase de fuerza es la rival, por el lado opuesto,¹³ en los usos corrompidos de la creación divina,¹⁴ puesto que no podéis conocer su voluntad ni a su adversario a quién podéis conocer en menor medida. 6. Por consiguiente, no sólo se ha de considerar esto, por quién fueron instituidas todas las cosas, sino también por quién se les dio la vuelta.¹⁵ Así, en efecto, se mostrará que fueron instituidas para este fin, y si se demuestra, no para aquel.

¹² *Necesse et ignorant.* La ignorancia de los paganos viene dada por la diferencia de estatus entre ellos mismos y los cristianos.

¹³ *Ex diverso.* Locución muy frecuente en Tertuliano que designa las posiciones de la parte contraria.

¹⁴ El demonio se constituye en el rival antagonista del Creador, intentando crearse a sí mismo. De ahí que a menudo se le califique como *aemulus Dei*. Sin embargo, su esfera de acción queda muy limitada, ya que su creación no es más que una falsificación (*adulterium*) de la verdadera naturaleza de las cosas, quedándose reducido su ámbito de acción a la utilización que hace de las mismas (*usus*). En este sentido, Satán y sus ángeles son considerados como los inventores de las artes y de las técnicas.

¹⁵ *A quo... instituta sed a quo conversa.* El *leit-motiv* de la obra de Tertuliano. Se observa la costumbre de este padre de la Iglesia por aclarar cualquier tema a través de su contrario. Este fenómeno estilístico de la *enantiosis* o apareamiento de contrarios responde al viejo sistema hipocrático de la alopatía o *contraria contrariis curantur*, es decir, el procedimiento terapéutico por el que una enfermedad se cura a base de sus opuestos.

7. Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum est inter institutorem et interpolatorem. Ceterum omnes species mallorum, quae etiam ethnici ut indubitata et prohibent et defendunt, ex operibus Dei constant. 8. Vides homicidium ferro ueneno-magicis deuinctionibus perfici : tam ferrum Dei res est quam herbae, quam angeli. Numquid tamen in hominis necem auctor ista prouidit ? Atquin omnem homicidii speciem uno et principali praeecepto interimit : *Non occides*. 9. Proinde aurum, aes, argentum, ebur, lignum et quaecumque fabricandis idolis materia capiatur, quis in saeculo posuit nisi saeculi auctor Deus? Numquid tamen, ut haec aduersus ipsum adorentur ? Atquin summa offensa pennes illum idololatria. Quid non Dei est quod Deum offendit ? Sed cum offendit, Dei esse desiit, et cum desiit, offendit. 10. Ipse homo, omnium flagitiorum actor, non tantum opus Dei, uerum etiam et imago est; et tamen et corpore et spiritu desciiit a suo institutore. Neque enim oculos ad concupiscentiam sumpsimus et linguam ad maliloquium et aures ad exceptaculum maliloqui et gulam ad gulae crimen et uentrem ad gulae societatem et genitalia ad excessus impudicitiae et manus ad uim et gressus ad uagam uitam, aut spiritus ideo insitus corpori, ut insidiarum et fraudum et iniquitatum cogitatorium fieret. Non opinor. 11. Nam si omnem malignitatem et si tantum malitiam excogitatum deus exactor innocentiae odit, indubitate quaecumque condidit non in exitum operum constat condidisse quae damnat, licet eadem opera per ea quae condidit administrantur, quando haec sit tota ratio damnationis, peruersa administratio conditionis a conditis.

¹⁶ Nótese el paralelismo y el fuerte quiasmo entre *multum interest / multum est inter*, y entre *integritatem / institutorem, corruptelam / interpolatorem*. El término *interpolator* con el que se designa a Satán es un neologismo, que junto a las acepciones peyorativas de su familia, *interpolatio e interpolare*, manifiestan la adulteración, la falsificación y el revoque efímero. La acción nefasta del demonio altera la creación cuya pureza original (*integritas*) se transforman en *corruptela*.

¹⁷ Las *deuinctiones* engloban todos los procedimientos mediante los que se podrán liar y encadenar de lejos a las víctimas. La creencia incluso de que se podía matar a distancia mediante encantamientos, al invocar fuerzas espirituales (divinidades, demonios o almas de personas muertas) es común en toda la Antigüedad, también entre los cristianos. La originalidad estriba en pensar que son los ángeles caídos los que sirven de intermediarios en este tipo de operaciones.

7. Pues existe gran diferencia entre la depravación y la pureza, porque hay mucha entre el maestro y el falsificador.¹⁶ Por lo demás, todas las clases de males que los paganos prohíben y defienden como evidentes, están formadas de las obras de Dios. 8. Ves que se comete un homicidio con un puñal, con veneno, mediante sortilegios: el puñal es una cosa tan de Dios como la hierba o un ángel.¹⁷ ¿Es que acaso el creador previó estas cosas¹⁸ relativas al asesinato del hombre? Por lo demás, suprime todo tipo de homicidio con un solo mandamiento esencial: *No matarás*. 9. Por consiguiente, el oro, el bronce, la plata, el marfil, la madera y cualquier material que se tome¹⁹ para hacer imágenes, ¿quién las puso en el mundo salvo Dios, creador del mundo?, y, sin embargo, ¿por qué acaso se veneran estas cosas contra él mismo? Pues la idolatría en manos de aquel supone un gran agravio. ¿Qué cosa no es de Dios y molesta a Dios? Porque cuando le molestó dejó de ser de Dios, y cuando dejó de ser le molestó.²⁰ 10. El mismo hombre, ejecutor de todo tipo de acciones vergonzosas, no sólo es obra de Dios sino también es su imagen, y sin embargo, se separó²¹ de su maestro por el cuerpo y por su espíritu. Y, en efecto, no tomamos los ojos para la concupiscencia, ni la lengua para la maledicencia,²² ni los oídos para lo que se recibe de la maledicencia, ni la boca para el delito de la gula, ni el vientre para la reunión de la gula, ni los genitales para escape de la deshonestidad, ni las manos para la violencia, ni los pasos para una vida errante, ni un alma sembrada en un cuerpo para que se convierta en sede de traiciones, engaños e injusticias.²³ Opino que no. 11. Pues si Dios, inspector de la inocencia, aborrece todo tipo de envidia, y en mayor medida, la maldad premeditada, sin duda alguna es evidente que todo lo que creó y que luego condena, lo hizo no al final de sus obras, aunque estas mismas obras se lleven a cabo por medio de aquellas que creó, cuando éstas se convierten en un estado total de condenación, pervertida la administración de su creación por los seres creados.

¹⁸ *Ista*. Usualmente empleada por Tertuliano como pronombre de la segunda persona. Quizá en relación con *vis*: “estas cosas de las que hablas”.

¹⁹ *Captatur* se emplea habitualmente para designar un abuso de poder, un apartamiento o una usurpación.

²⁰ Adviértase este tipo de razonamiento circular: *offendit... offendit... destit... destit, offendit*.

²¹ *Descivit*. Todos los empleos de este verbo en Tertuliano reflejan la idea de abandono y separación.

²² *Maliloquium*, creación de Tertuliano al igual que *exceptaculum*, hápax.

²³ Tertuliano nos proporciona un resumen sobre el verdadero destino de la boca, de la lengua, del corazón, de las manos, creados para la alabanza, la verdad, el trabajo y la generosidad.

12. Nos igitur, qui Domino cognito etiam aemulum eius inspeximus, qui institutore comperto et interpolatorem una deprehendimus, nec mirari neque dubitare oportet: cum ipsum hominem, opus et imaginem dei, totius uniuersitatis possessorem, illa uis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate deiecerit, uniuersam substantiam eius pariter cum ipso integritati institutam pariter cum ipso in peruersitatem demutauit aduersus institutorem, ut, quam doluerat homini concessam, non sibi, in ea ipsa et hominem reum Deo faceret et suam dominationem collocaret.

12. Por consiguiente, nosotros que hemos observado atentamente a su rival, tras conocer al Señor, y que hemos descubierto juntamente al falsificador, conocido ya el maestro, no debe ni extrañarnos ni hacernos dudar, puesto que la fuerza del falsificador y del ángel competidor había desprovisto de la pureza, desde el inicio, al mismo hombre, obra e imagen de Dios, dueño de todo el universo, y cambió en depravación contra el maestro toda su esencia, creada a la par que él mismo en la pureza, esencia que había dolido al hombre cuando pasó a esta misma depravación,²⁴ convirtiendo al ser humano en reo ante Dios y colocándolo bajo su dominio.

²⁴ *Quam doluerat homini concessam*. Se desarrolla el tema del dolor del diablo, envidioso por haber Dios dispuesto el universo al gobierno del hombre, al que incita al pecado para vengarse del Creador. Este tema encuentra su fuente en los *Libros de Sabiduría* 2.24: *invidia autem diaboli, mors introivit in orbem terrarum* y en el Judaísmo. Igualmente entre los padres griegos de la Iglesia.

III.1. Hac conscientia instructi aduersus opinionem ethnicorum conuertamur magis ad nostrorum detractatus. Quorundam enim fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scripturis auctoritatem exposcit et se in incertum constituit, quod non significanter neque nominatim denuntietur seruis Dei abstinencia eiusmodi. 2. Plane nusquam inuenimus, quemadmodum aperte postitum est : *Non occides, non idolum coles, non adulterium, non fraudem admites*, ita exerte definitum: non ibis in circum, non in theatrum, agonem, munus non spectabis. 3. Sed inuenimus ad hanc quoque speciem pertinere illam primam uocem David: *Felix vir, inquit, qui non abiit in, cocilium impiorum et in uia peccatorum non stetit et in cathedra pestium non sedit*. 4. Nam etsi iustum illum uidetur praedicasse, quod in concilio et in consessu Iudaeorum de necando Domino consultantium non comunicauit, late tamen semper scriptura diuina diuiditur, ubicumque secundum praesentis rei sensum etiam disciplina munitur, ut hic quoque non sit aliena uox a spectaculorum interdictione. 5. Si enim pauculos tunc Iudaeos impiorum concilium uocauit, quanto magis tantum conuentum ethnici populi ? Minus impii ethnici, minus peccatores, minus hostes, Christi quam tunc Iudaei ? 6. Quid quod et cetera congruunt. Nam apud spectacula et in cathedra sedetur et in uia statur ; uias enim et cardines uocant balteorum per ambitum et discrimina popularium per proclium; cathedra quoque nominatur ipse in anfractu ad consessum situs.

²⁵ *Aut simplicior aut scrupulosior*. Las dos palabras oponen un defecto a una cualidad, como lo demuestra la cita del *Apol.47.4* al indicar: *si qua simplicitas erat ueritatis scrupulositas humana fidem aspernata nutabat*. La *scrupulositas* se presenta como un fermento de herejía frente al valor elogioso que confiere a las *simplicitates*.

²⁶ *Circum, theatrum, agonem, munus*. De nuevo reaparecen los cuatro tipos de espectáculos que el cartaginés atiende y trata. *Munus* es el término propio que designa los combates de gladiadores.

²⁷ Se utiliza este comienzo del salmo para negar el perdón a los fornicadores y para exhortar a los cristianos a que se sometan a los aspectos de la ley divina. Esta exégesis bíblica estaría relacionada con el episodio que recuerda la conjuración de los judíos contra Cristo, tema adaptado durante la Edad Media en los famosos romances sobre el santo Grial.

²⁸ El autor no observa claramente los espectáculos donde la muchedumbre se amontonaba en edificios con gradas separadas horizontalmente en muchas secciones y cortadas verticalmente por escaleras de acceso. Ni *cathedra* ni *uia* parecen haber sido términos técnicos de la arquitectura. Sin duda habían

III.1. Provistos de este conocimiento contra la opinión de los paganos, dirijámonos más a nuestros tratados. En efecto, la fe de algunos, bien de una manera más sencilla, bien de una manera más minuciosa,²⁵ reclama la autoridad de las Escrituras en esta renuncia de los espectáculos, y se establece en la incertidumbre, puesto que una continencia de tal clase no se da a conocer a los siervos de Dios ni significativa ni personalmente. 2. En ningún sitio encontramos claramente cómo se estableció abiertamente: *No matarás, no venerarás las imágenes, no cometerás adulterio ni engaño*, y del mismo modo se definió a las claras: no irás al circo ni al teatro ni contemplarás la lucha ni los combates de los gladiadores.²⁶ 3. Pero encontramos que pertenece también a este tipo aquella primera voz, David, que dice: *Dichoso el hombre que no se convirtió al consejo de los impíos ni se mantuvo en el camino de los pecados ni estableció su sede en la cátedra de las calamidades*. 4. Pues aunque parece que él dijo lo justo,²⁷ puesto que no participó en el consejo y en la asamblea de los judíos que deliberaban sobre la muerte del Señor, sin embargo, la Sagrada Escritura siempre se despacha ampliamente, y en todas partes su enseñanza se resguarda según el sentido del asunto que se presenta, con el fin de que éste no sea una voz ajena en la prohibición de los espectáculos. 5. Si, en efecto, llamó en aquel tiempo a unos poquitos judíos, *reunión de impíos*, ¿cuánto más a tan gran asamblea del pueblo pagano?, ¿son los paganos menos impíos, menos pecadores, menos enemigos de Cristo que los judíos de entonces? 6. Algo por lo que lo restante también concuerda. Pues junto a los espectáculos también en su cátedra se establece y en la vía se mantiene; y llaman, en efecto, a estos pasos, límites de los cinturones debido a su contorno y a las líneas divisorias del pueblo debido a su inclinación.²⁸ Del mismo modo se denomina “cátedra” reservado para sentarse en la esfera superior.

tomado en la lengua popular la acepción que les ha dado Tertuliano. Los *baltei* eran muretes que separaban los diversos grupos de gradas o *maeniana*, y no los pasillos de circulación a los que se refieren algunos comentaristas. *Balteus*, según Vitrubio 5.3.4, es un sinónimo exacto de *praecinctio*, puesto que señala que la altura de la *praecinctio* deberá ser proporcional a la del teatro y no exceder la longitud del camino que la bordea. *Cardo* no designa un camino sino que más bien tiene el sentido de “límite”, en la medida en que los pasillos circulares delimitaban las diferentes series de gradas. *Discrimina popularium per proclivum* designa las escaleras que resplandecían tras la orquesta, la arena o la pista hasta la parte alta del edificio. Dos textos de Suetonio nos muestran que los *popularia* eran los lugares destinados a los plebeyos (el gallinero actual, diríamos), frente a los destinados a los caballeros y senadores. La fórmula de Tertuliano nos hace pensar en que sólo estos lugares se dividían en *cunei* mediante escaleras. Sin embargo, éste no era el caso de Roma. Los planos del teatro de Pompeya manifiestan un cierto número de gradas continuas destinadas a personalidades, disposición que parece haber tenido el teatro de Cartago y que es la habitual en los teatros romanos de África del norte. Un dato que confirmaría el arraigo local del *De Spectaculis*.

7. Itaque e contrario infelix qui in quodcumque concilium impiorum abierit et in quacumque uia peccatorum steterit et in quacumque cathedra pestium sederit generaliter dictum intellegamus, cum quid generaliter, etiam specialiter, interpretari capit. Nam et specialiter quaedam pronuntiata generaliter sapiunt. 8. Cum Deus Israhelitas admonet disciplinae uel obiurgat, utique ad omnes habet; cum Aegypto et Aethiopiae exitium comminatur, utique in omnem gentem peccatricem praeiudicat. Sic omnis gens peccatrix Aegyptus et Aethiopia a specie ad genus, quemadmodum etiam omne spectaculum concilium impiorum a genere ad speciem.

²⁹ Tertuliano desea explicar que posee el derecho de pasar de lo particular a lo general en la medida en que un mismo versículo puede ser susceptible de numerosas interpretaciones particulares (*specialiter*) diferentes (*aliter*). El empleo de *capit* más infinitivo (*intepretari capit*) con el sentido de “es posible”. *Nam et* viene a reforzar la demostración, puesto que es más legítimo pasar a lo general cuando se pueden aportar numerosos sentidos a un mismo versículo que cuando los versículos que tienen un único sentido poseen un valor general, ya que sus puntos de aplicación son múltiples. *Sapiunt* suele emplearse habitualmente por Tertuliano con un adverbio para indicar “tener tal o cual sentido”.

7. Y así, por el contrario, entendemos que por lo general se diga: *Infeliz quien se hubiera convertido a cualquier consejo de los impíos y se hubiera mantenido en cualquier camino de los pecados y hubiera establecido su sede en cualquier cátedra de las calamidades*, cuando es posible explicar algo general y particularmente.²⁹ Pues específicamente saben que ciertas cosas se dijeron generalmente. 8. Cuando Dios recuerda a los israelitas los preceptos o se los reprocha, tiene en mente a todos ellos, por lo general. Cuando amenaza con la destrucción de Egipto y de Etiopía, juzga previamente, por lo general, a todo el pueblo pecador. Y así toda la muchedumbre pecadora es Egipto y Etiopía,³⁰ de la especie al género; de igual modo también todo espectáculo es una reunión de impíos, del género a la especie.³¹

³⁰ Egipto y Etiopía se convierten en los países receptores de las amenazas de los profetas sobre la muerte y la destrucción. La expresión *in onnem gentem peccatricem* evidencia la utilización alegórica del país del Nilo cuyo antecedente más famoso se localiza en el *Apocalipsis* 11.8: “símbolo del mundo y de las faltas, de las pasiones y de los vicios”.

³¹ Para descender de lo general a lo particular Tertuliano ha decidido con extremo cuidado volver a las palabras del salmo con el fin de dotarlas de un carácter general.

IV. 1. Ne quis argumentari nos putet, ad principalem auctoritatem conuertar ipsius signaculi nostri. Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae uerba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur. 2. Quid erit summum atque praecipuum, in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria? Ex qua omnis immundus et nequam spiritus ut ita dixerim, quia nec diutius de hoc. 3. Igitur si ex idololatria uniuersam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitatae praeiudicatum erit et iam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lauacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata, scilicet per idololatriam. 4. Commemorabimus origines singulorum, quibus incunabulis in saeculo adoleuerint, exinde titulos quorundam, quibus nominibus nuncupentur, exinde apparatus, quibus superstitionibus instruantur, tum loca, quibus praesidibus dicentur, tum artes, quibus auctoribus deputentur. Si quid ex his non ad idolum pertinuerit, id neque ad idololatriam neque ad nostram eierationem pertinebit.

³² *Aquam ingressi*. El bautismo se realizaba por inmersión mediante tres respuestas rituales referidas a las tres personas de la Trinidad. Esta renuncia se llevaba a cabo al parecer, antes de la entrada en el agua y el nuevo fiel con esta acción confirmaba la renuncia ya ejercida en la iglesia, que luego repetía en el baptisterio. La afirmación de su fe comprendía la renuncia a Satán y a su pompa. En la iglesia el obispo le imponía sus manos mientras el catecúmeno renunciaba al diablo, a sus pompas y a sus ángeles. En el baptisterio repetía el mismo rito, entraba en el agua y experimentaba tres inmersiones en las que debía contestar en cada una para afianzar su fe, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Finalmente salía del agua y tomaba leche y miel.

³³ Las *pompae* se refieren a todas las manifestaciones del culto idolátrico, a todo lo que está al servicio de los demonios *in uniuersa serie humanae superstitionis* como señala Tertuliano en *Idol.*12.5. *Angeli eius* indica a los ángeles rebeldes que en la práctica no se distinguen de los demonios, principales fautores de la idolatría.

IV.1. Nadie pensará que nosotros discutimos para que se vuelva a la originaria autoridad de nuestra misma señal de la cruz. Cuando entramos en la fe cristiana por medio de las palabras de su precepto declaramos mediante el agua e invocamos con nuestra boca que renunciamos al diablo, a su pompa y a sus ángeles.³² 2. ¿Y qué podría haber más importante y de mayor trascendencia que la idolatría por lo que el diablo, sus pompas y sus ángeles se valoran?³³ De la que todo es impuro y el espíritu vicioso, como ya había dicho, pues no quiero hablar de este asunto por más tiempo. 3. Así pues, si hubiera establecido que toda la preparación de los espectáculos parte de la idolatría, sin duda sería un prejuicio y el testimonio de nuestra renuncia en el bautismo concernería ya a los espectáculos que habían sido cedidos al diablo, a su pompa y a sus ángeles, sin duda, por medio de la idolatría.³⁴ 4. Recordaremos los orígenes de cada uno de ellos, mediante qué principios se pudieron desarrollar en el mundo, luego los títulos de algunos, mediante qué nombres se denominaron, de ahí su suntuosidad, mediante qué supersticiones se construyeron, luego su situación, mediante qué protectores se difundieron, después su doctrina, y a qué autores se atribuyeron.³⁵ Si algo de estas cosas no hubiera concernido al ídolo, esto no pertenecería ni a la idolatría ni a nuestra renuncia.³⁶

³⁴ Tertuliano inaugura la técnica de la prescripción, consecuencia lógica e ineluctable que deriva normalmente de las premisas. *Lavacrum* había sido empleado por los paganos como baño purificador. Aplicado al bautismo se documenta en la *Itala* y en los autores posteriores a Tertuliano. *Mancipata* trata sobre una verdadera manumisión del diablo y del aparato idolátrico sobre los espectáculos.

³⁵ *Origines... titulos... apparatus... loca... artes*. Las cinco proposiciones que serán tratadas en los capítulos 5-12 (orígenes y títulos en 5 y 6; ceremonias, lugares y técnicas de los juegos del circo respectivamente en los capítulos 7-9, y en los tres siguientes los juegos escénicos, los juegos atléticos y los juegos del anfiteatro).

³⁶ El término *eieratio* no se encuentra más que aquí; no obstante, Tertuliano emplea usualmente *eierare* para evocar el juramento mediante el que el cristiano renuncia a los ídolos el día de su bautismo.

V. 1. De originibus quidem ut secretioribus et ignotis penes plures nostrorum artius nec aliunde investigandum fuit quam de instrumentis ethncialium litterarum. 2. Extant auctores multi, qui super ista re commentarios ediderunt. Ab his ludorum origo sic traditur : Lydos ex Asia transvenas in Etruria consedis- se Timaeus refert duce Tyrreno, qui fratri suo cesserat regni contentione. Igi- tur in Etruria inter ceteros ritus superstitionum suarum spectacula quoque religionis nomine instituunt. Inde Romani arcessitos artifices mutuuntur itemque enuntiationem, ut ludii a Lydis uocarentur. 3. Sed etsi Varro ludios a ludo, id est a lusu, interpretatur, sicut et Lupercos ludios appellabant, quod ludendo discurrant, tamen eum lusum iuuenum et diebus festis et templis et religionibus reputat. 4. Nihil iam de causa uocabuli, cum rei causa idololatria sit. Nam et cum promiscue ludi Liberaia uocarentur, honorem Liberi patris manifeste sonabant. Libero enim a rusticis primo fiebant ob beneficium quod ei adscribunt demonstrata gratia vini. 5. Exinde ludi Consualia dicti, qui initio Neptunum honorabant. Eundem enim et Consum uocant. Dehinc Ecurria ab equis Marti Romulus dixit ; quamquam et Consualia Romulo defendunt, quod ea Conso dicauerit deo, ut uolunt, consilii, eius scilicet, quo tunc Sabinarum uirginum rapinam militibus suis in matrimonia excogitauit. 6. Probum plane consilium et nunc quoque inter ipsos Romanos iustum et licitum, ne dixerim penes deum. Facit enim et hoc ad originis maculam, ne bonum existimes quod initium a malo accepit, ab impudentia, a uiolentia, ab odio, a fratricida institutore, a filio Martis.

³⁷ La literatura profana será el material principal del que Tertuliano extraiga sus armas para confundir a sus adversarios.

³⁸ Numerosos autores parecen haber tratado sobre los orígenes del teatro, pero en los mejores casos sólo se han conservado breves fragmentos. Tertuliano cita a Timeo, a Varrón, a Písón y a Suetonio.

³⁹ Timeo de Tauromenio, historiador griego del siglo III a.C., cuyos fragmentos son tan escasos que no nos permiten extraer conclusiones definitivas sobre el origen de los etruscos (*FGrH* 566).

⁴⁰ Estos espectáculos comprendían las danzas de los histriones, los juegos atléticos, las carreras de carros y los combates de gladiadores.

⁴¹ Consciente de la fragilidad de las etimologías que aduce por simple aproximación, Tertuliano tiene prisa por acabar con estos juegos verbales para centrarse en el fondo del problema.

V.1. Sobre los orígenes más secretos y desconocidos puestos en manos de muchos de los nuestros se ha investigado de una manera más escasa que sobre las herramientas³⁷ de las cartas paganas. 2. Existen muchos autores que han publicado comentarios sobre esta cuestión.³⁸ Y así se señala el origen de los juegos por éstos: Timeo³⁹ refiere que los lidios, que procedían de lejanas tierras de Asia, se establecieron en Etruria, siendo general Tirreno, que había cedido a su hermano el poder del reino. Y así, en Etruria, entre las restantes costumbres de sus supersticiones crearon también los espectáculos con el nombre del culto⁴⁰. Luego, los romanos tomaron prestado los rebuscados modelos e igualmente su enunciación, de tal modo que los juegos se llamaron así, «*ludi*» a partir de los lidios. 3. Pero aunque Varrón interpreta “juegos” a partir de «*ludo*», esto es, a partir de “pasatiempo”, de la misma forma que llamaban a los bailarines “*lupercos*”, puesto que corrían de una parte a otra jugando, sin embargo, considera que es un pasatiempo de jóvenes en días de fiesta, dentro de los templos y en ceremonias religiosas. 4. Nada ya sobre la cuestión del término como no sea la idolatría su causa.⁴¹ Pues como confusamente los juegos se denominasen *Liberalia*, se celebraban públicamente en honor del padre Líber.⁴² Y, en efecto, se ofrecían sacrificios en honor a Líber, al principio por los campesinos debido al beneficio que le atribuían, manifiesta la calidad del vino. 5. Después los juegos se llamaron *Consualia*, que en su comienzo honraban a Neptuno.⁴³ Pues a éste también le llaman Conso. A partir de aquí, Rómulo las denominó *Ecurria*, por los caballos de Marte. Aunque también los *Consualia* defienden a Rómulo, puesto que había dedicado estos juegos al dios Conso, como quieren, de una decisión, es decir, de la suya, por la que entonces preservó el robo de las vírgenes sabinas que había encontrado para el matrimonio con sus soldados. 6. Una decisión completamente adecuada también entonces entre los propios romanos, justa y lícita, pero no diría que en manos de Dios.⁴⁴ Y en efecto esto también provoca una mancha en el origen, para que no consideres como bueno algo cuyo inicio se tomó de lo malo, de la imprudencia, de la violencia, del odio, del instructor fratricida, del hijo de Marte.⁴⁵

⁴² *Liberi Patris*. El culto de Líber, viejo dios itálico de la fecundidad remonta a una época muy antigua. Su fiesta figura en el calendario más antiguo que conocemos. Se le identifica de ordinario con Baco.

⁴³ Dionisio de Halicarnaso remontaba la fiesta hasta el acadio Evandro. Hoy día la crítica reconoce en Conso a un antiguo dios agrario cuya función consistía en vigilar la conservación del grano en los silos. Tito Livio en 1.9.6 explica la denominación de estos juegos que Tertuliano sigue al pie de la letra.

⁴⁴ Para los juristas de la época de Tertuliano ningún matrimonio se consideraba válido sin el consentimiento mutuo. El rito folclórico del paso del umbral recordaba y perpetuaba el famoso Rapto de las Sabinas transmitido por la tradición. Parece que el cartaginés tuvo presente esta costumbre.

⁴⁵ *Malo, impudentia, violentia, odio...* Obsérvese la progresión que, cuidadosa por perseguir ante todo la idolatría, provoca el mayor crimen en Rómulo, al ser hijo de Marte y al haber dado muerte a Remo.

7. Et nunc ara Conso illi in circo demersa est ad primas metus sub terra cum inscriptione eius modi: CONSVS CONSILIO MARS DVELLO LARES COILLO POTENTES. Sacrificant apud eam nonis Iuliis sacerdotes publici, XII. Kal. Septembres flamen Quirinalis et uirgines. 8. Dehinc idem Romulus Ioui Feretrio ludos instituit in Tarpeio, quos Tarpeios dictos et Capitolinos Piso tradit; post hunc Numa Pompilius Marti et Robigini fecit (nam et robiginis deam finxerunt) ; dehinc Tullus Hostilius, dehinc Ancus Martius et ceteri quoque per ordinem quos et quibus idolis ludos instituerint, positum est apud Suetonium Tranquillum uel a quibus Tranquillus accepit. Sed haec satis erunt ad originis de idololatria reatum.

⁴⁶ Esta inscripción que nos presenta Tertuliano agrupa a Conso, a Marte y a los Lares, como el antiguo canto de los *Frates Arvales*, que asociaba a los Lares y a Marte con los *Semones*, divinidades de las semillas. El sentido de este agrupamiento viene determinado por el estudio de los dominios de cada una de estas divinidades. *DVELLO* señala el carácter guerrero de Marte al que se evoca con este título en los *Ambarvalia*, como protector de la tierra, de todos los enemigos de las simientes: hombres o enfermedades. *COILLO* se considera una transcripción del griego *koilo* "cavidad", mientras que a los Lares siempre se les ha asignado la protección de un lugar. Se observa además el carácter arcaico de la palabra *coillo* y su efecto aliterativo con *duello*, igualmente arcaica, y en cierta medida relacionada con *consilio*.

⁴⁷ Este sacrificio tenía lugar el 7 de julio en el altar de Conso. Gracias a los *sacerdotes publici* sabemos que existían otros sacrificios dedicados a otras divinidades agrarias a cuyo santuario sólo podían acceder las vestales y el *Pontifex Maximus*.

⁴⁸ El 21 de agosto, fecha que coincide con los *Fasti Vallenses*. Los calendarios señalan otra fiesta de Conso el 15 de diciembre.

⁴⁹ Tito Livio en 1.10.5-6 no habla de juegos sino de un templo dedicado por Rómulo a Júpiter Feretrio para depositar los primeros despojos ópimos. Este templo, que fue restaurado por Augusto, tenía una gran

7. Y entonces un altar consagrado a Conso allí en el circo junto a las columnas cónicas quedó hundido bajo tierra con la siguiente inscripción: *Conso para el juicio, Marte para la guerra, Los Lares poderosos en el interior de las casas*.⁴⁶ Los sacerdotes públicos realizan ofrendas junto a esta inscripción en la nonas de julio,⁴⁷ y el flamen Quirinal (sacerdote de Rómulo) y las vestales el día 12 de las calendas de septiembre.⁴⁸ 8. Luego, el mismo Rómulo instituyó los juegos en honor de Júpiter Feretrio en Tarpeyo,⁴⁹ juegos llamados *Tarpeios* que Pisón⁵⁰ transmitió como *Capitolinos*⁵¹. Después de éste, Numa Pompilio los hizo en honor de Marte y de Robigo (pues inventaron a la diosa del tizón).⁵² Luego Tullo Hostilio, después Anco Marcio y los demás instituyeron por sucesión estos juegos a estos ídolos, y así se estableció en las obras de Suetonio Tranquilo o bien Tranquilo las recibió de éstos.⁵³ Pero esto será suficiente sobre el pecado del origen de la idolatría.

antigüedad, puesto que se conservaba el sílex utilizado por los feciales en los ritos de conclusión de un tratado. La existencia de juegos vendría dada por Ennio en sus *Annales*. Por otro lado, *Tarpeio* era el nombre del monte Capitolio antes de que se descubriera una cabeza humana en los cimientos del templo de Júpiter, en el reinado de Tarquinio el Soberbio.

⁵⁰ Se trata del analista L. Calpurnio Pisón, cónsul en el año 133 a.C.

⁵¹ Los Juegos Capitolinos tenían lugar en las *idus* de octubre. Tito Livio establece su creación en el año 390 a.C., tras la victoria de Camilo sobre los galos (5.50.4). Pero Plutarco sitúa precisamente en las *idus* de octubre el triunfo de Rómulo sobre los veyenes y se advertirá en el canto de triunfo de Camilo en Tito Livio como los soldados llaman a su general *Romulus conditorque alter urbis*, detalle que explica quizá la confusión entre los Juegos Capitolinos y los antiguos juegos Tarpeyos.

⁵² Diosa a quien se invocaba para preservar del tizón a los cereales. Según Ovidio, *Fastos* 4.907 poseía un bosque sagrado a unas cinco millas de la *Via Claudia*. Sus fiestas se celebraban el 25 de abril, los *Robigalia*. Se advierte la ironía tácita de Tertuliano ante divinidades de menor rango calificadas de inútiles por los padres de la Iglesia.

⁵³ Suetonio había escrito una *Ludrica Historia*, perdida, de cuyas páginas dedicadas a los juegos nos puede dar una ligera idea las alusiones en la *Vida de los doce Césares*.

VI.1. Accedit ad testimonium antiquitatis subsecuta posteritas formam originis de titulis huius quoque temporis praefrens, per quos signatum est, cui idolo et cui superstitioni utriusque generis ludi notarentur. 2. Megalenses eniM et Apollinares, item Cereales et Neptunales et Latiare et Florales in commune celebrantur; reliqui ludorum de natalibus et sollempnibus regum et publicis prosperitatibus et municipalibus festis superstitionis causas habent. 3. Inter quos etiam priuatorum memoriis legatariae editiones parentant, id quoque secundum institutionis antiquitatem. Nam et a primordio bifariam ludi censebantur, sacri et funebres id est deis nationum et mortuis. 4. Sed de idololatria nihil differt apud nos, sub quo nomine et titulo, dum ad eosdem spiritus perueniat, quibus renuntiamus. Licebit mortuis, licebit deis suis faciant, perinde mortuis suis ut diis faciunt; una condicio partis utriusque est, una idololatria, una renuntiatio nostra aduersus idololatriam.

⁵⁴ Tras haber tratado los juegos cuyo origen más o menos legendario remontaba a los periodos itálico y monárquico, Tertuliano se ocupa ahora de los juegos de época histórica cuyas denominaciones *tituli* no han cambiado después de su fundación, *huius quoque temporis* y nos informa sobre el carácter idolátrico de sus orígenes, *formas originis*. Esto explica el que no haga mención de los *ludi Romani* ni de los *ludi plebei*, que se celebraban también en honor de Júpiter y eran los más importantes de Roma pero cuyos nombres no evocan nada relacionado con la idolatría. Aquí se dividen los juegos en dos categorías: los que honran a los dioses y los que conmemoran los aniversarios o festejan a los particulares, preferentemente difuntos. Esta clasificación entre juegos sagrados y juegos fúnebres le servirá más tarde para las demostraciones. En el primer caso la denominación muestra a qué ídolo se dirige la fiesta; en el segundo de qué superstición da testimonio.

⁵⁵ Los *ludi Megalenses* se celebraban del 4 al 10 de abril en honor de la Gran Madre y se habían instituido en el año 204 a.C.; los *Apollinares*, del 6 al 13 de julio, habían sido consagrados al dios durante la Segunda Guerra Púnica, en el año 212. Los *Cereales*, del 12 al 19 de abril; Los *Neptunalia*, según el calendario de Filócalo, el 22 y 23 de julio. En cuanto a los *Feriae Latinae*, sustituidos desde muy antiguo en honor de Júpiter Latial, se fijaba cada año según los cónsules al ocupar su cargo. Muy celebrados en época de Tertuliano, se componían de carreras en el Capitolio y de combates de gladiadores, y en el curso de los cuales se inmolaba un animal cuya sangre servía para rociar la estatua de Júpiter. Los juegos de Flora se desarrollaban entre el 28 de abril y el 3 de mayo.

VI.1. La posteridad inmediatamente siguiente se acerca al testimonio de la Antigüedad, presentando el tipo de origen sobre los nombres de este período también, mediante quiénes se acuñó, a qué imagen y a qué superstición fueron asignados los juegos de cada clase.⁵⁴ 2. En efecto, los relativos a Cibeles, los relativos a Apolo, y del mismo modo los relativos a Ceres, a Neptuno, a Los Lares y a Flora se celebran en común;⁵⁵ los restantes juegos sobre el nacimiento y la fiesta solemne de los reyes, sobre la prosperidad del estado y sobre las fiestas municipales tienen su origen en la superstición.⁵⁶ 3. Entre estos también las representaciones legatarias celebran sacrificios en recuerdo de sus difuntos particulares, y esto también según la antigüedad de su institución.⁵⁷ Pues también los juegos se valoraban desde el principio en dos tipos, los consagrados a los dioses, y los fúnebres, esto es, a los dioses de los gentiles y a sus muertos. 4. Pero desde la idolatría en nada difiere ante nosotros este nombre y denominación, mientras llega a estos mismos espíritus a los que renunciamos.⁵⁸ Estará permitido que honren a los muertos y que lo hagan a sus dioses del mismo modo que honran a sus muertos para que lo hagan a los dioses; existe de cada una de las partes una cláusula, por un lado, la idolatría, por otro, nuestra renuncia a la idolatría.

⁵⁶ Las fiestas locales eran corrientes en las épocas de prosperidad de los reyes. También, las ciudades, no obstante, dedicaban juegos a los dioses de la metrópolis. Multitud de juegos conmemoran las dedicatorias de estatuas, de templos, de edificios varios o bien celebraban la gloria de los particulares. Los juegos que conmemoraban victorias eran prometidos a los dioses sobre los campos de batalla. Para Tertuliano todo acto de un magistrado como tal representa un compromiso con la religión oficial, independientemente de que éstos ofreciesen este tipo de juegos para festejar su elección.

⁵⁷ Para estar seguros de recibir los honores después de la muerte, muchos particulares los preveían y los establecían por testamento. La mayor parte de estos juegos eran combates de gladiadores. La *parentatio* era el conjunto de honras fúnebres que se le rendían al muerto justo después de los funerales, después de la fecha aniversario de su fallecimiento. Consistían esencialmente en comidas y ofrendas alimenticias, lo que provoca la burla irónica de Tertuliano al calificarlas de “despensas”.

⁵⁸ A los ojos de Tertuliano, toda ofrenda, todo homenaje hecho a los dioses, sirve en realidad para alimentar y honrar a los demonios que se esconden bajo los ídolos. La idea ya había sido apuntada por San Pablo *I Cor.10.20: quae immolant gentes, daemonis immolant*, tomándola del *Deuteronomio* 32.17 y del libro de Enoc, y de la que se hicieron eco entre otros, Justino y Taciano.

VII. 1. Communis igitur origo ludorum utriusque generis, communes et tituli, ut de communibus causis. Perinde apparatus communes habeant necesse est de reatu generali idololatriae conditricis suae. 2. Sed circensium paulo pompator suggestus, quibus *prōprie* hoc nomen ‘pompa’ praecedens, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armamaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis. 3. Quanta praeterea sacra, quanta sacrificia praecedant, intercedant, succedant, quot collegia, quot sacerdotia, quot officia moueantur, sciunt homines illius urbis, in qua daemoniorum conuentus consedit. 4. Ea si minore cura per prouincias pro minoribus uiribus administrantur, tamen omnes ubique circenses illuc deputandi, unde et petuntur, inde inquinantur, unde sumuntur. Nam et riulus tenuis ex suo fonte et surculus modicus ex sua fronde qualitatem originis continet. 5. Viderit ambitio siue frugalitas cuius sit. Deum offendit qualiscumque pompa circi: etsi pauca simulacra circumferat, in uno idololatria est; etsi unam tensam trahat, Iouis tamen plastrum est; quaeuis idololatria sordide instructa uel modice, locuples et splendida est censu criminis sui.

⁵⁹ Es más que probable que muchos espectadores no viesen vínculo alguno entre un combate de boxeo, una comedia de Plauto y la religión. Normalmente acudirían a los espectáculos a distraerse. Tertuliano insiste en volver sin tregua sobre el origen idolátrico de los juegos (*idololatriae conditricis*) para colocarlos constantemente en una posición de acusados. *Conditricis suae* “su fundadora”, como Dido lo era de la ciudad de Cartago.

⁶⁰ *Pompa praecedit*. La descripción más completa que poseemos sobre la procesión que abría los juegos es la de Dionisio de Halicarnaso 7.72. Tertuliano omite la parte humana del cortejo para centrarse en el aspecto supersticioso de la pompa, de ahí que no se cite a los jóvenes a pie o a caballo, el desfile de competidores, los danzarines pírricos, los músicos, etc. Los *simulacrorum serie*, *imaginum agmine* evocan las dos fases de la superstición: estatuas de dioses o emperadores divinizados, imágenes de muertos en estatuas, bustos o retratos de cera. Las primeras eran llevadas al hombro sobre parihuelas o *fercula* y el público aplaudía a su paso (Ov. *Amo.*3.2.45). Las segundas se transportaban sobre carros cuyo número variaba. *Curribus*, *tensis*, *armamaxis* se refieren a tres tipos de vehículos. La *tensa* es un carro sagrado destinado a llevar *exuviae* de los dioses hasta el *pulvinar*. Lo conocemos gracias a numerosas representaciones sobre todo de finales de la República: se trata de un coche de dos ruedas cuya caja rectangular oculta a la vista su contenido. Podía ser de marfil o de plata. Muchos pasajes de Dión Casio (61.16.4) designan bajo el nombre de *armamaxa* a un carro de cuatro ruedas tirado por elefantes que llevaba *imagines* de personajes que habían recibido honores divinos. *Currus* designa un carro que se distinguía del resto por su carácter divino: el del magistrado que presidía los juegos. Cuando Juvenal quiere evocar la *pompa* en 10.36 describe este carro único cuyo ocupante se identifica con Júpiter. La corona de amplio módulo que un esclavo sostiene sobre la cabeza del personaje es la corona etrusca que menciona Plinio en su *H.N.*33.11 y que Tertuliano designa como un atributo de Júpiter. Tertuliano recuerda que las coronas de este tipo no están destinadas a colocarse sobre la cabeza, sino a tenerlas encima, arriba. Otras coronas aparecen también en los juegos: no nos referimos a las destinadas a los vencedores ni las que coronaban a

VII.1. Común es, pues, el origen de los juegos de cada clase, comunes son sus denominaciones como comunes son sus causas. E igualmente es necesario que tengan preparativos comunes sobre el pecado de la idolatría general y de su fundadora.⁵⁹ 2. Pero se trata de una organización algo más fastuosa que la de los juegos del circo, a los que particularmente precede esta palabra de “pompa”, de los que existen en sí misma, reconociendo una sucesión de representaciones, una columna de imágenes sobre los carros de carreras, sobre los carros en los que se llevan las imágenes, sobre literas cerradas, sobre los asientos, sobre las coronas, sobre los adornos.⁶⁰ 3. Además, cuántos objetos sagrados, cuántos sacrificios abren la marcha, quedan en medio y llegan después, qué cantidad de hermandades, qué cantidad de sacerdotes, qué cantidad de servicios se mueven, todo eso conocen los hombres de aquella ciudad en la que una asamblea de demonios se estableció.⁶¹ 4. Si estas celebraciones se administran con poco cuidado a través de las provincias por los pocos recursos, no obstante, en todas partes todos los juegos del circo han de considerarse allí desde donde se reclamen, y han de destruirse allí desde donde se tomen. Pues el tenue riachuelo de su manantial y la modesta ramita de su follaje contienen el modo de ser de su origen.⁶² 5. Parecerá ostentación o moderación algo propio de éste. Cualquier pompa del circo ofende a Dios. Aunque se divulgen pocas imágenes, con una sola es idolatría. Aunque arrastres un carro, sin embargo, se trata del carro de Júpiter;⁶³ esta fuerza, conocida la idolatría de una manera sucia o moderadamente, es clara y fértil en el censo de su delito.⁶⁴

los sacerdotes, sino a otras que no podían alcanzarse con la mirada ni ofrecer un carácter sagrado: servían para escuchar a los *tensae* a que tenían derecho los magistrados. Por otro lado, *sedibus* alude a la costumbre de consagrar los asientos en el teatro para perpetuar la presencia del difunto. *Coronis, exuviis, simulacra*, son sinónimas para designar los *struppi* o *capita deorum*: tiernas ramas realizadas en forma de coronas que se colocaban sobre los *pulvinaria* para figurar la presencia de los dioses. Se trata de una referencia muy arcaica en la que aún no se erigían estatuas a los dioses.

⁶¹ *Sacra... sacrificia*. El primer término engloba no solamente los objetos sagrados sino todas las ceremonias de culto que no incluyen necesariamente los sacrificios, como lustraciones y comidas consagradas. Desconocemos qué ceremonia se desarrollaba en el Capitolio de donde partía la pompa. Dionisio de Halicarnaso 7.72 habla de sacrificios sangrientos que preceden a los juegos. Sin embargo, la presencia sobre la *spina* de altares encendidos, sobre muchos sarcófagos con escenas del circo, implica que tenían lugar al menos ofrendas de incienso y libaciones, quizás en el momento en el que las *tensae* se situaban sobre la *spina* en las salidas de los descansaderos. *Collegia, sacerdotia officia* remite a las tres categorías que asumían en Roma las funciones religiosas: particulares, magistrados y sacerdotes propiamente. Numerosos particulares se agrupaban en colegios, corporativistas o no, que se encargaban de la sepultura y del culto funerario. Existían también colegios sacerdotales: *augures, pontifices, quindecimviri sacris faciundis, Daemoniorum conventus*. Tertuliano aplica el término *conventus* a toda clase de reuniones, paganas o cristianas. Se ha querido ver una alusión a los tribunales de lo criminal que tenían los gobernadores de las principales ciudades de provincia.

⁶² *Illuc deputandi unde et petuntur*. Este razonamiento se hace omnipresente en la obra de Tertuliano: no se puede juzgar una cosa más que remontándonos a su fuente.

⁶³ *Plaustrum* designa un carro destinado al transporte de los trabajos del campo.

⁶⁴ *Census* en Tertuliano indica muy a menudo el origen.

VIII. 1. Vt et de locis secundum propositum exequare, circus Soli principaliter consecratur. Cuius aedis medio spatio et effigies de fastigio aedis emicat, quod non putauerunt sub tecto consecrandum quem in aperto habent. 2. Qui spectaculum primum a Circe habent, Soli patri suo, ut uolunt, editum affirmant, ab ea et circi appellationem argumentantur. Plane uenefica eis utique negotium gessit hoc nomine, quorum sacerdos erat, daemoniis et angelis scilicet. Quot igitur in habitu loci illius idololatrias recognoscis? 3. Singula ornamenta circi singula templa sunt. Oua honori Castorum adscribunt qui illos ouo editos credendo de cygno Ioue non erubescunt. Delphines Neptuno uouunt, columnae Seias a sementationibus, Messias a messibus, Tutulinas a tutela fructuum sustinent. 4. Ante eas tres arae trinis deis parent, Magnis, Potentibus, Valentibus. Eisdem Samothracas existimant. 5. Obelisci enormitas, ut Hermateles affirmat, Soli prostituta. Scriptura eius unde eius et census : de Aegypto superstitio est. Frigebat daemonum concilium sine sua Matre Magna; ea itaque illic praesidet euripo. 6. Consus, ut diximus, apud metas sub terra delitescit Murcias. Eas quoque idolum fecit : Murciam enim deam amoris uolunt, cui in illa parte aedem uouerunt.

⁶⁵ El circo al que se hace alusión es el *Circus Maximus* de Roma. El simbolismo cósmico que hace del circo una imagen del mundo regido por el sol nos es conocido por autores tardíos como Casiodoro e Isidoro de Sevilla, aunque también contamos con algunos epigramas, difíciles de datar y recogidos en la *Antología Latina*.

⁶⁶ La maga de la Odisea y de la leyenda de los Argonautas, hija del Sol, hermana de Eetes, la guardiana del vellocino de oro, y tía de Medea.

⁶⁷ Para Tertuliano como para los demás padres de la Iglesia, no hay magia sin la intervención de los demonios.

⁶⁸ *Oua*. El *ovarium* era un pórtico del que sobresalían siete bolas que recordaban a los huevos, mientras se accedía por una escalera visible sobre muchos monumentos. Las carreras comprendían siete vueltas a la pista, y en cada vuelta se bajaba un huevo para que el público y los cocheros pudiesen observar de una ojeada dónde se encontraban. Estos huevos aludían asimismo a los amores de Leda y el cisne de donde nacieron los gemelos que patrocinan las artes ecuestres. El verbo *erubescunt* suele utilizarlo Tertuliano reiteradamente, por ejemplo, al recordar la actitud del público ante los mimos que ponen en escena las aventuras amorosas o las vilezas de los dioses.

⁶⁹ Los delfines, en número de siete, igualmente sobre un pórtico análogo al de los huevos, jugaban el mismo papel en la otra parte de la *spina*. Eran el atributo de Neptuno que participaba con los Dióscuros

VIII.1. Seguiré según mi propósito tratando sobre los lugares, pues el circo está consagrado fundamentalmente al Sol.⁶⁵ En el centro de cuyo templo una imagen sobre el techo del edificio brilla y puesto que habían estimado que no podrían consagrarlo bajo techo lo tienen al aire libre. 2. Los que sostienen este espectáculo de primer orden a partir de Circe,⁶⁶ afirman que salió de ésta en honor a su padre el Sol, como quieren, y argumentan así la denominación de “circo”. Ciertamente una maga con este nombre les produjo a estos negocio, de quienes era sacerdotiza, es decir, entre demonios y ángeles.⁶⁷ Por consiguiente, ¿cuántas idolatrías reconoces en la disposición de aquel lugar? 3. Cada uno de los adornos del circo son excepcionales templos. Atribuyen los huevos en honor de los Dióscuros los que no se sonrojan creyendo que aquellos salieron de un huevo de cisne por orden de Júpiter.⁶⁸ Y vomitan a los delfines con Neptuno, y sostienen la columna Seia a partir de las simientes, a Messia a partir de las siegas, y a Tutelina a partir de la defensa de los frutos.⁶⁹ 4. Delante de estas se disponen tres altares para tres dioses, para Magnes, para Potente y para Valiente.⁷⁰ Y a estos mismos los consideran de Samotracia. 5. La enormidad del obelisco prostituyó al Sol. Su inscripción de donde también su censo: la superstición es de Egipto. Una asamblea de demonios se asaba allí sin su Gran Madre. Y así ésta preside allí, en el foso.⁷¹ 6. Conso, como ya dijimos, junto a las columnas cónicas, oculta bajo tierra a las Murcias. A éstas también se les hizo una imagen, pues quieren que Murcia sea la diosa del amor, a la que ofrecieron un templo en aquella parte.⁷²

en la presidencia del arte ecuestre. Siguen tres divinidades agrarias: Seia, protectora de la siembra; Messia, protectora de la siega y Tutelina, protectora de las cosechas.

⁷⁰ Estos altares estaban dedicados a los dioses de la fecundidad universal que en este capítulo se designan a través de epítetos *Magni*, *Potentes*, *Valentes*. Estas divinidades podrían corresponder desde los Cabirios hasta los Penates que, procedentes de Samotracia en Frigia, habían sido introducidos en Italia por Eneas.

⁷¹ Este obelisco, traído de Egipto por orden de Augusto en el año 10 a.C., se encuentra actualmente en Roma, en la Plaza del Pueblo, y sus dimensiones son de 24 metros sin contar la base. La consagración de este monumento al sol en su país de origen fue confirmada por Augusto. El término *prostituta* lo emplea Tertuliano para evocar la majestad divina que se prostituye *in quaestum*, vocablo específico para el salario de las cortesanas y que emplea en tono despectivo. El culto a los dioses falsos se presenta siempre como un adulterio o una prostitución. La *scriptura* o inscripción es mencionada por Plinio HN 36.71. *Sine sua Matre Magna* se refiere a Cibele que fue introducida en Roma en el año 204 a.C., bajo la forma de una piedra negra. Se ignora cuándo se introdujo en el circo su representación sentada sobre un león, justo al lado del obelisco y de cara a las *primae metae*. Euripo era el foso de agua que corría alrededor de la arena. Nerón lo suprimió para aumentar el número de asientos.

⁷² *Apud metas*. Las columnas, al ser pedestales hundidos montados sobre tres conos a la manera de las tumbas etruscas, ha llevado a pensar que el altar de Conso se resguardaba bajo las columnas mismas. Dionisio de Halicarnaso 2.31.2 y Plutarco, *Rom.*14.3 hablan sin mucha precisión de un altar subterráneo.

7. Animaduerte, Christiane, quot numina inmundam possederint circum. Aliena est tibi regio, quam tot diaboli spiritus occupauerunt. De locis quidem locus est retractandi ad praeueniendam quorundam interrogationem. 8. Quid enim, inquis, si alio in tempore circum adiero, periclitabor de inquinamento? Nulla est praescriptio de locis. Nam non sola ista conciliabula spectaculorum, sed etiam templa ipsa sine periculo disciplinae adire seruus Dei potest urgente causa simplici dumtaxat, quae non pertineat ad proprium eius loci negotium uel officium. 9. Ceterum et plateae et forum et balneae et stabula et ipsae domus nostrae sine idolis omnino non sunt: totum saeculum satanas et angeli eius repleuerunt. 10. Non tamen quod in saeculo sumus, a Deo excidimus, sed si quid de saeculi criminibus attigerimus. Proinde si Capitolium si Serapeum sacrificator uel adorator intrauero, a Deo excidam, quemadmodum circum uel theatrum spectator. Loca nos non contaminant per se, sed quae in locis fiunt, a quibus et ipsa loca contaminari altercati sumus: de contaminatis contaminamur. 11. Propterea autem commemoramus, quibus eiusmodi loca dicuntur, ut eorum demonstramus esse quae in iis locis fiunt, quibus ipsa loca dicantur.

⁷³ Se describen aquí un número de estatuas que encumbran los lugares públicos, en un intento por presentar la religiosidad multiforme del Imperio. Todos estos *indigitamenta*, todos estos dioses de las visagras, del umbral, de las puertas, etc., de los que Tertuliano se burla alegremente, parecen tener tal peso que la lucha resulta desigual para el cristiano.

⁷⁴ El mundo es de Dios, pero los asuntos del mundo del diablo. En su tratado *Idol.*14.5 señala que *pares anima summus non disciplina compossessores mundi non erroris*.

⁷⁵ El templo de Serapis y el Capitolio simbolizaban toda la religión pagana, cultos nacionales y cultos orientales mezclados. Cartago, como Roma, tenía su Capitolio y su *Serapeum*. *Sacrificator* es un neologismo.

7. Observa, cristiano, qué cantidad de dioses obscenos se contienen en el circo. Ajena es para ti la región que ocuparon tantos espíritus diabólicos. Ciertamente la cuestión sobre los lugares ha de sacarse de nuevo a la luz para adelantarnos a las preguntas de algunos de éstos. 8. Preguntas qué riesgo correré en cuanto al pecado si me dirigiera al circo durante algún tiempo. Pues no sólo a esta reunión de espectáculos sino también a los mismos templos sin peligro de la fe puede acercarse el siervo de Dios por un motivo apremiante o, al menos, lícito que no concierna a la propia actividad o al servicio de este lugar. 9. Por lo demás, las calles, el foro, los baños públicos, los establos, nuestras propias casas no están exentas completamente de imágenes. Satanás y sus ángeles llenan por completo todo el mundo.⁷³ 10. Si hemos alcanzado algo de los delitos del mundo no se debe a que estemos en el mundo sino a que hemos quedado privados de Dios.⁷⁴ Por consiguiente, si entrase al Capitolio o al templo de Serapis como sacrificador y orador, me quedaría privado de Dios del mismo modo que un espectador en el circo o en el teatro.⁷⁵ Los lugares no nos corrompen por sí mismos, sino lo que acontece en ellos, y hemos discutido a partir de quiénes se contaminan esos mismos lugares:⁷⁶ nos contaminan porque ya están contaminados. 11. Por eso recordamos por quiénes están descritos los lugares de esta clase para a partir de ellos demostrar lo que se celebra en estos sitios y a quiénes están consagrados estos mismos edificios.⁷⁷

⁷⁶ Los altercados (*altercati sumus*) contemplan de ordinario un debate contradictorio, argumentos de sentido contrario, o al menos, una discusión de la que el texto adolece. *De contaminatis contaminamur* es la misma afirmación que Tertuliano reafirma con respecto a los vestidos en *Idol.*18.4, en la que la túnica manchada manchará al que la lleve.

⁷⁷ Se señala la parte moral del cristiano que no es un excursus, sino que forma parte del plan, constituyendo en realidad el objetivo de la demostración. Los lugares no se contaminan más que en el momento de los juegos.

IX. 1. Nunc de artificio quo circenses exhibentur. Resequestris retro simplex de dorso agebatur, et utique communis usus reatus non erat. Sed cum ad ludos coactus est, transiit a Dei munere ad daemoniorum officia. 2. Itaque Castori et Polluci deputatur haec species, quibus equos a Mercurio distributos Stesichorus docet. Sed et Neptunus equestris est, quem Graeci *hippion* appellant. 3. De iugo uero quadrigas Soli, bigas Lunae sanxerunt. Sed et : Primus Erichthonius currus et quattuor ausus iungere equos rapidusque rotis linsisterej uictor. Erichthonius, Mineruae et Vulcalli filius, et quidem de caduca in terram libidine, portentum est daemonicum, immo diabolus ipse, non coluber. 4. Si uero Trochilus Argius auctor est currus, primae Iunoni id opus suum dedicauit. Si Romae Romulus quadrigam primus ostendit, puto et ipse inter idola conscriptus est, si idem est Quirinus. 5. Talibus auctoribus quadrigae productae merito et aurigas co]loribus idololatriae uestierunt. Namque initio duo soli fuerunt, albus et russeus. Albus hiemi ob niues candidas, russeusaestati ob solis ruborem uoti erant. Sed postea tam uoluptate quam superstitione proeucta russeum alii Marti, alii a]bum Zephyris consecrauerunt, prasinum uero Terrae matri uel uerno, uenetum Caelo et Mari uel autumnno. 6. Cum autem omnis species ido]olatriae damnata sit a deo, utique etiam illa damnatur, quae elementis mundialibus profanatur.

⁷⁸ *A Dei munere ad daemoniorum officia.* Tertuliano presenta como sinónimos *officium* y *munus* con el sentido de “combate de gladiadores”. Aquí las palabras se oponen, puesto que *munus* tiene el sentido de “don”, el caballo forma parte de todo lo que Dios ha puesto en la tierra al servicio del hombre.

⁷⁹ *Castori et Polluci.* Los dos hermanos figuran como domadores de caballos y de ordinario se les representaba sosteniendo un corcel por las bridas, como dan a entender las dos estatuas gigantescas de la plaza del Capitolio que se encontraban quizás a la entrada del *Circus Maximus. Equos a Mercurio.* El azar nos ha consevado el fragmento de Estesícoro en el que nombra a los caballos que Hermes y Hera habían regalado a los Dióscuros con motivo de los juegos fúnebres de Pelias.

⁸⁰ *Quem Graeci hippion appellant:* porque, rivalizando con Minerva por ofrecer el regalo más útil, Neptuno había hecho brotar de la tierra un caballo (Servio, *Ad Georg.*1.12). Salviano lo nombra como único patrón del circo en su *Gub. Dei.*6.60: *colitur namque et honoratus... Neptunus in circis.*

⁸¹ *Quadrigas Soli, bigas Lunae.* El carro del Sol siempre es una cuádriga y el de la Luna una biga. Casiodoro, *Var.*3.51.6 menciona estos dos carros conjuntamente: *biga quasi Lunae, quadriga Solis imitatione reperta est.*

⁸² Erictonio es el mítico rey de Atenas que había instituido las carreras en las Panateneas. Tertuliano introduce estos versos tan expresivos cuyas correspondencias sonoras restituyen sensiblemente el ruido del carro, y donde la disposición de los adjetivos es lo suficientemente sugerente para expresar la osadía y la arrogancia del auriga. *De caduca in terram libidine.* La diosa, al encontrarse sustraída por el deseo de Vulcano, hizo que la tierra fuera fecundada accidentalmente en su lugar (Higinio, *Fábulas* 166). *Portentum* puesto que se trata de un monstruo cuya parte inferior tenía la forma de serpiente (*inferioris partem draconis*). *Diabolus.* Se sabe que el diablo tomó la forma de serpiente para convencer a Eva y es precisamente el término *coluber* el que emplea Tertuliano para designarlo.

⁸³ San Isidoro atribuye la ofrenda del carro de Juno a Erictonio (*Etímol.*18.34.2) y no cita a ningún *Trochilus.* Sin embargo, la dedicatoria del carro a Juno parece resolver el problema, puesto que Hera era

IX.1. Los juegos circenses nos proporcionan ahora la prueba sobre este artificio. Un simple asunto sobre el lomo ecuestre, al tratarse al revés ciertamente no constituía en su uso común pecado. Pero cuando se unió a los juegos pasó de obra de Dios a servicio de los demonios.⁷⁸ 2. Y así se atribuye este espectáculo a Cástor y a Pólux a quienes Estesícoro enseñó a manejar los caballos repartidos por Mercurio.⁷⁹ Pero también Neptuno es ecuestre, al que los griegos llaman “caballero”.⁸⁰ 3. En cuanto al carro, ciertamente consagraron las cuádrigas al Sol y las bigas a la Luna.⁸¹ Pero Erictonio también fue el primero que se atrevió a uncir a un carro cuatro caballos, y como rápido vencedor a apoyarlo en ruedas. Erictonio, hijo de Minerva y de Vulcano, producto en verdad de un deseo que se saldó en la tierra, es un signo demoníaco, por cierto, el mismo diablo, no una culebra.⁸² 4. Si realmente Trochilo Argivo es el inventor del carro, dedicó esta primera obra suya a Juno. Si Rómulo fue el primero que mostró la cuádriga en Roma, pienso que también él mismo se inscribió entre las imágenes, si acaso es Quirino.⁸³ 5. Las cuádrigas fueron conducidas con valor por tales autores y vistieron a los aurigas con los colores de la idolatría. Así pues, al principio fueron sólo dos, el blanco y el rojo. Habían dedicado el blanco al invierno por las candidas nieves y el rojo al verano por el color rojo del sol. Pero luego unos consagraron el rojo a Marte no sólo por gusto sino también por una inducida superstición, y el blanco a los Céfiros, el color verde a la Madre Tierra o a la primavera, el color azul al cielo y al mar o al otoño.⁸⁴ 6. Como toda idolatría, en efecto, está condenada por Dios, realmente también se condena aquella que se mancilla con principios mundanos.⁸⁵

de Argos. *Quadrigam primam ostendit* con ocasión de los juegos que recordaban el rapto de las sabinas. *Conscriptus est*. Imagen divertida del reclutamiento de dioses. *Quirinus*. La primera mención de la asimilación de Rómulo con Quirino se documenta en Cicerón, *Rep.*2.20.

⁸⁴ *Coloribus idololatriae*. Se trata de las facciones del circo. Esta idolatría se presentaba bajo dos aspectos: primero, un culto de las estaciones que va a provocar después el culto de los elementos. *Albus et russeus*. Esta oposición entre el blanco y el rojo nos habla de combates rituales entre el invierno y el verano. Sin embargo, la afirmación de Tertuliano no obedece a ninguna realidad romana identificable, sino que se trata de una construcción simbólica: la blancura de la nieve frente al color rojo del sol. *Hieni, aestati... veruo, autumnno*. La correspondencia entre los cuatro colores y las cuatro estaciones es una constante en el tratamiento simbólico del tema. *Marti, Zephyris, Terrae matri, Caelo et Mari*. En esta enumeración Tertuliano presenta el culto de los elementos cuyo simbolismo está presente en los autores tardíos. Observa el fuego bajo *russeus* y el aire bajo los céfiros. Existe cierta incoherencia al mencionar al aire con *Caelo* y poner bajo la misma rúbrica al cielo y al mar, cuya relación parece poco evidente debido a la evocación de un mismo color. Ahora bien, podría entenderse el mar como espejo del cielo por lo que sus aguas solo transparentan el color del firmamento.

⁸⁵ *Elementis mundialibus*. Pasaje que opone la fe a la observación supersticiosa de la ley, y que Tertuliano comenta en *Marc.*5.4.5 con las mismas palabras: *per mundialium elementorum derogationem*. Los elementos del mundo son la tierra, el cielo y el mar, pero también las estaciones, los diferentes astros, la luna y el sol a los que están consagrados las yuntas. *Mundialis*, término creado por Tertuliano que se emplea para designar lo que forma parte de la naturaleza del mundo, lo que constituye el universo. La adoración de los elementos del mundo constituye una variedad idolátrica en la medida en que no se dirige a los demonios, como el culto de los dioses o de los muertos, sino a las cosas buenas creadas por Dios, que se adoran por sí mismas sin remontarse a su creador.

X. 1. Transeamus ad scaenicas, quarum et originem communem et titulos pares secundum ipsam ab initio ludorum appellationem et administrationem coniunctam cum re equestri iam ostendimus. 2. Apparatus etiam ex ea parte consortes, qua ad scaenam a templis et aris et illa infelicitate turis et sanguinis inter tibias et tubas itur duobus inquinatissimis arbitris funerum et sacrorum, dissignatore et haruspice. 3. Ita cum de originibus ludorum ad circenses transiimus, inde nunc ad scaenicos ludos dirigemus. A loci uitio theatrum proprie sacrarium Veneris est. Hoc denique modo id genus operis in saeculo euasit. 4. Nam saepe censores nascentia cum maxime theatra destruebant, moribus consulentes, quorum scilicet periculum ingens de lasciuia prouidebant, ut iam hic ethnicis in testimonium cedat sententia ipsorum nobiscum faciens et nobis in exaggerationem disciplinae etiam humanae praerogatiua. 5. Itaque Pompeius Magnus, solo theatro suo minor, cum illam arcem omnium turpitudinum extruxisset, ueritus quandoque memoriae suae censoriam animaduersionem Veneris aedem superposuit et ad dedicationem edicto populum uocans non theatrum, sed Veneris templum nuncupauit, cui subiecimus, inquit, gradus spectaculorum.

⁸⁶ *Administrationem coniunctam cum re equestri* remite a los preparativos comunes y en particular a la pompa común de todos los juegos, pero más desarrollada en los del circo. Estos últimos son designados en conjunto mediante la expresión *res equestris*, donde dicha técnica abre el conjunto del capítulo sobre las *artes circi*.

⁸⁷ *Apparatus*. La descripción de los *apparatus* del circo sugerían un despliegue rico y colorista que en el presente capítulo no se aprecia. No tenemos conocimiento de procesiones comparables a la *pompa circensis* para las Dionisias de Atenas. *La pompa theatralis* se abría como la del circo, mediante una danza de gente joven. El cortejo estaba formado por una parte de los actores según nos refiere Apuleyo en *Metamorf.* 10.29.3: *ad conseptum caveae prosequente populo pompatico favore deducor*, y esta *pompa* daba la vuelta a la orquesta. Las víctimas y los sacerdotes necesarios en el sacrificio precedían a las representaciones, lo que explicaría el hecho de que Tertuliano presente este cortejo no como festivo sino como un cortejo de muerte. *Infelicitate* reincide en esta atmósfera malsana del cortejo fúnebre que se pretende dar a la pompa de los juegos. *Tus et sanguis* eran los dos elementos principales del sacrificio. *Las tubae* estaban presentes en los juegos junto a las *tibiae*. También acompañaban en los entierros y en los eventos militares. *Duobus inquinatissimis* designa al conductor de las pompas fúnebres que no tenía precisamente buena prensa y que se encontraba “manchado” diariamente por su contacto con los cadáveres, lo que le inhabilitaba para los cargos municipales. El arúspice, considerado como charlatán, no estaba mejor considerado. Tertuliano sitúa a este personaje entre los chulos, los asesinos, los envenenadores y demás astrólogos. También como diseccionador de cadáveres, sin duda para provocar en sus lectores la repulsa y repugnancia de su oficio. Desde un punto de vista estilístico se observa una superposición de las dentales en frecuentes homoioteleuton.

⁸⁸ *A loci uitio*. Tertuliano sigue exactamente su plan: los lugares se sitúan después de los orígenes, los títulos y los *apparatus*. *In saeculo euasit* puede compararse con *Apol.5.2* a propósito del *nomen Chistianorum: in saeculum intravit*. No se trata de un verso movedizo sino de una sólida implantación del lugar.

X. 1. Dirijámonos a las representaciones teatrales de las que hemos mostrado ya su origen común, sus análogos títulos según la misma denominación desde el comienzo de los juegos y su distribución unida con el asunto ecuestre.⁸⁶ 2. Igualmente los preparativos que participan de esta parte con la que se llega a la escena a partir de los templos y de los altares, y con aquella desgracia del incienso y de la sangre entre flautas y tubas, con dos jueces manchados de ceremonias fúnebres y sacrificios, el director de pompas fúnebres y el arúspice.⁸⁷ 3. Así como vamos de los orígenes de los juegos a los juegos circenses, de ahí ahora nos dirigiremos a las representaciones teatrales. Por el vicio del lugar el teatro es, particularmente, el santuario de Venus. De esta manera finalmente este tipo de trabajo logró llegar al mundo.⁸⁸ 4. Pues a menudo los censores destruían, sobre todo, los teatros que se iban creando, y velando por las costumbres se cuidaban de éstos, principalmente del gran peligro de la lascivia, de tal modo que este peligro iba a parar como testimonio entre los paganos, pues se producían opiniones de éstos mismos con nosotros, pero para nosotros con la prerrogativa de la exaltación de la formación humana.⁸⁹ 5. Y así el gran Pompeyo, más pequeño que su único teatro, al haber levantado aquella ciudadela con todo tipo de ignominias, respetó la prohibición de los censores según la tradición y la prefirió como santuario de Venus, y convocando al pueblo mediante un edicto para su consagración, no la denominó teatro sino templo de Venus, al que ya nos hemos referido, dice, como antesala de los espectáculos.⁹⁰

⁸⁹ *Saepe... destruebant*. No se trata de una exageración. Vitrubio 5.5.7 nos cuenta los numerosos teatros que se construían cada año en Roma. El montaje de las obras de estos edificios resultaban muy costosos, de ahí que la construcción de un teatro permanente supusiera una medida económica necesaria. *Censores... moribus consulentes*. El *regimen morum* revela en efecto sus atribuciones y la preocupación de preservarlos se evoca por Tácito en sus *Anales* 16.20.3. Tito Livio da fe de la destrucción de estos edificios en el libro 48: *destructum est tanquam inutile et nociturum publicis moribus. De lascivia*. El término se emplea en Tácito por parte de los enemigos de los juegos quiqueñales: *ceterum abolitos paulatim patrios mores functibus everti per accitam lasciviam. Praerogativa* se decía de la centuria que llamada a votar la primera influía en el voto de las siguientes. La antigua severidad de los censores tenía dos consecuencias: una para los paganos, para quienes la prueba no tenía nada de excepcional ni de condenable; otra para los cristianos que van incluso más allá de los paganos en esta severidad puramente humana.

⁹⁰ *Solo teatro suo minor*. Plutarco en *Pomp.*42.9 cuenta que habiendo asistido a los concursos de poetas en Mitilene, Pompeyo, embelesado por la belleza del teatro mandó dibujar los planos del mismo con la intención de levantar en Roma uno parecido, pero más grande y más imponente.. *La cavea* con un diámetro de 150 metros podía albergar a más de 17.000 personas. *Veneris aedem superposuit*. Se refiere al templo en honor de Venus *Victrix* que Aulo Gelio glosa como *Victoria*. La empresa comenzó tras su tercer triunfo en el año 61 y fue acabada en el 55 a.C. *Non theatrum sed Veneris templum nuncupavit*. En su *HN*.1.1. Plinio no menciona más que el templo: *Pompei quoque altero consulatur, dedicatione templi Veneris Victricis. Cui subiecimus... inquit...* Es lo que nos cuenta un tal Tirón, liberto de Cicerón, que cita Aulo Gelio en sus *NA*.10.1: *cum Pompeius, inquit, aedem Victoriae dedicaturus foret, cui gradus vice theatri essent* "un templo cuyos peldaños servían como aforo de teatro", con *theatrum* en el sentido de "gradas". Los *spectacula* tienen en otras partes el sentido de "lugares desde donde se observan los espectáculos", como en Plauto, *Curc.*647, donde *spectacula ibi ruunt* da a entender que los asientos se hundieron.

6. Ita damnatum et damnandum opus templi titulo praetexit et disciplinam superstitione delusit. Sed Veneri et Libero conuenit. Duo ista daemonia conspirata et coniurata inter se sunt ebrietatis et libidinis. 7. Itaque theatrum Veneris Liberi quoque domus est. Nam et alios ludos scaenicos Liberalia proprie uocabant, praeterquam Libero deuotos, quae sunt Dionysia penes Graecos, etiam a Libero institutos. 8. Et est plane in artibus quoque scaenicis Liberi et Veneris patrocinium. Quae priuata et propria sunt scaenae de gestu et corporis flexu mollitiam Veneri et Liberio immolant, illi per sexum, illi per fluxum dissolutis. 9. Quae uero uoce et modis et organis et litteris transiguntur, Apollines et Musas et Mineruas et Mercurios mancipis habent. Oderis, Christiane, quorum auctores non potes non odisse. 10. Iam nunc uolumus suggerere de artibus et de his, quorum auctores in nominibus exsecramur. Scimus nihil esse nomina mortuorum, sicut et ipsa simulacra eorum; sed non ignoramus, qui sub istis nominibus institutis simulacris operentur et gaudeant diuinitatem mentiantur, nequam spiritus scilicet, daemones. 11. Videmus igitur etiam artes eorum honoribus dicatas esse, qui nomina incolunt auctorum earum, nec ab idololatria uacare, quarum institutores etiam propterea dii habentur.

⁹¹ *Disciplinam superstitione delusit. Disciplina* se refiere a la ley que prohibía los teatros permanentes. Pompeyo deseaba cambiar esta ley asociando templo y teatro. *Veneri et Libero conuenit*. La alianza del vino y del amor es un tema literario frecuente, pero la afirmación de Tertuliano excede esta tradición. En los *vinalia priora* se derramaba ante el templo de Venus una gran cantidad de vino, rito que en sí mismo prueba un vínculo cultural entre las dos divinidades. Una inscripción tunecina de Musti habla de un templo *Liberi patris et Veneris* (CIL 8.15578). *Ebrietatis et libidinis*. La afinidad de estos dioses ebrios Tertuliano la menciona en *Idol.1.4: in illa lasciviae et ebrietates...* Gramaticalmente, el orden de palabras parece indicarnos la relación de este grupo con los dos verbos y no con *daemonia*.

⁹² *Et alios ludos scaenicos Liberalia proprie uocabant*. Los *Liberalia* del 17 de marzo no contenían juegos escénicos, por lo que parece que el texto se refiere a los *Cerealia*, que se celebraban en abril, ya que en ellos se producían representaciones teatrales en honor de Ceres y Líber. Hemos visto en capítulos precedentes que Tertuliano no vacila en tomar sus ejemplos de los griegos y es lo que hace aquí. El teatro griego parte del culto de Dioniso y las Dionisias se corresponden con las fórmulas *Libero deuotos* y *a Libero institutos*. Se establece, pues, la equivalencia entre Líber / Dioniso y *Liberalia* / Dionisias, lo que precisamente lleva a término Tertuliano en el inciso *quod sunt...*

⁹³ *In artibus*. Tertuliano pasa al quinto punto. *Liberi et Veneris patrocinium*. Ni Líber ni Venus figuran en el libro siete de la *Historia Natural* de Plinio, en el capítulo de inventores de toda clase de artes. Tertuliano se interesa menos en el aspecto idolátrico de este patrocinio que en su persistencia a través de las actitudes, *mollitia*, que reflejan, por un lado, el relajamiento del cuerpo, y por otro, la inconsistencia moral. *Propia... scaena... gestu et corporis flexu*. En época de Tertuliano la tragedia y la comedia están en declive. Sin embargo, y en contrapartida, los mimos y pantominos se convertirán en los reyes del teatro. Todo un código de gestos significativos, especialmente de las manos (*gestu*) reglaba el arte del mimo, mientras que los del pantomimo exigían ante todo flexibilidad y suavidad. *Inmolare* en el sentido de

6. Y así, esta obra condenada y condenable se adorna con el título de santuario, y se burló de la disciplina a través de la superstición. Pero convino a Venus y a Líber. Estos dos demonios se pusieron de acuerdo y maquinaron entre sí a través de la borrachera y de la lujuria.⁹¹ 7. Y de este modo el teatro de Venus es también la casa de Líber. Pues también a otras representaciones teatrales las denominaban particularmente *Liberalia*, salvo las dedicadas a Líber que son las Dionisias entre los griegos, fundadas también por Líber.⁹² 8. Y es evidente el patrocinio de Líber y Venus en las artes escénicas. Estos elementos particulares y propios de la escena consagran a Venus y a Líber la agilidad mediante el movimiento y la curvatura del cuerpo, y unos se abandonan mediante el sexo, otros a través de la vida disoluta.⁹³ 9. Estas cosas se tratan realmente mediante la voz, los ritmos, los instrumentos y las palabras, y compradores tienen los Apolos, las Musas, las Minervas y los Mercurios. Aborrecerás de entre éstos, cristiano, a los autores que no podrás dejar de odiar.⁹⁴ 10. Y ahora queremos añadir ya algo sobre estas artes y sobre éstos, cuyos autores maldecimos por medio de los nombres. No sabemos que exista un listado de los muertos como tampoco de sus mismas imágenes. Pero no desconocemos quiénes trabajan bajo esos nombres con las imágenes establecidas y se complacen con los demonios que mienten a la divinidad, es decir, con los espíritus inútiles.⁹⁵ 11. Así pues, observamos también que las artes fueron dedicadas a la gloria de éstos que llenan la lista de autores de éstas, y que no están libres de la idolatría, y por eso también los dioses se consideran como maestros de éstas.⁹⁶

“consagrar” es frecuente en este autor. *Illi per sexum, illi per fluxum dissolutis. Fluxus* recuerda las imágenes contorneadas del Dionisos griego, generalmente ebrio, del que Líber no es más que su testafiero.

⁹⁴ *Voce, modis, organis, litteris*. Los cuatro términos de la enumeración se corresponden a los cuatro elementos que, en virtud del gesto y de la mímica mencionados como predominantes, participaban en el espectáculo teatral. La voz para las partes recitadas y cantadas; los *cantica*, fragmentos versificados con música que interpretaban las voces; los instrumentos que acompañaban y sostenían el canto; y finalmente, el libreto (*litteris*), en este tipo de operetas que traían a los teatros las tragedias y comedias de antaño. *Apollines, Musas, Minervas, Mercurios*. Obsérvese la correspondencia palabra por palabra entre esta enumeración y la anterior. Apolo y las Musas presiden el canto y la poesía; Minerva pasaría por haber inventado la flauta o la trompeta, o ambos a la vez; y finalmente quedaría *litteris* relacionado con Mercurio.

⁹⁵ *Nomina mortuorum*. Los lectores del *Apologético* no podían ignorar las teorías evemeristas según las cuales los dioses no serían sino mortales que en atención a la admiración y al reconocimiento de sus conciudadanos se habían divinizado tras su muerte. *Sicut nec ipsa simulacra*. En el mismo pasaje del *Apol.* 12.2 Tertuliano reducía las estatuas al material del que estaban hechas. *Instituitis*. Esta palabra se utiliza en el capítulo 2 para referirse a la creación, y aquí Tertuliano insiste sobre la idea del establecimiento desde su inicio: los dioses cuya existencia comenzó con la erección de una estatua son claramente dioses irrisorios. *Operentur*. Los demonios no son seres pasivos sino que se agitan para contrarrestar y trastornar el plan de Dios. *Gaudeant*. Lo que provoca el gozo del diablo es ver triunfar su astucia y establecer su mando sobre las almas. *Divinitatem mentiantur*. Este mensaje adopta la forma de parodia de los misterios o de los poderes divinos.

⁹⁶ *Artes ... dicatas esse ... nec ab idololatria vacare*. El hecho de que los honores rendidos a los supuestos inventores de las artes llegue a los demonios es una primera causa de la condena de las artes.

12. Immo quod ad artes pertinet, altius praescripsisse debemus, daemonas ab initio prospicientes sibi inter cetera idololatriae etiam spectaculorum inquinamenta, quibus hominem a Domino auocarent et suo honori obligarent, eiusmodi quoque artium ingenia inspirasse. 13. Neque enim ab aliis procuratum fuisset quod ad illos peruenturum esset nec per alios tunc homines edidissent quam per ipsos, in quorum nominibus et imaginibus et historiis fallaciam consecrationis sibi negotium acturae constituerunt. Vt ordo peragatur, ineamus etiam agonum retractatum.

⁹⁷ *Daemones ... artium ingenia inspirasse.* Se expresa la idea de que los demonios han enseñado las artes a los hombres. *Et suo honori obligarent.* Los demonios han organizado la idolatría en su propio beneficio, empujando a los seres humanos a fabricar falsos dioses, como recoge *Idol.3.2.*

12. Así pues, lo que concierne a las artes debemos indicarlo de una manera profunda, observando atentamente desde el inicio para sí a los demonios entre los restantes pecados de los espectáculos y de la idolatría, mediante los que distraen al hombre de Dios y lo obligan a su gloria, y del mismo modo también inocular los talentos de las artes.⁹⁷ 13. Y no se hubiera cuidado de las otras cosas que habrían llegado a aquellos, los hombres entonces no se manifestarían por medio de otros más que por sí mismos, al organizar para sí la ocupación de llevar a cabo el engaño de la consagración en los nombres de éstos, en sus imágenes y en sus historias. Puesto que el orden se impone hasta el final, comencemos ya a tratar de nuevo sobre los combates públicos.⁹⁸

⁹⁸ *Et historiis* hace referencia, junto a los nombres y las estatuas, a un tercer elemento que menciona *Apol.*12.1 parcialmente citado, los mitos: *nomina solummodo video ... et fabulas audio et sacra de fabulis recognosco. Fallaciam consecrationis*. La consagración de los ídolos no puede ser más que falsa, puesto que descansa sobre la mentira calculada de los demonios.

XI. 1. Origo istis de ludorum propinquitate est. Inde et ipsi sacri uel funebres instituti aut deis nationum aut mortuis fiunt. Proinde tituli : Olympia Ioui, quae sunt Romae Capitolina, item Herculi Nemea, Neptuno Isthmia, ceteri mortuorum uarii agones.—2. Quid ergo mirum si et apparatus agonem idololatria conspurcat de coronis profanis, de sacerdotalibus praesidibus, de collegiariis ministris, de ipso postremo boum sanguine ? 3. Vt de loco suppleam, ut de loco communi pro collegio artium musicarum et Minerualium et Apollinarium, etiam Martialium, per duellum, per tubam in stadio circum aemulantur, quod utique templum est et ipsum eius idoli, cuius sollempnitates agit. 4. Sed et gymnicas artes Castorum et Herculum et Mercuriorum disciplinae prodiderunt.

⁹⁹ *Olympia ... quae sunt Romae Capitolina*. Los juegos Olímpicos que pasaban por haber sido creados por Heraclés en honor de Zeus eran los únicos que tenían su réplica en Roma: el *Agon Capitolinus*, fundado por Domiciano en el año 86, se mantuvo hasta el final del Imperio. Se celebraba cada cuatro años como los Olímpicos y comprendían juegos gimnásticos, ecuestres y musicales. Precisamente para estos juegos Domiciano construyó el estadio cuyo lugar lo ocupa hoy día la plaza Navona. *Herculi Nemea*. Al igual que los juegos Olímpicos, los Nemeos se celebraban en honor de Zeus. Tertuliano confunde aquí al fundador con el destinatario. *Neptuno Isthmia*. Según Pausanias 2.1.6 la creación de estos juegos afirmaba la soberanía de Poseidón sobre el Istmo. En esta enumeración de los grandes juegos panhelénicos no figuran los Píticos que honraban a Apolo y que fueron muy conocidos, como los tres anteriores hasta su prohibición por Teodosio a finales del siglo IV. De hecho, sabemos que tanto unos como otros se celebraban en distintas ciudades del Imperio. *Ceterii mortuari agones*. Los grandes juegos griegos eran en sí mismos fúnebres: los de Olimpia tenían lugar alrededor de la tumba de Pélope; los Itsmicos conmemoraban a Melicertes, el hijo de Ino; los Nemeos a Arquémoro, muerto por una serpiente. Se trataría, pues, de personajes divinizados, y según las necesidades de la causa, Tertuliano voluntariamente cita al dios o al difunto.

¹⁰⁰ *De coronis profanis*. Quizá las coronas que llevaban el presidente de los juegos y los sacerdotes. La corona se sacraliza por el mero hecho de que el vencedor se identifique con el dios o con el héroe al que se ofrecen los juegos. Esta consagración se opone al sacramento cristiano. De ahí que se puede traducir *profanus* como “pagano, impío”. *Sacerdotalibus praesidibus, collegiariis ministris*. Domiciano presidía

XI.1. El origen para éstos está en la proximidad de los juegos. De ahí que estos ritos sagrados o los fúnebres fueran creados en honor de los dioses de las naciones o en honor de sus muertos. De ahí los títulos: Los Juegos Olímpicos en honor de Júpiter, que son en Roma Los Capitolinos, del mismo modo los Nemeos en honor de Hércules, los Ístmicos en honor de Neptuno y las demás clases de certámenes en honor de los muertos.⁹⁹ 2. ¿De qué, por consiguiente, me voy a asombrar, si también la maquinaria de la idolatría mancha el certamen con guirnaldas sacrílegas, con gobernadores sacerdotales, con representantes colegiados, en suma, con la misma sangre de los bueyes?¹⁰⁰ 3. Completaré el estudio tanto sobre el lugar como sobre la situación común en pro de la asociación de las artes musicales y de las fiestas en honor de Minerva y de Apolo, e incluso las que se celebran en honor de Marte, que a través de la guerra y de la trompeta emulan en el estadio al circo, puesto que ciertamente este mismo templo pertenece a este ídolo, del que se llevan a cabo fiestas solemnes.¹⁰¹ 4. Pues los principios de los Cástoros, de los Hércules y de los Mercurios propagaron las artes gímnicas.¹⁰²

los Juegos Capitolinos *adsidentibus Diali sacerdote et collegio Flavialium*. Tras su muerte, los sacerdotes fueron los únicos en presidir estos juegos. *Boum sanguine*. Todos los juegos griegos comprendían un sacrificio ofrecido al héroe o a la divinidad. En época romana, tales sacrificios nos están atestiguados en los *Neronia*, primer certamen a la griega instituido en Roma.

¹⁰¹ *De loco communi*. La expresión se debe a la cohabitación de las artes marciales con las musicales, aunque Tertuliano las relaciona además con la retórica. *Artium musicarum*. La parte musical de los Juegos Capitolinos se componía en época de Tertuliano de concursos de poesía griega y latina, de cítara y de flauta. El programa de los juegos destinaba coronas a recompensar a flautistas y citaredos. Minerva había sido la inventora de la flauta mientras que a Apolo se le atribuía la cítara. *Duellum et tuba* sugieren al igual que Marte la violencia.

¹⁰² *Sed et*. El valor adversativo de *sed* se ve atenuado por este tipo de construcción. *Castorum et Herculum*. Heracles, el mítico fundador de los juegos de Olimpia, había confiado su presidencia a los Cástoros (Píndaro, *Ol*.3.36). Los dos hermanos representan el ideal atlético de los griegos, y así Cástor había obtenido el premio en la carrera, Pólux en el pugilato y Heracles en el pancracio. La tradición romana vinculaba a Cástor con el arte equestre y según Higino, *Fáb*.273, en los juegos organizados por Acasto, hijo de Peleo, Cástor fue vencedor en el estadio; Pólux en el boxeo y Hércules en el pancracio. En cuanto a Mercurio, la estatuaría griega lo presenta como efebo y los *Hermaia* lo celebraban como dios de los atletas y como protector de los gimnasios.

XII. 1. Superest illius insignissimi spectaculi atque acceptissimi recognitio. Munus dictum est ab officio, quoniam officium etiam muneris nomen est. Officium autem mortuis hoc spectaculo facere se ueteres arbitrabantur, posteaquam illud humaniore atrocitate temperauerunt. 2. Nam olim, quoniam animas defunctorum humano sanguine propitiari creditum erat, captiuos uel mali status seruos mercati in exequiis immolabant. 3. Postea placuit impietatem uoluptate adumbrare. Itaque quos parauerant, armis quibus tunc et qualiter poterant eruditos, tantum ut occidi discerent, mox edicto die inferiarum apud tumulos erogabant. Ita mortem homicidiis consolabantur. 4. Haec muneri origo. Sed paulatim prouecti ad tantam gratiam, ad quantam et crudelitatem, quia ferarum uoluptati satis non fiebat nisi et feris humana corpora dissiparentur. Quod ergo mortuis litabatur, utique parentationi deputabatur; quae species proinde idololatria est, quoniam et idololatria parentationis est species : tam haec quam illa mortuis ministrat. 5. In mortuorum autem idolis daemonia consistunt. Vt et titulos considerem, licet transierit hoc genus editionis ab honoribus mortuorum ad honores uiuentium, quaesturas dico et magis tractatus et flaminia et sacerdotia, cum tamen nominis dignitas idololatriae crimine teneatur, necesse est quicquid dignitatis *nomine* administratur communicet etiam maculas eius, a qua habet causas.

¹⁰³ *Munus ... ab officio*. Al igual que *officium*, *munus* designa un deber, un servicio. Se trata también de un regalo por oposición a *donum* “apremio legal o moral”. *Mortuis*. Según Valerio Máximo 2.47, el primer combate de gladiadores que tuvo lugar en Roma se celebró bajo Apio Claudio por los hijos de Bruto que quisieron honrar las cenizas de su padre. Tito Livio cita unos cuantos, todos en honor de hombres. César innovó este uso decretando uno *in filiae memoriam* (Suetonio, *Iul.*26.3). *Humaniore atrocitate temperauerunt*. Se puede considerar como más humano hacer combatir a los hombres que condenarlos a muerte directamente. De todas formas, Tertuliano considera una atrocidad hacer correr la sangre. Obsérvese el doble oxímoron en uno de los pasajes más trabajados del *De Spectaculis*.

¹⁰⁴ *Quoniam animas ... creditum erat*. La literatura antigua nos proporciona muchos ejemplos. En la *Iliada* 23.175 se nos muestra a los prisioneros troyanos ofrecidos a los Manes de Patroclo; las tumbas etruscas representan el sacrificio de Polixena sobre la tumba de Aquiles y en la *Eneida* 10.518 observamos que Eneas coge, tras la muerte de Palas, a ocho jóvenes vivos para inmolárselos a las sombras en ofrendas funerarias, y regar con esta sangre cautiva las llamas de la hoguera. Para los antiguos, la sangre transportaba el alma, y en la *Nekuia* homérica, *Od.*11.96, los muertos no podían hablar hasta que hubiesen sido revitalizados mediante la libación de la sangre. *Captiuos*. El gran número de cautivos enviados para ser inmolados en los funerales de Junio Bruto que la había transmitido a sus familiares para que la pusieran en práctica. *Mali status seruos*. Los esclavos de peor condición eran los elegidos para este fin.

¹⁰⁵ *Erogabant* tiene el sentido de “hacer morir”. Nosotros lo hemos traducido como “pagar con sus vidas”. *Mortem homicidiis consolabantur*. La relación de palabras nos lleva hasta las *Sententiae* de Séneca.

XII. 1. Queda aún el examen de aquel distinguidísimo y amadísimo espectáculo. La obligación se llamó a partir del deber, puesto que el deber, en efecto, es el nombre de la obligación. Pues los antiguos consideraban un deber con sus muertos celebrar este espectáculo después de disponerlo con una dureza más humana.¹⁰³ 2. Pues en otro tiempo, puesto que se creía que se había de ofrecer un sacrificio a las almas de los muertos con sangre humana, los mercaderes inmolaban a cautivos o siervos de baja condición en los entierros.¹⁰⁴ 3. Luego agradó sombrear la impiedad con el placer. Y así habían dispuesto a éstos, hábiles con estas armas entonces como habían podido, lo suficiente para que aprendiesen a morir, y después de señalado el día de las exequias, pagaban junto a las tumbas. Y así mitigaban las muertes con los homicidios.¹⁰⁵ 4. Este es el origen del espectáculo público. Pues poco a poco se condujeron a gracia tan grande, a tal grado de crueldad, puesto que no era suficiente para el deleite de las fieras excepto el que los cuerpos humanos se dispensasen a las fieras. Por consiguiente, esto daba satisfacción a los muertos, y ciertamente se atribuía al culto de los difuntos. Así pues, esta manifestación es la idolatría, puesto que la idolatría es un tipo de culto de difuntos: ésta tanto como aquélla se encarga de los muertos.¹⁰⁶ 5. En las imágenes de los muertos se establecen los demonios. Como también examinase los títulos, aunque hiciera pasar este tipo de manifestación de los honores de los muertos a los honores de los vivos, hablo de las cuesturas, y demás ocupaciones, de los flámenes y sacerdocios, como, sin embargo, se mantiene la dignidad del nombre con el delito de la idolatría, es necesario que algo de dignidad se administre en el nombre y se distribuyan también sus manchas de las que toma su origen.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ferarum* es una reminiscencia de Séneca que en *De ira* 2.8.3 compara la vida en sociedad con la de los gladiadores en sus *ludi* concluyendo: *ferarum iste conventus est. Nisi et feris humana corpora dissiparentur*. Se trata de las *venationes*, las cacerías en las que los *venatores*, entrenados y armados, se jugaban la vida como nuestros actuales toreros y los *bestiarii* que combatían prácticamente desnudos. Suetonio, *Claud.*34.6 nos habla del placer que sentía el emperador Claudio ante un hecho de crueldad sanguiñaria. Había condenado a que lucharan contra las bestias desnudos, con las manos atadas a la espalda, a menudo atados a un poste, como la mayoría de los cristianos en tiempos de persecución. *Quod mortis litabatur*: la sangre que fluye es la de los sacrificios humanos, la de los gladiadores y la de las bestias. *Parentationi* es una creación de Tertuliano sobre el verbo *parentare*.

¹⁰⁷ *Titulos*. Junto a las fórmulas que señalan a qué difunto estaba dedicado el combate, del tipo *in memoriam* o *memoriae patris*, o con el nombre del muerto en dativo, otras mencionan en genitivo el nombre del donante. *Quaesturas*. En el año 47 Claudio retiró el cuidado de la organización de los *munera regulares* a los pretores para consedérselos a los cuestores. Estos *munera* obligatorios tenían lugar en diciembre. *Magistratus*. Los magistrados municipales, ediles y duumvros en particular, eran los encargados en su ciudad de los *munera*. Sin embargo, en Roma, tenían el derecho de añadir a sus propios juegos un combate de gladiadores. *Flaminia*. En las provincias eran los flámenes los responsables de los *munera regulares*, los otros podían confiarse a los demás sacerdotes. *Communicet maculas*. La parte de una mancha puede darse como recibirse. *Communicare* tiene las dos acepciones.

6. Idem de apparatibus interpretabimur in ipsorum honorum suggestu deputandis, quod purpurae, quod fasces, quod vittae, quod coronae, quod denique contiones et edicta et putes pridianae sine pompa diaboli, sine inuitatione daemonum non sunt. 7. Quid ego de horrendo loco pererem, quem nec periuria sustinent? Pluribus enim et asperioribus nominibus amphitheatrum consecratur quam Capitolium: omnium daemonum templum est. Tot illic immundi spiritus considunt quot homines capit. Vt et de artibus concludam, Martem et Dianam utriusque ludi praesides nouimus.

¹⁰⁸ *De apparatibus*. Se refiere aquí tanto a las personas como a los ritos. Con las personas se relacionan los atributos de los magistrados (púrpura y hoz) y los de los sacerdotes (*vittae* y *coronae*) que desfilan en la *pompa* inaugural. La cintas que Tertuliano presenta en el texto podían ser las de las bestias destinadas al sacrificio aunque el cartaginés nunca las menciona como ornamento del ceremonial. *Edictum*. Hace referencia a la proclama del *editor* que fijaba la fecha y el programa de los juegos y que se fijaba sobre los muros. El derecho asambleario y a proclamar edictos correspondía a las prerrogativas de los

6. Explicaremos esto mismo en cuanto a los preparativos en la tribuna en la que se han de cortar estos mismos honores, puesto que las púrpuras, las dignidades, las cintas, las coronas, y finalmente, las arengas, los edictos y las comidas preparatorias del día anterior sin la suntuosidad del diablo y sin la invitación de los demonios no existen.¹⁰⁸ 7. ¿Qué diré de este horrible lugar del que ni los falsos juramentos se soportan? El anfiteatro está consagrado con muchos nombres más asperos que el Capitolio: es el templo de todos los demonios. Tantos espíritus inmundos residen allí cuantos se apoderan de los hombres. Para concluir también sobre las artes, conocemos a los protectores de uno y otro juegos, a Marte y a Diana.¹⁰⁹

magistrados. Los *pultes pridianae* se refieren a la comida que se ofrecía a los que iban a morir y que se denominaba también *cena libera*. *Sine invitatione daemonum*. La comida de los demonios se opone a la de Dios. Aceptar lo que participa en la pompa del diablo es aceptar la invitación de los demonios.

¹⁰⁹ *Quot homines capit*. La capacidad del anfiteatro de Cartago, casi tan grande como el Coliseo, debía tener al menos unos 50.000 asientos. *Utriusque ludi*. Se refiere a los combates de gladiadores presididos por Marte y a las *venationes*, que estaban asignadas a la diosa de la caza.

XIII. 1. Satis, opinor, impleuimus ordinem, quot et quibus modis spectacula idololatriam committant, de originibus, de titulis, de apparatusibus, de locis, de artificiis, quo certi simus nulla ex parte competere nobis ea, qui bis idolis renuntiamus. 2. Non quod idolum sit aliquid, ut apostolus ait, sed quoniam quae faciunt daemoneis faciunt consistentibus scilicet in consecrationibus idolorum, siue mortuorum siue, ut putant, deorum. 3. Propterea igitur, quoniam utraque species idolorum condicionis unius est, dum mortui et dei unum sunt, utraque idololatria abstinemus. 4. Nec minus templa quam monumenta despuimus; neutram aram nouimus, neutram effigiem adoramus, non sacrificamus, non parentamus. Sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam Dei edere et cenam daemoneorum. 5. Si ergo gulam et uentrem ab inquinamentis liberamus, quanto magis augustiora nostra, et aures et oculos, ab idolothytis et necrothytis uoluptatibus abstinemus, quae non intestinis transiguntur, sed in ipso spiritu et anima digeruntur, quorum munditia magis ad Deum pertinet quam intestinorum.

¹¹⁰ *Impleuimus ordinem.* A Tertuliano le gustá señalar la experiencia y los puntos específicos de su plan, en un sistema de cinco apartados que había anunciado desde el capítulo 4.4.: *origines, titulos, apparatus, loca y artes.*

¹¹¹ *Non quod idolum sit aliquid.* En I Cor.8.4. San Pablo afirma la vacuidad de los ídolos: *scimus quia nihil est idolum in mundo.* *Apostolus* se utiliza entre los autores cristianos para designar a San Pablo. *Consistentibus in consecrationibus idolorum.* La palabra *consecratio* se refiere al ritual mediante el cual se pensaba atraer al dios en la estatua destinada a representarlo. Para los polemistas cristianos como también para San Pablo, los demonios aprovechaban ese momento para instalarse en las estatuas y desempeñar el papel de los dioses. *Sive mortuorum sive, ut putant, deorum* puede aludir al evemerismo.

XIII.1. Según creo, hemos seguido suficientemente el orden, cuántos y de qué formas los espectáculos se juntan con la idolatría, sus orígenes, sus denominaciones, sus preparativos, los lugares en los que tienen lugar, sus creadores, por lo que estamos seguros que éstos no nos competen de ninguna manera y renunciamos a estos ídolos.¹¹⁰ 2. Y no porque una imagen sea algo, como afirma el apóstol, sino porque éstas hacen a los demonios, es decir, hacen que tengan consistencia en la consagración de los ídolos, ya sean de muertos, como piensan, ya de dioses.¹¹¹ 3. Por consiguiente, por esto, puesto que cada tipo de ídolos es de una única condición, y todavía los muertos y los dioses son uno, nos abstenemos de cada idolatría.¹¹² 4. Rechazamos no menos los templos que los monumentos, no forjamos ni uno ni otro altar, no adoramos ni a una ni a otra efigie, no realizamos sacrificios, ni tributamos honras fúnebres. Pero no declaramos sobre el sacrificio y sobre el culto de los difuntos, puesto que no podemos tomar la cena de Dios y la cena de los demonios.¹¹³ 5. Luego, si liberamos de los pecados a la boca y al vientre, cuánto más a nuestras cosas más sagradas, nuestros ojos y oídos, nos abstenemos de los placeres sacrificados a los ídolos y a la honra de los muertos, que no se tratan en los intestinos, sino que se arreglan en el mismo espíritu y en el alma, cuya pureza concierne más a Dios que a los intestinos.¹¹⁴

¹¹² *Mortui et dii unum sunt.* Se alude a la posibilidad de que los demonios adquieran la personalidad de muertos y de dioses.

¹¹³ *Neque de sacrificio et parentato edimus.* Tertuliano se muestra aquí más radical que San Pablo para quien se podían comer las viandas provenientes de los sacrificios, con la única condición de no escandalizar al prójimo (*I Cor.* 10.24-29). Tertuliano se limita a señalar la necesidad para el cristiano de romper radicalmente con toda forma de idolatría.

¹¹⁴ *Si ergo gulam et ventrem ab inquinamentis liberamus:* términos que recuerdan las prohibiciones alimentarias de la antigua ley. *Necrothytis* se emplea como adjetivo para distinguir los espectáculos ofrecidos a los dioses (*ludi*) de los ofrecidos a los muertos (*munera*). *Transiguntur / digeruntur:* dos maneras de “digerir” que se oponen y se contestan con la misma cláusula métrica (el ditroqueo).

XIV. 1. Nunc interposito nomine idololatriae, quod solum subiectum sufficere debet ad abdicationem spectaculorum, alia iam ratione tractemus ex abundantia, propter eos maxime qui sibi blandiuntur quod non nominatim abstinentia ista praescripta sit. 2. Quāsi parum etiam de spectaculis pronuntietur, cum concupiscentiae saeculi damnantur. Nam sicut pecuniae uel dignitatis uel gulae uel libidinis uel gloriae, ita et uoluptatis concupiscentia est; species autem uoluptatis etiam splectacula. 3. Opinor, generaliter nominatae concupiscentiae continent in se et uoluptates, aequae generaliter intellectae uoluptates specialiter et in spectacula disseruntur.

¹¹⁵ *Interposito*. Tertuliano considera que sus capítulos sobre la idolatría constituyen el punto fuerte de su demostración y que el resto viene por supuesto, como un añadido.

¹¹⁶ *Pecunia, dignitas, gula, libido, gloria*. Tertuliano enumera una lista de vicios mayor que la contenida en el Nuevo Testamento. Nos trae a la memoria los *opera carnis* y la gradación de las concupiscentias

XIV. 1. Ahora, una vez dado el nombre de la idolatría, el hecho solamente debe ser suficiente para aproximarse a la renuncia de los espectáculos, ya tratemos otros asuntos de copioso razonamiento, máxime por éstos que se favorecen de ellos porque personalmente esa abstinencia no ha sido establecida.¹¹⁵ 2. Como si apenas se hubiese publicado sobre los espectáculos, se condenan los deseos del mundo. Pues lo mismo que del dinero, de la dignidad, de la gula, de la lujuria o de la fama, así también es la concupiscencia del placer. Pues, en efecto, los espectáculos son un tipo de placer.¹¹⁶ 3. Según creo, por lo general, los deseos mencionados contienen en sí mismos también los placeres, y del mismo modo, por lo general, los placeres experimentados se tratan particularmente también en los espectáculos.¹¹⁷

del siglo en *Idol.1.4: ambitio cultus et ornatus, lascivia et ebrietas, iniustitia, vanitas, mendacium*; producen también las mismas preocupaciones en este tratado.

¹¹⁷ *Voluptas* tiene un sentido equivalente a *spectaculum*.

XV. 1. Ceterum rettulimus supra de locorum condicione, quod non per semetipsa nos inquinant, sed per ea quae illic geruntur, per quae simul inquinamentum combiberunt, tunc et tantum in alteros respuunt. Viderit ergo, ut diximus, principalis titulus : idōlatria; reliquas ipsarum rerum qualitates, contrarias Dei omnes, feramus. 2. Deus praecepit spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et elicatum, tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare, non furore, non bile, non ira, non dolore inquietare. 3. Huiusmodi cum spectaculis poterit conuenire ? Omne enim spectaculum sine concussione spiritus non est. Vbi enim uoluptas, ibi et studium, per quod scilicet uoluptas sapit ; ubi studium, ibi et aemulatio, per quam studium sapit. 4. Porro et ubi aemulatio, ibi et furor et bilis et ira et dolor et cetera ex his, quae cum his non competunt disciplinae. 5. Nam et si qui modeste et probe spectaculis fruitur pro dignitatis uel aetatis uel etiam naturae suae condicione, non tamen immobili animo et sine tacita spiritus passione. 6. Nemo ad uoluptatem uenit sine affectu, nemo affectum sine casibus suis patitur. Ipsi casus incitamenta sunt affectus. Ceterum si cessat affectus, nulla est uoluptas, et est reus iam ille uanitatis eo conueniens, ubi nihil consequitur. 7. Sed puto autem etiam uanitas extranea est nobis. Quid quod et ipse se iudicat inter eos positus, quorum se simul nolens utique detestatorem confitetur? 8. Nobis satis non est, si ipsi nihil tale facimus, nisi et talia factitantibus non conferamur. *Si furem, inquit, uidebas, concurrebas cum eo. Vtinam ne in saeculo quidem simul cum illis moraremur. Sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum Dei est, saecularia autem diaboli.*

¹¹⁸ *Supra*. El razonamiento es el siguiente: si los lugares no se contaminan más que por sus actos, los actos, en consecuencia, por sí mismos son malos, tema que Tertuliano examina a continuación.

¹¹⁹ *Contrarias omnes feramus Dei*. Sirve de prelude esta expresión al precepto divino que seguidamente nos ofrece Tertuliano.

¹²⁰ *Deus praecepit ...* Se trata de una paráfrasis de San Pablo en la que se traducen del griego los términos que dan en latín *furor, bilis, ira (pikria, thymós y orguê)*, característicos de los sentimientos que se manifiestan en el circo. *Pro naturae suae bonum tenerum et delicatum*. El *Deuteronomio* 28.56 habla de una *tenera mulier et delicata*, pero Tertuliano toma su consideración sobre la naturaleza del Espíritu Santo y su gusto por la calma y la tranquilidad de la figura bíblica del pastor Hermas.

¹²¹ *Sine concussione spiritus...* Tertuliano no fue el primero en interesarse por el mecanismo de las pasiones. Todas las escuelas filosóficas las habían tratado. El encadenamiento de las palabras de la impresión de una fatalidad de la que nadie podrá escapar en el momento en que se produzca el arranque inicial (dos *uoluptas* encuadran a *studium*; dos *studium* a *uoluptas*; dos *aemulatio* a *studium*).

¹²² *Furor, bilis, ira, dolor*. Muestra como el espectáculo se opone punto por punto a lo que reclama el Espíritu: *tranquillitas, lenitas, quies, pax*.

¹²³ *Et si qui modeste et probe*. Tertuliano sabía que existía el espectador honesto y reposado. *Immobilis animi*. El ideal de la posición estoica. *Passio*. Todo lo que hace subir el espíritu. La palabra implica de ordinario "sufrimiento" en Tertuliano, autor que presenta como *passiones* el hambre, la sed y las lágrimas.

¹²⁴ *Ad uoluptatem ... sine affectu / affectum sine casibus...* Nuevo encadenamiento que lejos de llevar a una lucha como en 4, se revela como un círculo vicioso. *Affectus* se sitúa en la esfera de lo que Tertuliano denomina *concussio animi*, es decir, lo que los filósofos califican como "pasión".

XV. 1. Por lo demás, hemos hablado arriba¹¹⁸ sobre la condición de los lugares, puesto que no nos deshonran por sí mismos sino por lo que allí se lleva a cabo, por lo que al mismo tiempo se impregnaron de pecado, y entonces también rechazan a sus contrarios. Por consiguiente, parecerá, como dijimos, el título principal: la idolatría; presentaremos las restantes cualidades de estas mismas cosas, todas contrarias a Dios.¹¹⁹ 2. Dios envió primero al Espíritu Santo, para que en pro de lo bueno de su naturaleza, se ocupara de lo tierno y delicado, con tranquilidad y dulzura, con calma y paz, y a perturbarse no con furor, no con cólera, no con ira, ni con dolor.¹²⁰ 3. ¿De este modo hubiera podido estar de acuerdo con los espectáculos? En efecto, todo espectáculo no tiene razón de ser sin la agitación del espíritu. Pues allí donde el placer, allí también el apasionamiento, por lo que es evidente que el placer se conoce; allí donde el apasionamiento, allí también la envidia por la que el apasionamiento se conoce.¹²¹ 4. Finalmente, allí donde la envidia, allí también el furor, la cólera, la ira, el dolor y las demás de éstas, que no son propias de la educación cristiana.¹²² 5. Pues también si el que disfruta de los espectáculos moderada y perfectamente en pro de la condición de su dignidad o de su edad o bien de su naturaleza, no, sin embargo, lo hace con un ánimo reposado y sin una conmoción en calma de su espíritu.¹²³ 6. Nadie llega al placer sin la pasión, y nadie soporta una pasión sin sus riesgos. Ellos mismos son afectados por los estímulos de su riesgo. Además, si cesa la pasión, no hay placer, y aquél es ya deudor de su vanidad conforme a esto mismo allí donde nada alcanza.¹²⁴ 7. Pero ciertamente pienso que la vanidad nos es ajena. ¿Por qué también él mismo se juzga situándose entre éstos, y no queriéndolos al mismo tiempo, se confiesa que los detesta?¹²⁵ 8. Y no es suficiente para nosotros, si nosotros mismos nada de esta clase hacemos, a no ser que nos refugiamos en los que profesan a menudo tales cosas. *Si vieras al ladrón, dice, correrías para reunirte con él. ¡Ojalá que nunca residiésemos al mismo tiempo con ellos en el mundo! Pero, no obstante, estamos separados de los asuntos profanos, puesto que el mundo es de Dios, mientras que los asuntos del mundo son del diablo.*¹²⁶

¹²⁵ *Vanitas extranea est nobis*. Remite a los autores de las Escrituras para quienes la búsqueda de la verdad implica que uno se aparte de todo lo que es vano, hueco y vacío. *Detestator*, empleado muchas veces por Tertuliano, es una creación propia del de Cartago.

¹²⁶ *Factitantibus*. Frecuentativo de *facio*. *Utinam ne in saeculo ... cum illis moraremur*. Se invita al creyente a separarse de los pecadores, en este caso, de los paganos. Sin embargo, es un sueño imposible. San Pablo sabía entonces que es más fácil mantener en el apartamiento a sus hermanos en la fe que a la masa de los gentiles (*I Cor.5.10*). Tertuliano lo repite: el pagano es un adversario que marcha con nosotros en el sendero de la vida. *Sed tamen* indica la vuelta a la realidad con la que nos debemos contentar. *In saecularibus separamur*. En *Idol.14.5* Tertuliano señala que “podemos vivir con los paganos, no morir con ellos... Compartimos con alegría su naturaleza, no sus supersticiones. Nos parecemos por el alma, no por el tipo de vida; poseemos con ellos el mundo, no sus errores”. *Saecularia* evoca la acción nefasta de Satán al comienzo de la creación.

XVI. 1. Cum ergo furor interdicatur nobis, ab omni spectaculo auferimur, etiam a circo, ubi proprie furor praesidet. Aspice populum ad id spectaculum iam cum furore uenientem, iam tumultuosum, iam caecum, iam de sponsionibus concitatum. 2. Tardus est illi praetor, semper oculi in urna eius cum sortibus uoluntantur. Dehinc ad signum anxii pendent, unius dementiae una uox est. 3. Cognosce dementiae de uanitate : « misit », dicunt et nuntiant inuicem quod simul ab omnibus uisum est. Teneo testimonium caecitatis : non uident missum quid sit, mappam putant ; sed est diaboli ab alto praecipitati gula. 4. Ex eo itaque itur in furias et animos et discordias et quicquid non licet sacerdotibus pacis. Inde maledicta, conuicia sine iustitia odii, etiam suffragia sine merito amoris. 5. Quid enim suum consecuturi sunt, qui illic agunt, qui sui non sunt ? Nisi forte hoc solum, per quod sui non sunt : de aliena infelicitate contristantur, de aliena felicitate laetantur. Quicquid optant, quicquid abominantur, extraneum ab iis est ; Ita et amor apud illos otiosus et odium iniustum. 6. An forsitan sine causa amare liceat quam sine causa odisse ? Deus certe etiam cum causa prohibet odisse, qui inimicos diligere iubet ; Deus etiam cum causa maledicere non sinit, qui maledicentes benedicere praecipit. 7. Sed circo quid amarius, ubi ne principibus quidem aut ciuibus suis parcunt ? Si quid horum, quibus circus furit, alicubi competit sanctis, etiam in circo licebit, si uero nusquam, ideo nec in circo.

¹²⁷ *Ubi proprie praesidet. Furor* es la palabra que encontramos habitualmente en los autores que describen a la muchedumbre en el circo. La excitación, la espera ansiosa, el clamor del público quedan recogidos desde Ennio a Casiodoro con unas palabras tan parecidas que se podría hablar de un tema literario. *Caecum*. La ceguera de los paganos unida a la vanidad de su inteligencia y a la ignorancia de la verdad.

¹²⁸ *Praetor*. El magistrado que preside normalmente en los juegos y que daba la señal de salida arrojando una servilleta desde lo alto de la tribuna que dominaba los *carceres*. *Oculi in urna ... uoluntantur*. La imagen es atrevida y nos hace pensar en el ir y venir de las miradas, como cuando asistimos a un partido de tenis siguiendo la pelota. El sorteo al azar determinaba el lugar de los enganches en las cocheras. Teóricamente, la oblicuidad de la línea de los *carceres* y el sistema de *repagula* abrían todas las cocheras al mismo tiempo, dando las mismas oportunidades a todos. Pero las dificultades de la carrera no eran las mismas dependiendo de si se salía rozando la línea o a lo largo de las gradas, con un recorrido más largo. *In urna*. Se conoce bien el mecanismo para llevar a cabo los sorteos, compuesto de una urna giratoria sobre un eje entre dos montantes superiores de madera. *Dementiae una uox est. Dementia* equivale aquí a *furor*.

XVI. 1. Por consiguiente, como el delirio está vedado para nosotros, nos alejamos de todo espectáculo, incluso del circo, en donde el delirio propiamente está presente. Observa al pueblo que acude a este espectáculo, bien con delirio, bien lleno de agitación, ciego, excitado por las promesas.¹²⁷ 2. El pretor es lento para aquél y siempre sus ojos se revuelven con las bolas en su urna. Los ansiosos, por tanto, aprecian esta manifestación, y se produce una sola voz de una única demencia.¹²⁸ 3. Reconoce la locura a partir de la mentira: “lo tiró al suelo”, dicen y anuncian recíprocamente lo que al mismo tiempo todos han visto. Tengo la prueba de la ceguera. No se dan cuenta de lo que se ha arrojado, consideran que es una servilleta; pero es la imagen del diablo que se precipita desde el cielo.¹²⁹ 4. A partir de aquí también así se degenera en violencia, en pasiones y discordias y en cualquier cosa que no está permitida a los sacerdotes de la paz. De ahí las injurias, los improperios injustos de odio, e incluso las opiniones sin razón de agrado.¹³⁰ 5. Pero ¿qué cosa suya han de alcanzar quienes van allí que no sea suyo? A no ser quizás esto sólo, por lo que no son de ellos, que se entristezcan por la infelicidad ajena y se alegren de la felicidad de los demás. Cualquier cosa que desean y cualquier otra que rechazan les es extraña; así también la pasión entre ellos es ociosa y el odio injusto.¹³¹ 6. ¿Acaso, quizá, está permitido amar sin motivo que odiar sin motivo? Dios ciertamente también prohíbe odiar con causa puesto que manda amar a los enemigos; Dios incluso no permite hablar con motivo puesto que recomienda hablar bien de los murmuradores. 7. Pero, ¿qué es más desagradable que el circo, en donde ni siquiera se respetan a las autoridades o a sus conciudadanos? Si lo de éstos, para quienes el circo les exalta, concuerda en alguna parte con los asuntos sagrados, también estará permitido en el circo, pero si no concuerda en parte alguna, tampoco en el circo.¹³²

¹²⁹ *Misit* es el término específico para designar el gesto del pretor. *Mappam putant, sed est diaboli ... figura*. El uso de la *mappa* remontaba según Casiodoro a Nerón, una de las figuras del Anticristo. La idea de considerar esta servilleta como el símbolo del diablo tirado en la arena para echar a perder a la humanidad sería un caso más de asimilación.

¹³⁰ *Animos et discordias*. La rivalidad de las facciones podían ocasionar batallas campales y dar lugar a los peores excesos. Tertuliano nos lo recuerda en *Apol.38.2: ne civitas in partes scinderetur qua ... spectacula etiam aemulis studiorum compulsationibus inquietarent*. *Maledicta, convicia* se refiere a las imprecaciones de los seguidores de un bando contra la parte contraria.

¹³¹ *Quid enim ... consecuturi* se hace eco del espectador que en 15.6 no obtiene el placer que se le prometía. *Qui sui non sunt*. Su pasión por el circo los esclaviza. Esta alienación, este desposeimiento es el único beneficio que obtienen con su presencia en el circo.

¹³² Tertuliano recordará en el capítulo 27.1 el papel que juegan en las persecuciones contra los cristianos las masas que se congregan en los espectáculos (*aut civibus suis*). *Sanctis*. Existe la costumbre en San Pablo y en la primitiva iglesia de llamar “santos” a los miembros de las comunidades cristianas, sin que ello prejuzgue su santidad.

XVII. 1. Similiter et impudicitiam omnem amoliri iubemur. Hoc igitur modo etiam a theatro separamur, quod est priuatum consistorium impudicitiae, ubi nihil aliud probatur quam quod alibi non probatur. 2. Ita summa gratia eius de spurcitiā plurimum concinnata est, quam Atellanus gesticulatur, quam mimus etiam per muliebres repraesentat, sensum sexus et pudoris exterminans, ut facilius domi quam n scaena erubescant, quam denique pantomimus a pueritia patitur in corpore, ut artifex esse possit. 3. Ipsa etiam prostibula, publicae libidinis hostiae, in scaena proferuntur, p]us miserae in praesentia feminarum, quibus solis latebant, perque omnis aetatis, omnis dignitatis ora transducuntur; locus, stipes, elogium, etiam quibus opus non est, praedicatur, etiam (taceo de reliquis) ea quae in tenebris et in speluncis suis delitescere decebat, ne diem contaminarent. 4. Erubescat senatus, erubescant ordines omnes; ipsae illae pudoris sui interemptrices de gestibus suis ad lucem et populum expauescentes semel anno erubescant. 5. Quodsi nobis omnis impudicitia execranda est, cur liceat audire quod loqui non icet, cum etiam scurrilitatem et omne uanum uerbum iudicatum a Deo sciamus? Cur aequae liceat uidere quae facere flagitium est? Cur quae ore prolata communicant hominem, ea per aures et oculos admissa non uideantur hominem communicare, cum spiritui appareant aures et oculi nec possit mundus praestari cuius apparitores inquinantur? 6. Habes igitur et theatri interdictionem de interdictione impudicitiae. Si et doctrinam saecularis litteraturae ut stultitiae apud Deum deputatam aspernamur, satis praescribitur nobis et de illis speciebus spectaculorum, quae saeculari litteratura lusoriam uel agonisticam scaenam dispungunt. 7. Quodsi sunt tragoediae et comoediae scelerum et libidinum auctrices cruentae et lasciuae, impiae et prodigae, nullius rei aut atrocis aut uilis commemoratio melior est: quod in facto reicitur, etiam in dicto non est recipiendum.

¹³³ *Gesticulatur*. Las atelanas se representaban con máscaras y el gesto suplía a la mímica. Tertuliano evoca un personaje de atelana comparándolo con una marioneta. *Mimus*. Se acusa a los mimos y a los pantomimos de tener por temas los siguientes: *adulteria, stupra, publicatae libidinis perversa. Sexum pudoris* = las mujeres. *Domi quam scaenae*. La mujer no podía ruborizarse al no estar en contacto con sus familiares. Los histriones se sonrojaban al cantar las obscenidades en las ceremonias metróacas. *Quam ... pantomimus ... patitur in corpore*. ¿Qué pretende decirnos el autor? Que se castraban a los pantomimos, como parecen indicar algunas expresiones, 25.3: *effeminati histrionis; Apol.15.3: corpus impurum et ad istam artem effeminatione productum*. Tertuliano alude a la extraordinaria flexibilidad adquirida en las escuelas especiales donde se sometía al cuerpo a ejercicios contrarios a la dignidad humana y a la decencia.

¹³⁴ *Prostibula ... in scaena proferuntur*. Era el caso de las fiestas de Flora que comenzaban el 28 de abril con juegos escénicos que Ovidio califica de licenciosos (*Fast.4.946: scaena ioci morem liberioris habet*), y que a petición del público, estas *mimae* durante un día representaban bailando desnudas. *Ne diem contaminarent* recuerda la respuesta irónica de Tertuliano, a los que acusaban a los cristianos de incesto, en el sentido de que hacían esto durante la noche.

¹³⁵ *Semel anno erubescunt*. La vergüenza de las prostitutas una vez al año en los juegos de Flora debe servir de modelo al pueblo y al senado.

¹³⁶ *Quae ora prolata*, las obscenidades debidas al teatro. *Appareant* debe ponerse en relación con *apparitor* "el uguier", pues constituye la respuesta a las alegaciones paganas de 1.3: lejos de ser pantallas que

XVII. 1. De igual modo también nos vemos obligados a abandonar toda deshonestidad. Y así de esta manera nos apartamos también del teatro, que es la antecámara particular de la deshonestidad, en donde no se juzga cosa alguna que lo que no se juzga en ninguna parte. 2. Y así el gran encanto de éste embelleció muchísimo a la inmundicia, como el actor de atelanas expresa por medio de gestos, como el mimo incluso representa mediante gestos femeninos, destruyendo el sentido del sexo y de la vergüenza, de tal modo que se sonrojan más fácilmente en casa que en la escena, como finalmente el pantomimo es víctima de la infancia en su cuerpo, de tal modo que puede existir el artista.¹³³ 3. También los mismos prostíbulos, víctimas públicas del deseo, se muestran en la escena, más deplorables en presencia de las mujeres, las únicas para quienes se mantenían ocultos, y por las que andan de boca en boca de toda edad y de toda dignidad; el tema, el palo, el informe, incluso para quienes no es necesario, se expone públicamente y convenía (callo sobre las demás) también que se ocultasen estas cosas que están en tinieblas y en sus grutas, para que no corrompiesen el día.¹³⁴ 4. Se avergüenza el senado, se sonrojan todos los órdenes; aquellas mismas que inmolan su pudor se avergüenzan de sus ademanes a la luz del día temiendo al pueblo por una vez al año.¹³⁵ 5. Si para nosotros toda deshonestidad debe ser maldecida, ¿por qué se permite oír lo que no se puede hablar, cuando sabemos ciertamente que la bufonería y toda palabra hueca es juzgada por Dios?, ¿por qué igualmente se permite ver lo que es una infamia hacer? ¿por qué estas, dadas a conocer de boca, participan del hombre, éstas aceptadas a través de los ojos y de los oídos no parece que convengan al hombre, cuando se presentan ante el espíritu los oídos y los ojos, y el mundo no puede hacerse responsable de unos cuyos servidores se corrompen?¹³⁶ 6. Así pues tienes la prohibición del teatro según la prohibición de la deshonestidad. Si rechazamos también la doctrina de la escritura profana considerada como necedad a los ojos de Dios, será indicado previamente por nosotros también sobre aquellas clases de espectáculos que examinan en la escritura secular una escena recreativa o bien agonística.¹³⁷ 7. Pues si las tragedias y las comedias son creadoras de crímenes y pasiones, sangrientas y licenciosas, perversas y abundantes, de ningún asunto, bien horrible, bien vulgar, son el mejor recuerdo, puesto que lo que no se admite de hecho, ciertamente no se ha de aceptar de palabra.¹³⁸

permiten considerar los espectáculos como extraños y exteriores a la conciencia, los ojos y los oídos son las puertas de acceso al alma y no hay que abrirlas a lo que no debe importarnos.

¹³⁷ *Satis praescribitur nobis*. El empeño de Tertuliano por hacer decir a las Sagradas Escrituras lo que no dicen. El texto de San Pablo se refiere a la sabiduría del mundo que no tiene nada que ver con las ficciones teatrales. *Lusoriam vel agonisticam*. *Agonisticus* es un calco del griego y se aplica a los juegos en general, mientras que *lusorius* designa lo que no tiene consecuencias serias.

¹³⁸ Un *tragicus cantor* interpretaba el papel vestido de actor trágico con su voz amplificada por la máscara y acompañado o no de la cítara. La comedia en el periodo de Tertuliano está en franco declive aunque nunca se dejaron de representar obras de Menandro, Plauto y Terencio.

XVIII. 1. Quodsi stadium contendas in scripturis nominari, sane obtinebis. Sed quae in stadio geruntur, indigna conspectu uo non negabis, pugnos et calces et colaphos et omnem petulantiam manus et quamcumque humani oris, id est iuinae imaginis, depugnationem. 2. Non probabis usquam uanos cursus et iaculatus et saltus uaniores, nusquam tibi uires aut iniuriosae aut uanae placebunt, sed nec cura facticii corporis, ut plasticam Dei supergressa, et propter Graeciae otium altiles homines oderis. 3. Et palaestrica diaboli negotium est: primos homines diabolus elisit. Ipse gestus co]ubrina uis est, tenax ad occupandum, tortuosa ad obligandum, liquida ad elabendum. Nullus tibi coronarum usus est; quid de coronis uoluptates aucuparis?

¹³⁹ *Obtinebis*: término del derecho que responde a *contendere*: “ganarás”. *Quo in stadio geruntur*. Los certámenes del estadio se componían de una parte musical que Tertuliano silencia del todo, ya que su condena moral resultaría harto difícil. Se centrará, no obstante, en los ejercicios gimnásticos de los que podrá extraer la violencia, la frivolidad, la traición a Dios y la connivencia con el diablo. La unión de *colaphos* y de *petulantiam manus* parece mostrarnos el pancracio, mezcla de lucha y de boxeo, de extrema brutalidad que se desarrollaba con las manos desnudas. *Humani oris* equivale a *divinae imaginis*.

¹⁴⁰ *Cursus, iaculatus, saltus*. Constituían con la lucha los cinco ejercicios del péntatlon, al lanzarse tanto el disco como la jabalina. Algunas fuentes sustituyen la jabalina por el pugilato. Tertuliano que se dirige a los que acostumbraban el espectáculo no precisa si *iaculatus* se refiere al disco o a la jabalina. Es probable que en Cartago el pancracio alternase con el pugilato como se manifiesta en 23.7. *Vires ... nec cura*

XVIII. 1. Pues si sostienes que se cita al estadio en las escrituras, ganarás sin duda. Pero lo que se lleva a cabo en el estadio no negarás que es indigno para tu vista, puñetazos, pisotones, codazos y todo ataque de manos, y además cualquier combate o lucha del rostro humano, esto es propio de su imagen divina.¹³⁹ 2. No alabarás en parte alguna las inútiles carreras, los lanzamientos y los saltos más frívolos, en ninguna parte te agradarán los combates nocivos o falsos y tampoco el cuidado de un cuerpo artificioso que aventaja la escultura de Dios, y odiarás a los hombres gordos debido a la inactividad de Grecia.¹⁴⁰ 3. Y los asuntos de la palestra son la ocupación del diablo: el demonio tiró al suelo a los primeros hombres. Este mismo gesto es el poder de la culebra, firme para adelantarse, sinuosa para sujetar, serena para escapar. Tú no tienes que servirte de coronas; ¿Por qué estar al acecho de los placeres provenientes de las coronas?¹⁴¹

factii corporis. El pugilato y la lucha exigían atletas pesados. Para obtenerlos se les sometía a un régimen especial a base de pan y carne, de ahí que Tertuliano los compare con aves de corral en el engorde (*altiles homines*). *Propter Graeciae otium*: según Plutarco, *Quaest. Rom.*40, los romanos construyeron gimnasios y palestras no solo para la causa del ablandamiento de los griegos y de su puesta en servicio, sino también como escuela de malas costumbres peligrosas para la gente joven.

¹⁴¹ *Graecae otium / diaboli negotium*. Los hombres se distraen mientras el diablo trabaja. *Negotium* es una palabra que suele emplear Tertuliano para los obras diabólicas. *Gestus colubrina vis est*. De nuevo la asimilación del diablo en serpiente. La comparación resulta adecuada aquí al señalar a los atletas cuando se untan aceite, como seres resbaladizos al igual que los reptiles. *De coronis*. El espectador encuentra placer al ver a los atletas ganar las coronas, placer culpable en la medida en que el uso de la corona es idolátrico.

XIX. 1. Expectabimus nunc et amphitheatri repudium de scripturis? Si saevitiam, si impietatem, si feritatem permissam nobis contendere possumus, eamus in amphitheatrum. Si tales sumus quales dicimur, delectemur sanguine humano, 2. Bonum est cum puniuntur nocentes. Quis hoc nisi nocens negabit? Et tamen innocens de supplicio alterius laetari non potest, cum magis competat innocenti dolere, quod homo, par eius, tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur, 3. Quis autem mihi sponsor est, nocentes semper uel ad bestias uel ad quodcumque supplicium decerni, ut non innocentiae quoque inferatur aut ultione iudicantis aut infirmitate defensionis aut instantia quaestionis? Quam melius ergo est nescire cum mali puniuntur, ne sciam et cum boni pereunt, si tamen bonum sapiunt. 4. Certe quidem gladiatores innocentes in ludum ueneunt, ut publicae uoluptatis hostiae fiant. Etiam qui damnantur in ludum, quale est ut de leuiore delicto in homicidas emendatione proficiant? 5. Sed haec ethnicis respondi. Ceterum absit ut de istius spectaculi auersione diutius discat Christianus. Quamquam nemo haec omnia plenius exprimere potest nisi qui adhuc spectat. Malo non implere quam meminisse.

¹⁴² *Si saevitiam, si impietatem, si feritatem permissam nobis.* Se trata de las virtudes contrarias que preconiza sin cesar San Pablo, recordando que el fruto de la luz está *in omni bonitate* (Eph.5.9); que no se debe hacer el mal por el mal (Tes.5.15), y que se debe vivir *in omni pietate* (Tim.2.2). Al igual que la deshonestidad para el teatro y el frenesí para el circo, la crueldad es el hilo conductor cuando Tertuliano se refiere al anfiteatro: *atrocitas, crudelitas*. *Quales dicimur* alude a las habladurías que circulaban contra los cristianos, acusándoles de infanticidas, de incesto y de canibalismo. *Delectemur sanguine humano*. Se refiere a la acusación de la sangre como alimento, muy usual en este autor, que no considera necesario entrar en detalle. Sin embargo, nos ofrecerá ejemplos de esta preferencia entre los espectadores paganos del anfiteatro en 21.3-4.

¹⁴³ *Cum puniuntur nocentes.* Séneca en Ep.7.3 describe los combates sin piedad a los que estaban sometidos los homicidas. *Impendatur* se emplea con el sentido de “morir, matar”.

XIX. 1. Aguardaremos también ahora la separación del anfiteatro a partir de las escrituras. Si queremos comparar la crueldad, la falta de respeto, la ferocidad permitida por nosotros, vayamos al anfiteatro. Si somos tal como decimos, nos deleitaremos con la sangre humana.¹⁴² 2. Es bueno cuando los culpables son castigados. ¿Quién negará esto salvo el culpable? Y, sin embargo, el inocente no puede alegrarse del castigo del otro, cuando le corresponde más al inocente sufrir dolor, pues el hombre, igual a este, hasta tal punto se hizo culpable que se le condena cruelmente.¹⁴³ 3. ¿Quién es pues mi garante, pues los culpables siempre se decantaron o hacia las fieras o hacia cualquier suplicio, de modo que no se produce de la inocencia o en el castigo del juez o en la debilidad de la defensa o en el cumplimiento de la cuestión? Por consiguiente, es mejor desconocer cuando los malos son castigados que no saber cuando los buenos perecen, si, sobre todo, comprenden el bien.¹⁴⁴ 4. Ciertamente, sin duda, los gladiadores se encaminan al juego inocentes para convertirse en víctimas del placer público. Por tanto los que son declarados culpables en el juego ¿de qué modo se convierten en homicidas a partir de un delito más insignificante que su corrección?¹⁴⁵ 5. Pero yo respondí estas cosas a los paganos. Por lo demás falta que el cristiano aprenda largo tiempo en el disgusto por este espectáculo. Aunque nadie puede expresar todas estas cosas de una forma plena salvo el que hasta ahora las juzga. Prefiero no completarlo que recordarlo.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Ad bestias vel ad quodcumque supplicium.* Los suplicios y condenas a los que se refiere el texto serían la cruz, el hacha, la espada y las fieras. *Instantia quaestionis.* Se observan las consideraciones de un contemporáneo de Tertuliano, Ulpiano, sobre los límites y peligros de la tortura (*Digesto* 48.18.1.23-25: *etenim res est fragilis et periculosa et quae veritatem fallat*). *Si tamen bonum sapiunt.* Los paganos no poseen la plenitud de la verdad y no tienen, en consecuencia, más que un conocimiento aproximado de lo que es el bien.

¹⁴⁵ *In homicidas emendatione proficiant.* Aquí *emendatio* designa el castigo. Junto a *proficere* adquiere el sentido de “enmienda”, de “mejoría”. Hemos optado por el término “corrección”. *Quale est ut se emplea para señalar lo absurdo de un razonamiento.*

¹⁴⁶ *Nisi qui adhuc spectat.* Tertuliano no acudirá más a los espectáculos. Pero antes de su conversión frecuentó teatros y anfiteatros, tal como confiesa en *Apol.* 15.5: *vidimus aliquando ...; risimus ... Mercurium mortuos cauterio examinantem. Vidimus et Iovis fratrem gladiatorum cadavera cum malleo deducentem.*

XX. 1. Quam uana igitur, immo desperata argumentatio eorum, qui sine dubio tergiuersatione amittendae uoluptatis optendunt nullam eius abstinentiae mentionem specialiter uel localiter in scripturis determinari, quae directo prohibeat eiusmodi conuentibus inseri seruum Dei. 2. Nouam proxime defensionem suauidudii cuiusdam audiui, “Sol”, inquit, “immo ipse etiam Deus de caelo spectat nec contaminatur”. Plane, sol et in cloacam radios suos defert nec inquinatur. 3. Vtinam autem Deus nulla flagitia hominum spectaret, ut omnes iudicium euaderemus. Sed spectat et latrocinia, spectat et falsa et adulteria et fraudes et idololatrias et spectacula ipsa. Et idcirco ergo nos non spectabimus, ne uideamur ab illo qui spectat omnia. 4. Comparas, homo, reum et iudicem, reum, qui, quia uidetur, reus est, iudicem, qui, quia uidet, iudex est. 5. Numquid ergo et extra limites circi furori studemus et extra cardines theatri irpudicitiae intendimus et insolentiae extra stadium et immisericordiae extra amphitheatrum, quoniam Deus etiam extra cameras et gradus et apulias oculos habet? Erramus: nusquam et numquam excusatur quod Deus damnat, nusquam et numquam licet quod semper et ubique non licet. 6. Haec est ueritatis integritas et, quae ei debetur, disciplinae plenitudo et aequalitas timoris et fides obsequii, non immutare sententiam nec uariare iudicium. Non potest aliud esse, quod uere quidem est bonum seu malum.

¹⁴⁷ *Quam uana igitur ... argumentatio eorum.* Tertuliano señala una vez más su victoria sobre el adversario.

¹⁴⁸ *Novam.* Se trata de un tema antiguo que aplica a Dios lo que los cínicos decían del sol. *Sol et in cloacam ... ne inquinatur.* Esta frase la atribuye Diógenes Laercio (6.2.63) a Diógenes el cínico.

¹⁴⁹ *Spectacula ipsa.* Oportuna ocasión para que Tertuliano relacione los espectáculos dentro de la lista de grandes transgresiones, lo que no había podido hacer explícitamente en el capítulo 3.2.

XX. 1. Así pues tan inútil y ciertamente desesperada es la argumentación de estos que, sin la dudosa vacilación de desechar el placer, no desean que se regule en las escrituras mención alguna de la abstinencia, bien particularmente, bien localmente, sino que ésta prohíba directamente al siervo de Dios mezclarse con comunidades de este tipo.¹⁴⁷ 2. He oído recientemente una nueva defensa de cierto amigo de las diversiones. Dice “El sol, ciertamente el mismo Dios, desde el cielo observa y no se mezcla”. Claramente el sol también dirige sus rayos a la cloaca y no se mancha.¹⁴⁸ 3. ¡Ojalá también Dios no observara los crímenes de los hombres para librarnos a todos de su juicio! Pero vigila igualmente las bandas de ladrones, las mentiras, los adulterios, los engaños, las idolatrías y los mismos espectáculos. Y por esta razón consiguientemente no nos observaremos para no ser vistos por Aquel que lo mira todo.¹⁴⁹ 4. Comparas, como hombre, al acusado y al juez; al acusado que es reo porque es considerado así, y al juez, que es juez, porque juzga. 5. Por consiguiente, ¿en qué acaso nos afanamos al delirio fuera de los límites del circo, nos dirigimos a la deshonestidad fuera de los quicios del teatro, a la insolencia fuera del estadio, a la insensibilidad fuera del anfiteatro, puesto que también Dios tiene ojos fuera de los techos, de las gradas y de las apulías? Nos equivocamos: en ningún sitio nunca se justifica lo que Dios condena, en ninguna parte se permite nunca lo que siempre y en todas partes no es posible.¹⁵⁰ 6. Esta es la totalidad de la verdad y lo que se debe a él, la integridad de la formación, la identidad del temor religioso, la fe de la obediencia, y el no cambiar de opinión ni variar el juicio. No puede ser otra cosa que ciertamente no sea buena o mala.¹⁵¹

¹⁵⁰ *Nusquam et numquam ... semper et ubique*. El lenguaje de la coherencia del que hace gala Tertuliano en *Apol.* 36.4: *quodcumque non liquet in imperatorem, id nec in quamquam* y en otros pasajes del *De Spectaculis* 16.7 y 18.2.

¹⁵¹ *Ei debetur*. La verdad es primordial; justifica y dirige la fe y la disciplina, principios que le están necesariamente subordinados. *Quod vere quidem est bonum*. Tertuliano había indicado ya como es difícil para la comprensión humana determinar *quid vere bonum*.

XXI. 1. Omnia autem penes nos ueritate Dei fixa sunt. Ethnici, quos penes nulla est ueritatis plenitudo, quia nec doctor ueritatis Deus, malum et bonum pro arbitrio et libidine interpretantur: alibi bonum quod alibi malum, et alibi malum quod alibi bonum. 2. Sic ergo euenit, ut qui in publico uix necessitate uesicae tunicam leuet, idem in circo aliter non exuat, nisi totum pudorem in faciem omnium intendit, et qui filiae uirginis ab omni spurco uerbo aures tuetur, ipse eam in theatrum ad illas uoces gesticulationesque deducat, 3. et qui in plateis litem manu agentem aut compescit aut detestatur, idem in stadio grauioribus pugnis suffragium ferat, et qui ad cadauer hominis communi lege defuncti exhorret, idem in amphitheatro de rosa et dissipata et in suo sanguine squalentia corpora patientissimis oculis desuper incumbat; 4. immo qui propter homicidae poenam probandam ad spectaculum ueniat, idem gladiatorem ad homicidium flagellis et uirgis compellat inuitum, et qui insigniori cuique homicidae leonem poscit, idem gladiatori atroci petat rudem et pilleum praemium conferat, illum uero confectum etiam oris spectaculo repetat, libentius recognoscens de proximo quem uoluit occidere de longinquo, tanto durior, si non uoluit.

¹⁵² *Veritatis plenitudo*. Se confirma lo ya apuntado en 2.5: los paganos que sólo conocen a Dios por el derecho natural, no pueden comprenderlo en profundidad. *Alibi ... alibi* opuesto a *fixa* pone el acento en la relatividad de las nociones del bien y del mal, en ausencia de un punto de referencia situado más allá de las pasiones de los caprichos humanos. El tema es antiguo y describe los cambios de comportamiento de los que acuden al teatro o al estadio.

¹⁵³ *Exultet*. El circo se presenta como el lugar de las emociones violentas (16). *Totum pudorem in faciem omnium intentet*. Para que la demostración sea correcta es preciso que la manifestación impúdica del circo implique la *uessicae necessitas*. La obscenidad manifiesta en el capítulo 17 aparece de nuevo aquí mediante *illas voces gestilationesque*.

XXI. 1. Todas estas cosas nos fueron fijadas en la verdad de Dios. Los paganos, para quienes no existe la integridad de la verdad, pues Dios no es el maestro de la verdad, explican el mal y el bien según su albedrío y su deseo: en una parte el bien que en otra parte es el mal, y en otra parte el mal que en otro lugar es el bien.¹⁵² 2. Así, por ende, sucede de tal modo que éste, en público, apenas por necesidad de su vejiga levanta su túnica, el mismo que en el circo de otro modo no se despoja salvo que dirija toda su vergüenza a la mirada de todos, el que protege los oídos de su hija virgen de toda palabra grosera, éste mismo la lleva al teatro hacia aquellas voces y gestos,¹⁵³ 3. y el que en las plazas públicas contiene o abomina del pleito que se lleva a cabo con la mano, el mismo que en el estadio da la aprobación a los combates más peligrosos, y el que se estremece ante un cadáver de un hombre muerto por la ley común, el mismo que en el anfiteatro se entrega de arriba abajo con sus resistentes ojos a los cuerpos roídos, aniquilados y sucios por la sangre.¹⁵⁴ 4. Ciertamente éste viene al espectáculo para experimentar el castigo del homicida, y el mismo reprende al gladiador obligado al homicidio mediante látigos y varas, y el que exige que un león sea asignado a todo homicida, este mismo reclama la vara para el gladiador cruel y le entrega como premio la libertad, reconociendo con gran placer como de la vecindad a quien quiso matar de lejos, y siendo tanto más duro si no lo quiso.¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Ad cadaver ... exhorret*. En Roma la visión o el contacto con un cadáver entraña una mancha en el lugar que debe purificarse. *Desuper* desde lo alto de la *cavea*. La construcción transitiva con *incumbere* se documenta desde Plauto.

¹⁵⁵ *Insigniore cuique*. La construcción de *quisque* junto a un comparativo es bastante libre. *Leonem poscit*. La condena que se reclama para los cristianos, la muerte ante las fieras era corriente para los culpables del derecho común. *Gladiatori atroci*: el que mata a su adversario poco a poco. *Rudem*. Vara que se daba al gladiador que obtenía su licencia y se convertía así en *rudarius*. *Pileum* alude al gorro que se daba a los esclavos manumitidos y representaba para todos un símbolo de libertad. Todos los ciudadanos se cubrían la cabeza en las Saturnales.

XXII. 1. Quid mirum ? Inaequata ista hominum miscentium et commutantium statum boni et mali per inconstantiam sensus et iudicii uarietatem. 2. Etenim ipsi auctores et administratores spectaculorum quadrigarios, scaenicos, xysticos, arenarios i]los amantiſsimos, quibus uiri animas, feminae autem illis etiam corpora sua substernunt, propter quos in ea committunt quae reprehendunt, ex eadem parte qua magnificiunt, deponunt et deminuunt, immo manifeste damnant ignominia et capitis minutione, arcentes curia, rostris, senatu, equites ceterisque honoribus omnibus, simul et ornamentis quibusdam. 3. Quanta peruersitas! Amant quos multant, depretiant quos probant, artem magnificant, artificem notant. 4. Quale iudicium est, ut ob ea quis offuscetur per quae promeretur ? Immo quanta confessio est malae rei, cuius actores, cum acceptissimi sint, sine nota non sunt.

¹⁵⁶ *Arenarios*. Todos lo que se produce sobre la arena, gladiadores y *venatores*. *Corpora sua* hace referencia a las pasiones que suscitaban las gentes del espectáculo y que nos han llegado a través de fuentes literarias y epigráficas. Así la mujer de Marco Aurelio quedó embarazada de un gladiador. La *sátira* 6 de Juvenal evidencia los suspiros por los pantomimos, los estragos que cometían los actores de comedia y tragedia, los flautistas y citaredos, etc. *In ea committunt quae reprehendunt* se refiere a conductas calificadas como degradantes: orgías, adulterios, etc. Tácito emplea *degenerare* para hablar de los que nacidos en *honesto loco*, se liberan en las artes de la escena (*Anales* 14.21.2) y *foedati sunt* para referirse a los senadores que bajaban a la arena (*Anales* 15.32.3). La *ignominia* o *nota censoria* privaba del derecho de voto pero no del de elección. Podía reducir su condición a *aerarii*, es decir, a ciudadano *sine suffragio*, que no podían inscribirse ni en las tribus ni en las centurias, igualmente entre caballeros y senadores.

XXII. 1. ¿De qué se asombran? Inadecuados son esos ejemplos de hombres que mezclan y cambian la esencia del bien y del mal a través de la inconsecuencia de su sentido y de la variabilidad de su juicio. 2. Y, en efecto, estoñ mismos autores y administradores de los espectáculos a los conductores de cuádrigas, a los actores, a los atletas, a aquellos queridísimos luchadores de la arena, a quienes los débiles espíritus de la mujer también para ellos someten sus cuerpos, por quienes se equiparan a lo que critican, lo abandonan y lo quitan, y de una manera manifiesta lo condenan con la deshonra y con la disminución de su parte fundamental, apartando a la curia, a los oradores, al senado, a los caballeros y a todos los demás magistrados, al mismo tiempo que también a ciertas distinciones.¹⁵⁶ 3. ¡Cuánta depravación! Aman a los que castigan, desprecian a los que alaban, exaltan el arte y censuran al artista.¹⁵⁷ 4. ¿Qué clase de juicio es ése en el que se mancha por estas cosas por las que se considera digno? Ciertamente cuánto de reconocimiento hay de un mal asunto cuyos autores, habiendo sido muy gratos, no lo son sin una marca.¹⁵⁸

Capitis minutione. Lo que sigue demuestra que se trata de la *capitis minor* que excluía de los derechos cívicos, sobre todo el de elección y el acceso a todas las magistraturas: *ceterisque honoribus omnibus. Ornamentis quibusdam.* Los *ornamenta* son bien las condecoraciones atribuidas a ciertos funcionarios imperiales bien las insignias propias de los magistrados que el emperador podía conceder a simples particulares, como la *pretexta* o el *calceus patricius*.

¹⁵⁷ La *perversitas* supone el absurdo total, que el mundo está invertido. *Depretiant, notant* son términos jurídicos que recuerdan respectivamente a *minutio capitis* e *ignominia*.

¹⁵⁸ *Ob ea ... per quae.* Tertuliano intenta señalar de nuevo la aberración de que el hecho de ser artista justifique la admiración de la muchedumbre y un estatus jurídico degradante.

XXIII. 1. Cum igitur humana recordatio, etiam obstrepente gratia uoluptatis, damnandos eos censeat ademptis bonis dignitatum in quendam scopulum famositatis, quanto magis diuina iustitia in eiusmodi artifices animaduertit ? 2. An Deo placebit auriga illa tot animarum inquietator, tot furiarum minister, rostratus ut sacerdos coronatus uel coloratus ut leno, quem curru rapiendum diabolus aduersus Eliam exornauit ? 3. Placebit et ille, qui uoltus suos nouacula mutat, infidelis erga faciem suam, quam non contentus Saturno et Isidi et Libero proximam facere insuper contumeliis alaparum sic obicit, tamquam de praecepto Domini ludat ? 4. Docet scilicet et diabolus uerberandam maxillam patienter offerre. Sic et tragoedos cothurnis extulit, quia *nemo potest adicere cubitum unum ad staturam suam* : mendacem facere uult Christum. 5. Iam uero ipsum opus personarum quaero an Deo placeat, qui omnem similitudinem uetat fieri, quanto magis imaginis suae ? Non amat falsum auctor ueritatis; adulterium est apud illum omne quod fingitur. 6. Proinde uocem sexus, aetates mentientem, amores, iras, gemitus, lacrimas asseuerantem non probabit : omnem enim hypocrisin damnat. Ceterum cum in lege praescribit maledictum esse qui mulieribus uestietur, quid de pantomino iudicabit, qui etiam muliebribus curuatur ? 7. Sane et ille artifex pugnorum impunitus ibit. Tales enim cicatrices caestuum et callos pugnorum et aurium fungos a Deo cum plasmaretur accepit; ideo illi oculos Deus commendauit, ut uapulando deficient. 8. Taceo de illo, qui hominem leoni prae se opponit, ne parum sit homicida quam qui eundem postmodum iugulat.

¹⁵⁹ *Humana recordatio / diuina iustitia*. Si la justicia de Dios es más exigente que la de los hombres, esto se debe a que Dios lo ve todo.

¹⁶⁰ *Inquietator*. Término calcado sobre *agitator* que designa al cochero del circo. *Ut sacerdos coronatur*. Muchas inscripciones mencionan las recompensas del circo (*CIL* 6.2065, 2075, etc.): coronas de plata cuya rigidez podían sin duda compararse con las *coronae aerae sacerdotum provincialium* que se registran en *Idol.*18.1. *Curru rapiendum* alude a la ascensión del profeta Elías a los cielos según el libro de los Reyes 2.11.12: *ecce currus igneus et equi ignei ... et ascendit Elias per turbinem in caelum. Eliseus autem ... damabat ... currus Israel et auriga eius*.

¹⁶¹ *Vultus suos novacula multat*. Afeitarse es para Tertuliano despreciar la obra del creador y preferir a Satán. Presenta lo *stupidus* del mimo que tenía la cabeza rasurada y cuyo papel consistía sobre todo en recibir golpes (*contumeliis alaparum obicit*). *Saturno et Isidi et Libero proximam facere*. Acusa al mimo de pecar contra la verdad de Dios de tres maneras diferentes: rasurándose la cabeza, maquillándose, crimen doblemente condenable en la medida en que el maquillaje altera la *plastica Dei*, y porque parece representar a una divinidad pagana, ofreciendo su cabeza a los golpes.

¹⁶² *Mendacem facere uult Christum*. No sólo el actor trágico miente sobre su verdadera estatura sino, como las mujeres, pretende poner a Cristo como embustero.

XXIII.1. Así pues, si el recuerdo humano, incluso con el ruidoso reconocimiento del placer, valora a éstos que han de ser condenados mediante los bienes privados de entre las virtudes contra cierta ruina de infamia, ¿cuánto más la justicia divina castiga a los autores de este tipo?¹⁵⁹ 2. ¿Acaso agrada a Dios el auriga en aquella, el que atormenta tantas almas, el representante de tantos furores, encorvado como un sacerdote, coronado o bien teñido como un rufián, a quien el diablo equipó contra Elías para corromperlo en su carro?¹⁶⁰ 3. ¿Agradará también aquel que cambia su cara con una navaja, infiel a su rostro, a que no contento ofrece así a Saturno, a Isis y a Líber para hacerlo vecino además de ultrajes de bofetadas, al igual que se burla de la recomendación del Señor?¹⁶¹ 4. Enseña sin duda también el diablo a ofrecer pacientemente la mandíbula que ha de ser golpeada. Así también a los actores trágicos sacó en coturnos, puesto que “nadie puede aumentar un solo codo su estatura”: quiso hacer mentiroso a Cristo.¹⁶² 5. En verdad pregunto si esta misma fabricación de máscaras agrada a Dios que prohíbe que se produzca toda representación, ¿cuánto más de su imagen? Al autor de la verdad no le gusta la mentira. Falsificación es para aquel todo lo que se representa.¹⁶³ 6. Por consiguiente, no apreciará la voz, el sexo, al que finge la edad, los amores, los odios, y al que garantiza los gemidos y las lágrimas: pues condena toda clase de hipocresía. Por lo demás, como en la ley se establece como ultraje quien se vista de mujer, ¿qué se juzgaría sobre el pantomimo que incluso se encorva como las mujeres?¹⁶⁴ 7. Sin duda también aquel maestro de los puñetazos se irá impune. Y efectivamente recibió de Dios cuando se formó tales cicatrices de los cestos de combates y callos de los puños y hongos de los oídos; por esto Dios le confió los ojos para acabar siendo azotado.¹⁶⁵ 8. No hablo de aquel que enfrenta delante de sí al hombre y al león, bastante más homicida que el que después mata a éste mismo.¹⁶⁶

¹⁶³ *Opus personarum*: las máscaras que llevaban los actores trágicos. *Falsum ... adulterium est ... omne quod fingitur*. No se trata de una afirmación de circunstancia para condenar la mentira de la máscara sino del rechazo de todo tipo de técnica. El diablo se encuentra detrás de la confección de las máscaras.

¹⁶⁴ *Vocem, sexus, aetates mentientem*. Tras el mimo y el actor trágico, el arte del pantomimo consistía en sugerir mediante movimientos y la danza todos los sentimientos y situaciones. Los pantomimos eran siempre hombres.

¹⁶⁵ *Sane / artifex pugnorum*. Se pasa a la ironía para evocar el caso de los pugilistas. *Cicatrices caesarum*. Los cestos de combate eran unas manoplas de cuero y de metal que provocaban heridas muy graves. *Cum suo plasmate ... plasmavit*. En 18.2, a propósito del engrasamiento de los atletas, Tertuliano ya había fustigado toda modificación de la *plastica Dei*.

¹⁶⁶ *Ne parum sit homicida quam ...* En un contexto destinado a desbancar las hipocresías y las supercherías, el *venator* que mata a través de un león interpuesto no es menos culpable de homicidio que el gladiador que mata directamente.

XXIV. 1. Quot adhuc modis probabimus, nihil ex his quae spectaculis deputantur placitum Deo esse ? aut congruens seruo Dei quod Deo placitum non sit ? 2. Si omnia propter diabolum instituta et ex diaboli rebus instructa monstrauiamus (nihil enim non diaboli est quicquid Dei non est uel Deo displicet), hoc erit pompa diaboli, aduersus quam in signaculo fidei eieramus. 3. Quod autem eieramus, neque facto neque dicto neque uisu neque conspectu participare debemus. Ceterum si nos eieramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem eius, numquid ergo superest ut ab ipsis ethnicis responsum flagitemus ? Illi nobis iam renuntient an liceat Christianis spectaculo uti. Atquin hinc uel maxime intellegunt factum Christianum de repudio spectaculorum. 4. Itaque negat manifeste qui per quod agnoscitur tollit. Quid autem spei superest in eiusmodi homine ? Nemo in castra hostium transit nisi proiectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui, nisi pactus simul perire.

¹⁶⁷ *Quot adhuc modis perorabimus.* Estas palabras anuncian la *peroratio*. El juramento bautismal se vuelve a evocar pero no desde el ángulo de la fe sino desde la palabra dada. De nuevo nos encontramos con el problema de la verdad.

¹⁶⁸ *Nihil enim ...* Todo en efecto deja de ser de Dios desde el momento en que el diablo lo gira para su fin; como se indicó previamente en 2.9. Tertuliano cree en la fuerza persuasiva de la repetición. Obsérvese cuatro veces la palabra “diablo” en tres líneas y *eieramus* tres veces seguidas.

XXIV. 1. ¿De cuántas formas diremos aún que nada de estas cosas que se atribuyen a los espectáculos son agradables a Dios? ¿o bien conviene a los siervos de Dios lo que no es agradable a Dios?¹⁶⁷ 2. Si hemos denunciado que todas las cosas fueron establecidas por causa del diablo y dispuestas a partir de los asuntos del diablo (pues no hay nada que sea del diablo que no sea de Dios o que desagrade a Dios), esto será la pompa del diablo, contra la que renunciamos mediante la señal de la fe.¹⁶⁸ 3. Ciertamente a lo que renunciamos no debemos participar ni de hecho ni de palabra ni de vista ni de presencia. Por lo demás, si renunciásemos y destruyésemos la señal de la cruz anulando su testimonio, ¿qué, acaso, queda en efecto para que pidamos insistentemente una respuesta de los mismos gentiles? Ellos nos niegan ya el que esté permitido a los cristianos servirse del espectáculo. Y, sin embargo, aquí entienden bastante bien el hecho cristiano sobre el repudio de los espectáculos.¹⁶⁹ 4. Y así reniega claramente de su fe el que suprime la señal por la que es reconocido. ¿Qué esperanza queda en un hombre de tal clase? Nadie se encamina al campamento de los enemigos a no ser que haya tirado sus armas, a no ser que haya abandonado sus estandartes y haya hecho los juramentos a su jefe, y salvo que se haya convenido al mismo tiempo que no va a morir.¹⁷⁰

¹⁶⁹ *Prospectu* no es un doble de *visu* sino que designa al pensamiento que prevé, como en 1.5 y en 10.12: *daemones ab initio prospicientes. Hinc ... de repudio spectaculorum*. Tertuliano afirma en muchos lugares esta abstinencia de los cristianos.

¹⁷⁰ *Proiectis armis suis / destitutis signis ... principis sui*. Como el soldado pagano, el cristiano tiene sus armas, sus insignias, y su jefe, al que abandona para pasar al campo del diablo. Las comparaciones tomadas de la vida militar son muy usuales en Tertuliano.

XXV. 1. An ille recogitabit eo tempore de Deo positus illic ubi nihil est de Deo ? Pacem, opinor, habebit in animo contendens pro auriga, pudicitiam ediscet attonitus in mimos. 2. Immo in omni spectaculo nullum magis scandalum occurret quam et ille ipse-mulierum et uirorum accuratior cultus. Ipsa consessio, ipsa in fauoribus aut conspiratio aut dissensio inter se de commercio scintillas libidinum conflagellant. 3. Nemo denique in spectaculo ineundo prius cogitat nisi uideri et uidere. Sed tragoedo uociferante exclamaciones ille alicuius prophetae retractabit et inter effeminati tibicinis modos psalmum secum comminiscetur, et cum athletae agent, ille dicturus est repercutiendum non esse. 4. Poterit ergo et de misericordia moneri attentus in morsus urso-rum et spongias retiariorum. Auertat Deus a suis tantam uoluptatis exitiosae cupiditatem! 5. Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere, de caelo, quod aiunt, in caenum ? Illas manus quas ad Deum extuleris post-modum laudando histrionem fatigare ? Ex ore quo "Amen" in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, eis aionas ap aionos alii omnino dicere nisi Deo et Christo?

¹⁷¹ *An ille* se refiere a la objeción de que se puede ir al espectáculo sin traicionar su fe. De aquí parte el desarrollo de la incompatibilidad de los deberes del cristiano y la abstinencia a los espectáculos. Aquí la incoherencia de la conducta humana frente a la incoherencia de la conducta pagana expuesta en el capítulo 21.

¹⁷² El pudor está en peligro en todos los espectáculos. Ovidio en su *Arte de Amar* no deja de aconsejar tanto a hombres como a mujeres que se encuentran en el teatro, en el anfiteatro y en el circo. La obligación para el cristiano de la *pudicitia* toma forma. *Nullum magis scandalum ... quam ... accuratior cultus*. El adorno consistía en oro, plata, pedrería y vestidos. Los espectáculos son un lugar privilegiado para ostentar todo este lujo y atraer sobre sí la atención. Pero esta atención adula el orgullo y la sensualidad pero tiene siempre delante a la modestia cristiana.

¹⁷³ *Videri et videre*. Se trata de ver a los demás y de ser vistos. Se vuelve a traer a la memoria diferentes espectáculos: tras el mimo, la tragedia. *Vociferari* indica el poder de la voz amplificada en la tragedia

XXV. 1. ¿Acaso aquel reflexionará en esta circunstancia sobre Dios colocado allí en donde nada hay de Dios? Opino que tendrá paz en su espíritu rivalizando en lugar del auriga, y estupefacto aprenderá la castidad en los mimos.¹⁷¹ 2. Por cierto en todo espectáculo no se presentará ningún escándalo más que también aquel mismo modo de vestir más cuidado de mujeres y hombres. Esta misma asamblea, esa misma unión de favores, o bien la divergencia entre sí sobre el trato, avivan los gérmenes de las pasiones.¹⁷² 3. Nadie, por lo menos, entrando en el espectáculo reflexiona primero a no ser para ser visto y para ver. Pero él tomará de nuevo al actor trágico que proclama los gritos de algún profeta e imaginará consigo mismo el salmo entre los tonos de un afeminado tocador de flauta, y cuando los atletas se dispongan a la lucha, el ha de decir que no se puede devolver los golpes.¹⁷³ 4. Será capaz, por consiguiente, de aconsejar sobre la misericordia, atento a los ataques de los osos y a las cotas de malla de los reciarios.¹⁷⁴ Dios desvía de los suyos un deseo tan grande de un placer pernicioso. 5. ¿De qué modo, en efecto, se extiende lo que dicen desde la iglesia de Dios a la iglesia del diablo, desde el cielo al lodo?, ¿aquellas manos que había levantado a Dios luego se cansan alabando al pantomimo?, ¿de la boca con la que habrás citado “Amen” al Señor, emitirás la prueba al gladiador y dirás solamente a uno “por los siglos de los siglos” salvo a Dios y a Cristo?¹⁷⁵

gracias a las máscaras. Tertuliano emplea este término para el último grito de Cristo en la cruz, *Marc.4.42.6: vociferatur ad patrem* y el sustantivo lo utiliza para la voz de Juan que clama en el desierto, *Marc.4.11.5: vociferatur in solitudinem*. *Effeminatus* es el calificativo obligado del pantomimo. Al hablar de un espectáculo de pantomimos, Plinio decía en *Pan. de Trajano 54.1: effeminatis vocibus, modis, gestibus*.

¹⁷⁴ *Spongias retiariorum*. Tito Livio en 9.40.3 hace de la *spongia* un elemento de la armadura samnita. *Morsus ursorum et spongiae retiariorum* parecen un único espectáculo: lucha entre las bestias y finalización por parte del reciario que asesta el golpe de gracia y enjuga la sangre. Plinio, *HN.31.126* señala el uso médico de las *spongiae* para atajar la sangre.

¹⁷⁵ La pintura paleocristiana nos muestra a menudo el levantamiento de las manos para la oración *illas manus quas ad Deum extuleris*.

XXVI. 1. Cur ergo non eiusmodi etiam daemoniis penetrabiles fiant ? Nam et exemplum accidit Domino teste eius mulieris, quae theatrum adiit et inde cum daemonio rediit. 2. Itaque in exorcismo cum oneraretur immundus spiritus, quod ausus esset fidelem aggredi, constanter: “et iustissime quidem”, inquit, “feci : in meo eam inueni”. 3. Constat et alii Imteum in somnis ostensum eius diei nocte qua tragoedum audierat, cum ex probratione nominato tragoedo nec ultra quintum diem eam mulierem in saeculo fuisse. 4. Quo utique et alia documenta cesserunt de his qui cum diabolo apud spectacula communicando a Domino exciderunt. Nemo enim potest duobus dominis seruire. Quid luci cum tenebris ? Quid uitae et morti ?

¹⁷⁶ Ergo ... *daemoniis penetrabiles*. Pasar a la iglesia del diablo significa entregarse a la posesión diabólica. De ahí que los espectáculos sean el dominio predilecto de Satán.

¹⁷⁷ *In exorcismo*. Consistía en un conjuro que no estaba reservado a los sacerdotes. Cualquiera podía exorcizar: un soldado, un vendedor de incienso, los destinatarios del *De Spectaculis*, e incluso las mujeres. Los efectos de estos exorcismos eran patentes y en *Apol.23.4-6* Tertuliano desafía a las autoridades para que presenten un solo demonio que no obedezca al primer cristiano que llegue (*iussus a quolibet christiano loqui*). *In meo*. Los mártires se muestran como dispuestos a pisotear al diablo en su propia casa, en el calabozo, lo que les pone en guardia contra todo tipo de decaimiento.

XXVI. 1. Por consiguiente, ¿por qué la gente de esta clase no se hace atravesable con demonios? Pues también aconteció un caso, pongo al Señor como testigo, de una mujer que fue al teatro y de allí regresó con el demonio.¹⁷⁶ 2. Y así cuando el espíritu inmundo es oprimido en el exorcismo, puesto que se atrevió a atacar al fiel, constantemente dice: “Porque estaba en mi derecho lo hice: la hallé en mí”.¹⁷⁷ 3. Consta también para alguno que un sudario se apareció en sueños en la noche del día en el que escuchaba al actor trágico y como, una vez que el nombre del actor trágico fue pronunciado con oprobio, no más allá del quinto día esta mujer existió en el mundo.¹⁷⁸ 4. Ciertamente no faltan también otros testimonios de aquéllos que participando de los espectáculos del diablo quedaron privados del Señor. Pues nadie puede servir a dos señores. ¿Qué de común entre la luz del día y las tinieblas?, ¿qué entre la vida y la muerte?¹⁷⁹

¹⁷⁸ *Constat.* Tertuliano al igual que todos sus contemporáneos creía en los sueños premonitorios. *Lin-teum*. Se refiere a un sudario que simboliza la muerte. Hay que recordar que este término indica también los lienzos que sirvieron para el amortajamiento de Cristo. *Cum exprobatone nominato*. En *Idol.* 15.7 Tertuliano ofrece otro ejemplo de cristiano reprendido en sueños: *scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter quod ianuam eius ... servi coronassent*.

¹⁷⁹ *Nemo potest duobus dominis servire*. Expresión utilizada por Tertuliano usualmente que está tomada del *Evangelio de San Mateo* 6.24 “Nadie puede servir a dos señores”. *Quid luci cum tenebris?* Cristo representa la vida, la luz, y Satán, la muerte, las tinieblas.

XXVII. 1. Odisse debemus istos coventus et coctus ethnicorum, quoniam illic nomen Dei blasphematur, illic in nos quotidiani leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. 2. Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario reprehensus? Nemo quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita, quid de te fiat in caelo. 3. Dubitas illo enim momento, quo diabolus in ecclesia furit, omnes angelos prospicere de caelo et singulos denotare, quis blasphemiam dixerit, quis audierit, quis linguam, quis aures diabolo aduersus Deum ministrauerit? 4. Non ergo fugies sedilia hostium Christi, illam "cathedram pestilentiarum" ipsumque aerem qui desuper incubat scelestis uocibus constupratum? Sint dulcia licet et grata et simplicia, etiam honesta quaedam. Nemo uenenum temperat felle et elleboro, sed conditis pulmentis et bene saporatis, et plurimum dulcibus id mali inicit. Ita et diabolus letale quod conficit rebus Dei gratissimis et acceptissimis imbuit. 5. Omnia illic seu fortia seu honesta seu sonora seu canora seu subtilia proinde habe ac si stillicidia mellis de libacunculo uenenato nec tanti gulam facias uoluptatis quanti periculum per suauitatem.

¹⁸⁰ *Temptationes* se comporta como sinónimo de *persecutiones*. La tentación es, en efecto, una postura ante una prueba, en este caso, ante la persecución, como se señala explícitamente en *Cor.2.1: cum diximus ad patrem « ne nos inducas ni temptationem », quae autem maior temptatio quam persecutio?*

¹⁸¹ *Suffragiorum impiorum aestuario*. El sentido de *aestuarium* se relaciona con la agitación y el calor; el movimiento incesante de la gente en el espectáculo y el fuego del infierno cuya idea viene sugerida por los siguientes términos: paganos, impíos, blasfemos, tentación. En cuanto a los *suffragios* designan los gritos de los judíos, equivalentes a los votos, que llevan a Pilatos a la condena de Jesucristo (*Apol.21.18: uolentia suffragiorum in cruce*). *Deprehensus*. Si los ángeles están al acecho en el cielo se debe a que quieren coger con las manos en la masa a los culpables. *Non quasi aliquid illic pati possis*. Mientras esté mezclado con la muchedumbre, el fiel pasa por pagano, pues a los cristianos no les está permitido acudir al espectáculo.

XXVII. 1. Debemos odiar esas reuniones y asambleas de paganos puesto que allí el nombre de Dios es blasfemado, allí contra nosotros son pedidos vivamente cotidianos leones, allí se decretan las persecuciones, de allí se profieren los ataques.¹⁸⁰ 2. ¿Qué harás si te sorprenden en aquella laguna de juicios impíos? Casi nada puedes soportar en aquel sitio frecuentado por los hombres (nadie te reconoce como cristiano), sino que medita que será de ti en el cielo.¹⁸¹ 3. Dudas de aquel momento en el que te enfureciste en la iglesia del diablo con todos los ángeles que nos vigilan desde el cielo y designan a cada uno, ¿quién habría proferido la blasfemia, quién la habría oído, quién habría suministrado la lengua, quién los oídos al diablo contra Dios?¹⁸² 4. Por tanto, ¿no evitarás los asientos de los enemigos de Cristo, aquella, la silla de las epidemias y el mismo aire que nos engloba de arriba abajo para violarlo con voces sacrílegas? Son cosas dulces aunque también agradables y sencillas, y algunas incluso nobles. Nadie prepara un veneno con hiel y eléboro, sino con condimentos ocultos y bien sabrosos y sugiere que éste se prefiera más que los dulces. Así también el diablo manchó de una forma mortal lo que subyuga a los asuntos más agradables y amados de Dios.¹⁸³ 5. Así pues, ten todas estas cosas en aquel lugar, tanto las fuertes como las nobles, las resonantes, las melodiosas o bien las sutiles, y si te seducen las gotas de miel de un pastelillo envenenado no hagas gula de un placer tan grande cuanto del peligro a través de su dulzura.¹⁸⁴

¹⁸² *Et singulos denotare*. La idea de estos ángeles escribanos que acechan a los hombres y consignan sus actos en libros celestes procede de Enoc. *Quis linguam ... diabolo ... ministraverit*. El diablo puede inspirar las injurias realizadas contra Dios.

¹⁸³ *Dulcia, grata, simplicita, honesta*. Estos adjetivos son los mismos que emplea Plutarco, Dionisio de Halicarnaso y otros para calificar la poesía de Menandro. Serían tan conocidos y utilizados en las escuelas que todo el mundo reconocía la alusión sin necesidad de nombrarlo. *Honesta quaedam*. Séneca reconocía que el teatro no estaba desprovisto de cualidades (*Ep.*108.8) y Tertuliano en *Apol.*15.1, refiriéndose a los mimos, indica que a pesar de sus innumerables obscenidades, contienen a menudo máximas morales elevadas. *Felle et elleboro*. Se conoce la amargura de la hiel. El eléboro no tenía un gusto muy agradable y provocaba dolores de cabeza y vómitos. *Letale quod conficit*: el veneno mortal de los espectáculos.

¹⁸⁴ *Per suavitatem*. Traducimos este término por “dulzura” debido a la comparación con los pastelillos de miel.

XXVIII. 1. Saginentur eiusmodi dulcibus conuiuiae sui : et loca et tempora et inuitator ipsorum est. Nostrae coenae, nostrae nuptiae nondum sunt. Non possumus cum illis discumbere, quia nec illi nobiscum. Vicibus disposita res est : nunc illi laetantur, nos conflictamur. 2. "Saeculum", inquit, "gaudebit, uos tristes eritis." Lugeamus ergo, dum ethnici gaudent, ut cum lugere coeperint, gaudeamus, ne pariter nunc gaudentes tunc quoque pariter lugeamus. 3. Delicatus es, Christiane, si et in saeculo uoluptatem concupiscis, immo nimium stultus, si hoc existimas uoluptatem. 4. Philosophi quidem hoc nomen quieti et tranquillitati dederunt, in ea gaudent, in ea auocantur, in ea etiam gloriantur. Tu mihi metas et scaenas et puluerem et harenas suspiras. 5. Dicas uelim : non possumus uiuere sine uoluptate, qui mori cum uoluptate debemus. Nam quod et aliud uotum nostrum quam quod et apostoli, exire de saeculo et recipi apud Dominum ? Hic uoluptas, ubi et uotum.

¹⁸⁵ *Saginentur*. Término despreciativo en Tertuliano que opone a la frugalidad cristiana la glotonería del parásito que aliena su libertad (*Apol.*39.16: *sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi*). *Non possumus cum illis discumbere*. Esta postura la defiende San Pablo en *I Cor.*10.21: *non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum*. Tertuliano utiliza *disponere* cuando habla del plan de Dios. *Conflictamur* se aplica a los suplicios de los que son víctima los cristianos en los calabozos, en las minas y en las persecuciones.

¹⁸⁶ *Lugeamus ... dum ... gaudent ... ne ... gaudentes ... lugeamus*. La alternancia entre la alegría y la tristeza la toma Tertuliano del *Evangelio de San Lucas* 16.25: *recepisti bona in uita tua et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu uero cruciaris*.

XXVIII. 1. Sus comensales se engordan con dulces de este tipo: los lugares y los momentos son el incitante de los mismos. Nuestras cenas, nuestras bodas no están todavía. No podemos ponernos a la mesa con ellos ni ellos con nosotros. El asunto se dispuso alternativamente: ellos ahora se alegran, nosotros nos atormentamos.¹⁸⁵ 2. “El mundo, dice, se alegrará, vosotros estaréis tristes”. Por consiguiente, nos lamentamos mientras los gentiles se alegran de tal modo que cuando comiencen a lamentarse, nosotros nos alegraremos, y no igualmente como ahora, alegres entonces también nos lamentaremos a la vez.¹⁸⁶ 3. Eres débil cristiano si también en el mundo anhelas el placer y, ciertamente, insensato en demasía si aprecias esto como un placer. 4. Los filósofos otorgaron este nombre a la calma y a la ausencia de problemas y se alegran de ello, y se apoderan de esto, e incluso se vanaglorian de ello. Tú me suspiras por las metas, por los teatros, por el polvo y por la arena del anfiteatro.¹⁸⁷ 5. Me gustaría que me dijeras: no podemos vivir sin placer quienes debemos morir con placer. ¿Pues qué otro deseo nuestro hay más que el del apóstol, el salir del mundo y ser recibido junto al Señor? Aquí está nuestro placer en donde también nuestro deseo.¹⁸⁸

¹⁸⁷ *Philosophi quidem ... quieti et tranquillitati*. Tertuliano parece referirse a los epicúreos y a los eléatas a los que cita en *Apol.38.5: licuit Epicureis aliam decernere voluptatis veritatem, id est animi aequitatem* y en *50.9: Zeno Eleates consultas ... quidnam philosophia praestarent ... : «impassibilem fieri»*. La filosofía, como escuela de paz y serenidad, ofrecía respuestas para los padecimientos, los miedos y los deseos. *Metas*. Las líneas de la llegada se convirtieron en símbolo del circo, como observamos en las monedas y en los monumentos de la época antonina y severa.

¹⁸⁸ Se constata la aceptación cristiana de la muerte de una manera tranquila ante el fenómeno de las persecuciones.

XXIX. 1. *Iam nunc*, si putas delectamentis exigere spatium hoc, cur tam ingratus es, ut tot et tales uoluptates a Domino contributas tibi satis non habeas neque recognoscas ? Quid enim iucundius quam Dei patris et Domini reconciliatio, quam ueritatis reuelatio, quam errorum recognitio, quam tantorum retro criminum uenia ? 2. Quae maior uoluptas quam fastidium ipsius uoluptatis, quam saeculi totius contemptus, quam uera libertas, quam conscientia integra, quam uita sufficiens, quam mortis timor nullus ? 3. Quod calcas deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod reuelationes petis, quod Deo uivis, haec uoluptates, haec spectacula Christianorum sancta, perpetua, gratuita ; in his tibi ludos circenses interpretare, cursus saeculi intueri, tempora labentia dinumera, metas consummationis spectata, societates ecclesiarum defende, ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. 4. Si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis uersuum est, satis sententiarum, satis etiam anticorum, satis uocum, nec fabulae, sed ueritates, nec strophae, sed simplicitates. 5. Vis et pugilatus et luctatus ? Praesto sunt, non parua sed multa. Aspicere impudicitiam deiectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saeuitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam, et tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid ? Habes Christi.

¹⁸⁹ *Iam nunc si putas*. La posición de *iam nunc* al comienzo de frase señala la progresión del razonamiento. *Puto* significa a menudo en Tertuliano “creer erróneamente”: *reconciliatio* / *reuelatio* / *recognitio* / *uenia*. Tanto *reconciliatio* como *uenia* se aplican al perdón de los pecados por lo que pueden considerarse casi sinónimos. Tertuliano glorifica únicamente la penitencia que renueva al cristiano y que puede volverle alegre. La *reconciliatio* también concierne a la redención: pues la muerte de Cristo reconcilia al hombre con Dios después de la caída. Por otro lado, sabemos que la verdad no se descubre en toda su plenitud más que conociendo a Dios. La *errorum recognitio* es la consecuencia de esta revelación, de este descubrimiento.

¹⁹⁰ *Saeculi contemptus*. El desprecio no es una virtud cristiana. Dios no pide a los cristianos que se retiren del mundo ni lo desprecien, sino de que no lo amen ni se cuiden de él. *Contemptus* es un término clave de los estoicos para quienes hay que despreciarlo todo: el dinero, los honores, el sufrimiento, la muerte, y el desprecio del prójimo. *Vita sufficiens*, una vida que se contenta, que no desea alargarse indefinidamente. Si se compara esta expresión con la que muestra Séneca en *De uita beata*.20.3.5 se observará el desprecio al sufrimiento y a la muerte, la indiferencia a las riquezas y a la *Fortuna*, la primacía de la conciencia y la importancia de la libertad.

¹⁹¹ *Daemonia expellis, medicinas facis*: poderes prometidos por Cristo a sus discípulos. Hemos visto que cazar demonios era una actividad corriente en época de Tertuliano, puesto que hasta las mujeres se atrevían a *exorcismos agere, curationes repromittere*. Igualmente, los remedios para enfermedades podían indicarse por medio de la revelación. *Reuelationis petis* se refiere al don de la profecía que menciona San Pablo en *I Cor*.12.9-10, junto al don de la curación: *alii gratia sanitarum ... alii prophetia*. Estas revelaciones no tienen nada que ver con “las verdades reveladas”. Son visiones que pueden dar como resultado consejos útiles. *Deo uivis*. De la misma manera que Cristo resucitó, también el cristiano debe vivir para Dios. *Gratuita*. En Roma la mayor parte de los espectáculos eran gratuitos. Tertuliano, por ende, quiere destacar la gratuidad de los dones de Dios. *Cursus saeculi ... tempora labentia*. Tertuliano sigue una tradición literaria que remonta hasta Aristóteles, pasando por los estoicos y la literatura patrística, en la que

XXIX. 1. Ahora ya si crees apreciar este espacio con entretenimientos, ¿por qué eres tan desagradecido que con tantos y tales placeres aportados por el Señor no tienes bastante para ti ni lo reconoces? ¿qué es más agradable que el restablecimiento de Dios padre y del Señor, que la revelación de la verdad, que el reconocimiento de los errores, que la indulgencia de tan grandes delitos?¹⁸⁹ 2. ¿Qué placer hay mayor que el desprecio del mismo placer, que el menosprecio de todo el mundo, que la verdadera libertad, que la conciencia pura, que la vida sobria, que ningún miedo a la muerte?¹⁹⁰ 3. Porque desprecias a los dioses de las naciones, porque rechazas a los demonios, porque fabricas remedios, porque buscas revelaciones, porque te alimentas de Dios, éstos son los placeres, éstos son los espectáculos de los cristianos, sagrados, eternos, desinteresados; en éstos podrás entender los juegos del circo, contemplar el curso del mundo, contar el paso del tiempo, apreciar las metas del cumplimiento, defender las alianzas de la iglesia, responder a la señal de Dios, levantarse ante la trompeta del ángel, vanagloriarte de las palmas del martirio.¹⁹¹ 4. Si las doctrinas teatrales gustan, nosotros disponemos de bastantes obras, de suficientes versos, de bastantes sentencias, de muchos cantos, de suficientes expresiones, no cuentos sino realidades, no artificios sino sencillez.¹⁹² 5. ¿Quieres también pugilato y lucha? Presente están no pocos sino muchos. Observa la deshonestidad vencida por la castidad, la perfidia abatida por la fe, la crueldad aniquilada por la misericordia, la petulancia sombreada por la dignidad, tales son los combates en los que nosotros mismos nos ceñimos con coronas. ¿Quieres, no obstante, también algo de sangre? Tienes la de Cristo.¹⁹³

el hombre debe alzar sus ojos para contemplar el curso de los astros y de las estaciones. *Cursus saeculi* designa los movimientos del cielo y *tempora* a las estaciones que vuelven como las yuntas cuando giran. *Metas consumnationis*: la línea última que debe atravesarse y que constituye el fin del mundo. *Societates ecclesiarum*: estas sociedades suscitaban tantas pasiones como las facciones del circo. *Signum Dei*. En el capítulo 16.2 la señal que todos esperan con ansiedad es la *mappa* que cae desde lo alto del palco del pretor y que Tertuliano compara aquí con Satán que se precipita desde el cielo. *Ad tubam angeli erigere*. En las Sagradas Escrituras el toque de la trompeta precede inmediatamente al juicio. En el circo, el sonido de la *tuba* marcaba el fin de la carrera y la llegada del vencedor a la línea que señalaba el final de la misma.

¹⁹² *Satis nobis litterarum est*. Las alusiones al tesoro literario y musical utilizado en la liturgia o para la vida privada se encuentra en todos los himnos y salmos que ha extraído directamente de la Biblia, ya que este libro ofrece toda una gama de géneros literarios. *Strophae / simplicitates*. La sencillez es para Tertuliano lo característico de la verdad. En *Apol.23.7* dirá: *simplicitas veritatis in medio est*; en el capítulo 27.4 los *simplicia* formaban parte de lo bueno que se podía encontrar en el teatro. Sin embargo, *strophae*, caracteriza la astucia, la impostura, las vueltas del juego de manos. Lo aplica al mimo y en *Marc.3.1.2* designa la falsa apariencia del Cristo de Marcio opuesto a la verdad.

¹⁹³ *Agones in quibus ipsi coronamur*. Las metáforas de la lucha y de la corona tan familiares a San Pablo. Tertuliano presentará a Dios como un agonotheta que arbitra los juegos y otorga el premio. *Sanguinis aliquid*: una sola línea para el anfiteatro, pero durísima: *Habes Christi*, contundente expresión que cierra el capítulo.

XXX. 1. Quale autem spectaculum in proximo est adventus Domini iam indlbitati, iam superbi, iam triumphantis! Quae illa exultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum! Quale regnum exinde iustorum! Qualis ciuitas noua Hierusalem! 2. At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi uetustas et tot eius natiuitates uno igni haurientur. 3. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer? Quid rideam? Vbi gaudeam, ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Ioue et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescerent? Item praesides persecutores dominici nominis saeuioribus quam ipsi flammis saeuierunt insultantibus contra Christianis, liquescentes? 4. Quos praeterea? Sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagentibus erubescerent, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras adfirmabant? Etiam poetas non ad Rhadamanthi nec ad Minonis, sed ad inopinati Christi tributnal palpitantes? 5. Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet uocales in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammae rota totus ruber; tunc xystici contemplandi, non in gymnasiis, sed igne iaculati, nisi quod ne tunc quidem illos uelim visos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in Dominum desaeuierunt.

¹⁹⁴ *In proximo*. Para Tertuliano el fin del mundo es inminente, puesto que los signos precursores se han hecho ya presentes. *Gloria resurgentium / regnum iustorum*: los diversos momentos del fin del mundo se evocan en un orden cronológico. Tras el reino de los justos, que durará mil años, vendrá la *civitas noua Hierusalem*, descendiendo desde el cielo como la vio San Juan en el *Apocalipsis* 21.2: *et ego Johannes vidi sanctam ciuitatem, Hierusalem nouam, descendentem de caelo a Deo*.

¹⁹⁵ *Tanta saeculi uetustas*. El tema de la edad del mundo es epicúreo. Lucrecio consagró el canto quinto de su *De rerum natura* a la exposición del mismo, presentando a la tierra como una mujer extenuada por la edad.

¹⁹⁶ *Reges*. Es decir, los emperadores divinizados. *Suis testibus*. El emperador muerto no podía ser proclamado *diuus* por el senado si no había testigos que afirmasen bajo juramento haberlo visto subir al cielo. Se puede pensar, tras el poema que hace Herodiano en los funerales de Septimio Severo, que la forma visible de esta ascensión era un águila (soltada desde lo alto de la pira), la encargada de llevar al cielo el alma del emperador. *Praesides*. Término que designa a todos los gobernadores de provincias: procónsules,

XXX. 1. Y pronto, ¡qué espectáculo con la llegada del Señor, ya evidente, ya imponente, ya triunfante! ¡Qué júbilo aquel de ángeles!. ¡Qué gloria de santos que resucitan!. ¡Qué reino de justos después!. ¡Qué nueva ciudad de Jerusalén!¹⁹⁴ 2. Pero quedan aún otros espectáculos, aquel último y eterno día del juicio, aquel inesperado para las naciones, aquel, objeto de burla, ¡cómo tanta vejez del mundo y tantas generaciones de éste se consumen en un solo fuego!¹⁹⁵ 3. ¡Qué amplitud en ese momento de espectáculo!. ¿De qué me sorprenderé?, ¿de qué me reiré?, ¿en dónde me alegraré, en qué sitio saltaré de gozo, observando a tantos y a tan grandes reyes que anunciaban que serían recibidos en el cielo afligiéndose con el mismo Júpiter y con sus mismos testigos en las profundas tinieblas?. Del mismo modo, ¿protegerás a los perseguidores del nombre del Señor de forma más violenta que los mismos que se alborotaron con pasión insultante contra los cristianos, cuando estén cansados?¹⁹⁶ 4. ¿Y a quiénes después? ¿se avergonzarán aquellos sabios filósofos en presencia de sus alumnos que se consumen en el fuego juntamente, a quienes aconsejaban que nada concernía a la divinidad, a quienes aseguraban que las almas o bien los difuntos no volverían a sus primitivos cuerpos? ¿Incluso los poetas se agitarán no en el de Radamanto ni en el de Minos, sino en el tribunal de un inesperado Cristo?¹⁹⁷ 5. En ese momento, los actores trágicos se oirán más, y es manifiesto que más las voces de su propia desgracia; entonces, los pantomimos serán reconocidos, mucho más sueltos por el fuego; entonces el auriga se verá todo rojo en un carro de fuego; entonces los atletas se contemplarán, no en las palestras, sino en un fuego hiriente, excepto que no quiera en ese momento verlos y prefiera para éstos refugiarme en una visión que no me fastidie, puesto que se ensañaron contra el Señor.¹⁹⁸

legados y procuradores. Tenían jurisdicción criminal y civil. *Saevioribus*. El fuego es inextinguible y arde sin consumirse. La escena provoca terror, fórmula que Tertuliano aprovecha para inducir a la conversión.

¹⁹⁷ *Non in pristina corpora rediturus*. Epicuro enseñaba que los átomos que constituían el alma se dispersaban al morir como los del resto del cuerpo; sin embargo, los pitagóricos y los que consideraban el alma inmortal le asignaban una residencia astral, definitiva para Platón, temporal para los estoicos. Los cristianos eran los únicos que prometían la resurrección de la carne. *Ad Rhadamanti nec ad Minois*. Minos y Radamantis son, según la mitología griega, los jueces infernales que junto con Eaco juzgan a los muertos.

¹⁹⁸ *Tragoedi / histriones / auriga / xystici*. El capítulo 23.1 anunciaba un recrudescimiento de la justicia divina sobre las penas infringidas a las gentes del espectáculo por la ley civil. Las palabras están cuidadosamente elegidas para recordarnos los capítulos anteriores: *vocales* remite a *vociferante* de 23.3; *solutiores* a la flexibilidad impura de los pantomimos en 10.8; 17.2 y 25.3; del auriga solo se verá su silueta como la de Erictonio en 9.3; *iaculati* evocará los motivos de los atletas que se tratan en 18.3. *Desaevierunt*. Este verbo compuesto suele emplearlo Tertuliano para los padecimientos del martirio o de la pasión.

6. Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites et daemonium habens; hic est quem a Iuda redemistis, hic est illa harundine et colaphis diuerberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus; hic est, quem clam discentes subriperunt, ut surrexisse dicatur, hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium adlaederentur. 7. Vt talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae *nec oculus uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascenderunt*? Credo, circo et utraque cauea et omni stadio gratiora.

¹⁹⁹ *Sabbati destructor*. Los judíos no perdonaban a Jesús los milagros que realizaba el día del sabbat. *Quem a Iuda redimistis*. Alusión a los treinta denarios ofrecidos a Judas por parte de los sacerdotes en pago a su traición. *Hortulanus detraxit*. Según el *Evangelio de San Juan 20.15.*, María Magdalena, sumida en el dolor por no haber encontrado el cuerpo de Jesús, no reconoció al que le hablaba.

6. Este es aquel, diré, el hijo del obrero y de la prostituta, el destructor del sábado, el samaritano que tiene al demonio; éste es al que rescatasteis de Judas, éste fue separado por los golpes de aquella caña y mediante puñetazos, deshonrado mediante esputos, impregando de hiel y vinagre; éste es al que a escondidas los que lo conocían, se lo llevaron consigo, para que se dijera que había resucitado, al que el jardinero raptó para que sus lechugas no sufrieran con la afluencia de los que van y vienen.¹⁹⁹ 7. Cuando observes tales cosas, cuando brinques de regocijo por tales, ¿qué pretor, cónsul, cuestor o sacerdote te garantizará su bondad? Y, sin embargo, tenemos en cierto modo ya estas cosas representadas por un espíritu imaginativo a través de la fe. Por lo demás, ¿cuáles son aquellas que ni el ojo vio ni el oído oyó ni escalaron al corazón del hombre? Creo que son más agradables que el circo, que cada uno de los graderíos y que todo estadio.²⁰⁰

²⁰⁰ *Praetor, consul, quaestor, sacerdos*. Las personalidades sociales que concedían los juegos como ya se había advertido en 12.5.

3.4. Novaciano. Su “DE SPECTACULIS”

Texto latino y traducción al castellano

DE SPECTACVLIS

Nouatianus plebi in euangelio stanti salutem.

I. 1. Vt me satis contristat et animum meum grauiter aflagit, cum nulla mihi scribendi ad uos porrigitur occasio -detrimentum est enim meum uobiscum non colloqui -,ita nihil mihi tantam laetitiam hilaritatemque restituit quam cum adest rursus occasio. Vobiscum enim me esse arbitror, cum uobis per litteras loquor. 2. Quamquam igitur ita se haec habere quae dico certos uos esse sciam nec quicquam de uerborum meorum ueritate dubitare, tamen etiam argumentum sinceritatem rei asserit. Nam cum nulla prorsus praeteritur occasio, probatur affectio. 3. Quamuis ergo certus sim uos non minus esse in uitae actu graues quam in sacramento fideles, tamen, quoniam non desunt uitiorum assertores blandi et indulgentes patroni, qui praestant uitiiis auctoritatem et, quod sit deterius, censuram scripturarum caelestium in aduocationem criminum conuertunt, quasi sine culpa innocens spectaculorum ad remissionem animi appetatur uoluptas nam et eo usque eneruatus est ecclesiasticae disciplinae uigor et ita omni langore uitiorum praecipitatur in peius, ut iam non uitiiis excusatio, sed auctoritas detur -, placuit paucis uos non nunc instruere, sed instructos admonere, ne quia male sunt iuncta uulnera sanitatis obductae perrumpant cicatricem. 4. Nullum enim malum difficilius extinguitur quam quod faciles reditus habet, dum et multitudinis consensu asseritur et excusatione blanditur.

Sobre los espectáculos

Novaciano saluda al pueblo que se mantiene fiel al evangelio.

I.1. Así como me aflige bastante y se desalienta en demasía mi espíritu cuando no tengo ocasión de escribiros, -pues me supone un perjuicio no conversar con vosotros-, así también nada me produce tanta alegría y agrado cuando, por el contrario, se presenta la ocasión de hacerlo. Pues considero que estoy con vosotros cuando os hablo por medio de las cartas.2. Aunque sé con certeza que estáis seguros de que se tienen aquellas de las que hablo y que nadie dudaría de la verdad de mis palabras, sin embargo, también una prueba reclama la sinceridad del asunto. Porque cuando en modo alguno la ocasión se presenta, se experimenta cierta afección.3. Aunque, por ende, estuviera seguro de que vosotros no sois menos rigurosos en el curso de la vida que fieles al sacramento, no obstante, puesto que no faltan persuasivos defensores y complacientes protectores de los vicios, que proporcionan una garantía para los mismos y, lo que es peor, convierten el juicio de las sagradas escrituras en defensa de las acusaciones, casi sin culpa el inofensivo placer de los espectáculos apetece a la relajación del espíritu -pues también la fuerza de la enseñanza eclesiástica se ha debilitado hasta tal punto y de tal forma con total abatimiento se precipita al peor de los vicios que ya no se proporciona excusa para los vicios sino que se aduce su garantía- agradó a algunos que no os alineáis hace poco sino que advertiéseis a los alineados que las heridas que se habían cerrado de mala forma no abriesen la cicatriz de una salud oscurecida.4. Pues ningún mal es más difícil que se extinga que el que tiene fácil retorno, a condición de que se reclame por acuerdo de la mayoría y se favorezca mediante excusa.

II. 1. Non pudet, inquam, non pudet fideles homines et christiani sibi nominis auctoritatem uindicantes superstitiones vanas gentilium cum spectaculis mixtas de scripturis caelestibus uindicare et diuinam auctoritatem ido]jatriae conferre. 2. Nam quando id quōd in honore alicuius idoli ab ethnicis agitur a fidelibus christianis spectaculo frequentatur, et idolatria gentilis asseritur et in contumeliam Dei religio uera et diuina calcatur. Pudor me tenet praescriptiones eorum in hac causa et patrocina referre. 3. “Vbi”, inquit, “scripta sunt ista, ubi prohibita? Alioquin et auriga est Israel Helias et ante arcam Daud ipse saltauit. Nabra, cinyras, tympana, tibias, citharas, choros legimus. Apostolus quoque dimicans caestus et colluctationis nostrae aduersus spiritalia nequitiae proponit certamen. Rursum cum de stadio sumit exempla, coronae quoque collocaet praemia. Cur ergo homini christiano fidei non liceat spectare quod licuit diuinis litteris scribere?” 4. Hoc in loco non immerito dixerim longe melius fuisse istis nullas litteras nosse quam sic litteras legere. Verba enim et exempla quae ad exhortationem euangelicae uirtutis posita sunt ad uitiorum patrocina transferuntur, quoniam non ut spectarentur ista scripta sunt, sed ut animis nostris instantia maior excitaretur in rebus profuturis, dum tanta est apud ethnicos in rebus non profuturis.

II.1. Digo que no provoca vergüenza que los hombres fieles y los cristianos que reclaman para sí la autoridad de su nombre, reivindiquen las huecas supersticiones de los gentiles mezcladas con los espectáculos sobre las sagradas escrituras y dispensen una autoridad divina a la idolatría.² Pues cuando lo que se celebra en honor de alguna imagen por los paganos se frecuenta como espectáculo por los fieles cristianos, se reclama la idolatría pagana y se desprecia el verdadero culto divino con ultraje a Dios. Vergüenza me produce referir sus pretextos y justificaciones en este asunto.³ ¿Dónde se escribieron esas? —dicen—, ¿dónde fueron prohibidas? Por otra parte también aurga es el hebreo Elías y antes del arca el propio David danzó. Tocamos nabras, ciniras, tamboriles, flautas, cítaras y coros. El apóstol luchando con cestos de combate propone un certamen de nuestra lucha cuerpo a cuerpo contra lo inmaterial de la prodigalidad. Por el contrario, cuando toma ejemplos sobre el estadio, da también las recompensas de la corona. En consecuencia, ¿por qué no se permite al fiel varón cristiano contemplar lo que se permitió escribir en las divinas escrituras?⁴ En esta situación me atrevería a decir no injustamente que sería mejor para esos no conocer las escrituras que interpretarlas de ese modo. Pues las palabras y los ejemplos que se han aducido para la exhortación de la virtud evangélica se transforman en justificación de los vicios, porque no fueron escritas de la forma en que se consideran, sino que un cumplimiento mayor en nuestros espíritus se acentuará en asuntos provechosos mientras que junto a los paganos es tan grande en asuntos inútiles

III. 1. Argumentum est ergo excitandae uirtutis, non permissio siue libertas spectandi gentilis erroris, ut per hoc animus plus accendatur ad euangelicam uirtutem propter diuina praemia, cum per omnium laborum et dolorum calamitatem contendatur peruenire ad terrena compendia. 2. Nam quod Helias auriga est Israelis non patrocinatur spectandis circensibus ; in nullo enim circo cucurrit. Et quod Daud in conspectu *Dei* choros egit nihil adiuuat in theatro sedentes christianos fideles; nulla enim obscenis motibus membra distorquens desaltauit Graecae libidinis fabulam. Nabla, cinyrae, tibiae, tympana et citharae Deum cecinerunt, non idolum. Non igitur praescribitur ut spectentur illicita. 3. Diabolo artifice ex sanctis illicita mutata sunt. Praescribat igitur istis pudor, etiamsi non possunt sanctae litterae. Quaedam enim scriptura magis prohibuit non praecipiendo; uerecundiam passa plus interdixit quia tacuit, uerita ne, si ad haec usque descenderit, pessime de fidelibus suis sensisset. Nam et plerumque in praeceptis quaedam utilius tacentur. 4. Admonentur enim saepe dum interdicuntur. Ita etiamsi tacentur, dum <non> diuinis litteris scripta sunt, et praeceptorum loco seueritas loquitur et ratio docet quae scriptura conticuit. 5. Secum tantummodo unusquisque deliberet et cum persona professionis suae loquatur : nihil unquam indecorum geret. Plus enim ponderis habebit conscientia quae nulli se alteri debebit nisi sibi.

III.1. La razón de reclamar la virtud no estriba pues en la licencia o libertad para contemplar el extravío pagano, sino en que a través de esta, el espíritu se dirige a la virtud evangélica por los beneficios divinos cuando preteñde alcanzar las ganancias terrenales por medio de la derrota de todo tipo de trabajos y padecimientos.2. Pues el hecho de que el auriga Elías sea judío no le exime de contemplar los juegos del circo, pues no corrió en ningún circo; y el hecho de que David a la vista de Dios dirigió coros en nada ayuda a los fieles cristianos que se sientan en el teatro. Pues sin retorcer sus miembros con movimientos indecentes danzó la pieza teatral de la lujuria griega. Cantaron a Dios y no a una imagen con acompañamiento de nabras, cirinas, flautas, tamboriles y cítaras. Y así no se mencionará para que lo ilícito no se contemple.3. Las cosas ilícitas fueron cambiadas por el hábil diablo a partir de las sagradas. Y así la vergüenza prescribe a esos aunque no puedan las sagradas escrituras. Todavía más, cierta escritura las prohibió no previéndolas. La verdad manteniendo el respeto las vedó más al mantenerlas en silencio, y si hubiese llegado hasta aquellas no tendría mala opinión de sus fieles. Pues también a menudo ciertas cosas se silencian de una manera más provechosa en los preceptos.4. Pues a menudo se advierten mientras se prohíben. Y así aunque se silencien, pues no se escribieron en las sagradas escrituras, la gravedad de los preceptos habla en ese lugar y la razón muestra lo que la escritura calla.5. Cada uno sóloamente reflexiona consigo mismo y habla con el carácter de su manifestación: nunca le parece inconveniente. Pues tendrá mayor conciencia de la importancia que deba a ningún otro salvo a sí mismo.

IV. 1. Quid scriptura interdixit ? Prohibuit enim spectari quod prohihet geri. Omnia, inquam, ista spectaculorum genera damnauit, quando idolatriam sustulit ludorum omnium matrem, unde haec uanitatis et leuitatis monstra uenerunt. 2. Quod enim spectaculum sine idolo, quis ludus sine sacrificio, quod certamen non consecratum mortuo ? Quid inter haec christianus fidelis facit, si idolatriam fugit ? Quid qui iam sanctus sit de rebus criminosis uoluptatem capit ? Quid contra Deum superstitiones probat quas amat dum spectat ? 3. Ceterum sciat haec omnia inuenta daemoniorum esse, non Dei. Impudenter in ecclesia daemona exorcizat quorum uoluptates in spectaculis laudat. Et cum semel illi renuntiando rescissa sit res omnis in baptismate, dum post Christum ad diaboli spectaculum uadit, Christo tamquam diabolo renuntiat. 4. Idolatria, ut iam dixi, ludorum omnium mater est, quae ut ad se christiani fideles ueniant blanditur illis per oculorum et aurium uoluptatem. Romulus Conso quasi consilii deo ob rapicndas Sabinas circenses primus consecrauit, ceteri reliquis. Cum urbem fames occupasset, ad aduocationem populi acquisiti sunt ludi scenici et Cereri et Libero dicati postmodum reliquisque idolis et mortuis. 5. Graeca illa certamina uel in cantibus uel in fidibus uel in uocibus uel in uiribus praesides suos habent uaria daemona. Et quicquid est aliud quod spectantium aut oculos mouet aut delinit aures, si cum sua origine et institutione quaeratur, causam praefert aut idolum aut daemonium aut mortuum. Ita diabolus artifex quia idolatriam per se nudam sciebat horreri, spectaculis miscuit, ut per uoluptatem posset amari.

IV.1. ¿Qué prohibió la escritura? Pues prohibió que se viera lo que prohíbe representarse. Digo que condenó todo ese tipo de espectáculos puesto que anuló la idolatría como madre de todos los juegos de donde vinieron estos monstruos de la mentira y de la inconstancia. 2. Pues ¿qué espectáculo sin una imagen?, ¿qué juego sin un sacrificio?, ¿qué combate no consagrado sin un muerto?, ¿qué hace entre esto el fiel cristiano si renuncia a la idolatría?, ¿qué placer siente el que ya se ha prohibido de los asuntos reprobables?, ¿qué prueba contra Dios las supersticiones que disfrutaban mientras miran? 3. Por los demás se sabe que todas estas cosas fueron inventadas por los demonios, no por Dios. Desvergonzadamente se exorciza en la iglesia a demonios cuyos placeres se alaban en los espectáculos. Y como por una vez, renunciando aquél, todo asunto se anula en el bautismo, luego, después de Cristo, se encamina al espectáculo del diablo, y renuncia tanto a Cristo como al diablo. 4. La idolatría, como ya he dicho, es la madre de todos los juegos, puesto que los favorece a través del placer de los ojos y los oídos, y hace que los fieles cristianos se acerquen a ella. Rómulo fue el primero que consagró a Conso por voluntad del dios los juegos circenses debido al rapto de las Sabinas, y otros juegos a los demás. Como se apoderase el hambre de la ciudad, fueron adquiridas para consuelo del pueblo representaciones teatrales y se dedicaron a Ceres y a Baco, y después a las restantes imágenes y muertos. 5. Aquellos certámenes griegos, bien de cantos, bien de liras, bien de recitaciones o de fuerza física, tienen como defensores suyos a varios demonios. Y cualquier cosa de las que contemplamos es otra distinta ya porque distraiga a los ojos, ya porque cautive a los oídos, y si se busca en su nacimiento y formación, se presenta la causa, ya como un ídolo, ya como un demonio, ya como un muerto. De esta manera el hábil diablo, puesto que conocía que la desnuda idolatría por sí misma provoca miedo, la mezcló con los espectáculos para que pudiera gustar por medio del placer.

V. 1. Plura prosequi quid est necesse uel sacrificiorum in ludis genera monstruosa describere ? Inter quae nonnumquam et homo fit hostia latrocinio sacerdotis, dum cruor etiam de iugulo calidus exceptus spurnanti patera, dum adhuc feruet, et quasi sitiendi idolo in faciem iactatus crudeliter propinatur, et inter uoluptates spectantium quorundam mors erogatur, ut per cruentum spectaculum saeuire discatur, quasi parum sit homini priuata sua rabies, nisi illam et publice discat. 2. In poenam hominis fera rabida nutritur in deliciis, ut sub spectantium oculis crudelius insaniat. Eruditur artifex bellua, quae clementior fortasse fuisset, si non illam magister crudelior saeuire docuisset. 3. Ergo ut taceam quicquid latius idolatria probat, quam uana sunt ipsa certamina, lites in coloribus, contentiones in curribus, fauores in honoribus, gaudere quod equus uelocior fuerit, maerere quod pigrior, annos pecoris computare, consules nosse, aetates discere, prosapiam designare, auos ipsos atauosque memorare. 4. Quam hoc totum otiosum negotium, immo quam turpiter ignominiosum! Hunc, inquam, memoriter totam equini generis sobolem computantem et sine offensa hunc locum magna uelocitate referentem, parentes Christi si perroges, nescit, aut infeliciores si scit. Quem si rursus perrogem, quo ad illud spectaculum itinere peruenerit, confitebitur per lupanarum, per prostitutarum nuda corpora, per lubricam libidinem, per dedecus publicum, per uulgarem lasciuiam, per communem omnium contumeliam. 5. Cui ut non obiciam quod fortasse commisit, uidit tamen quod committendum non fuit et oculos ad idolatriae spectaculum per libidinem duxit, ausus secum sanctum in lupanar ducere, si potuisset, qui festinans ad spectaculum dimissus et dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam inter corpora obscena meretricum Christi sanctum corpus infidelis iste circumtulit, plus damnationis meritis de itinere quam de spectaculi uoluptate.

V.1. ¿Qué se debe seguir refiriendo más para describir las horribles clases de sacrificios en los juegos? Entre estas, alguna vez el hombre también llega a ser la víctima por el latrocinio del sacerdote, cuando la sangre caliente salda de la garganta se hace espumosa en la pátera, mientras aún hierve, y casi se le brinda cruelmente en forma de agitación a la imagen que tiene sed, y entre los placeres se dispendia la muerte de algunos de los que miran, para aprender a enfurecerse a través de un sangriento espectáculo, y la rabia apenas casi queda eximida del hombre a no ser que la aprenda públicamente. 2. Frente a la pena del hombre, la rabiosa fiera se nutre de los placeres para mostrarse fuera de sí de una manera muy cruel bajo los ojos de los que miran. Se educa el hábil monstruo que quizás hubiese sido más apacible si un maestro más cruel no le hubiese enseñado a enfurecerse. 3. Así pues, aunque callaré cualquier cosa de mayor amplitud, la idolatría prueba qué absurdos son esos combates, los litigios en colorido, las luchas en carros, los aplausos como recompensa, el alegrarse por el hecho de que un caballo sea más veloz, el lamentarse por el hecho de que sea más lento, el calcular los años del ganado, el conocer a los cónsules, el aprender sus edades, el indicar su linaje, el recordar a sus abuelos y antepasados. 4. ¡Qué ocupación ésta tan ociosa, y por cierto, qué vergonzosamente afrentosa! Afirmo que éste calcula de memoria toda la descendencia de la cría caballar y hace referencia sin desagrado a esta cuestión con gran rapidez, pero si le preguntas por los padres de Cristo, no lo sabe o si lo sabe es más desgraciado. Por el contrario, si le preguntases a éste que por qué medio se podría llegar a aquel espectáculo, confesaría que a través de los lupanares, a través de los cuerpos desnudos de las prostitutas, a través de la arriesgada lujuria, a través de la vergüenza pública, a través del vulgar desenfreno, a través del reproche ordinario de todos. A éste, aunque no referiré lo que quizás cometió, le pareció, sin embargo, que no existió lo que habría de tolerar, y condujo sus ojos al espectáculo de la idolatría por medio del deseo, y se atrevió a conducir a la persona santa con él al lupanar, y si pudiera, éste, apresurándose al espectáculo, tras abandonar el día del Señor, y llevándolo todavía consigo para destruirlo completamente, infiel propagaría la eucaristía entre los obscenos cuerpos de las meretrices y la sagrada forma de Cristo, cobrando más por el camino de la condenación que por el placer del espectáculo.

VI. 1. Sed ut ad scenae iam sales inuerecundos transitum faciam, pudet referre quae dicuntur, pudet etiam accusare quae fiunt, argumentorum strophas, adulterorum fallacias, mulierum impudicitias, scurriles iocos, parasitos sordidos, ipsos quoque patres familias togatos modo stupidos modo obscenos, in omnibus stolidos, certis nominibus inuerecundos. 2. Et cum nulli hominum aut generi aut professioni ab improbis isto sermone parcat, ab omnibus tamen ad spectaculum convenitur. Commune dedecus delectat uidelicet uel recognoscere uitia uel discere. Concurritur in illud pudoris publici lupanarium, ad obscenitatis magisterium, ne quid secreto minus agatur quam quod in publico discitur. Et inter ipsas leges docetur quicquid legibus interdicitur. 3. Quid inter haec christianus fidelis facit, cui uitia non licet nec cogitare, quid oblectatur simulacris libidinis, ut in ipsis deposita uerecundia audacior fiat ad crimina? Discit et facere dum consuescit uidere. Illas tamen, quas infelicitas sua in seruitutem prostituit libidinis publicae, occultat locus et dedecus suum de latebris consolantur. Erubescunt uideri etiam quae pudorem uendiderunt. 4. At istud publicum monstrum omnibus uidentibus geritur et prostituerum transitur obscenitas. Quaesitum est quomodo adulterium ex oculis admitteretur! 6. Huic dedecori condignum dedecus superducitur, homo fractus omnibus membris et uir ultra muliebrem mollitiem dissolutus, cui ars sit uerba manibus expedire. Et propter unum nescio quem nec uirum nec feminam commouetur ciuitas tota, ut desaltentur fabulosae antiquitatum libidines. Ita amatur quicquid non licet, ut quae etiam aetas absconderat, sub oculos memoria reducat.

VI.1. Pero aunque dé paso a los imprudentes chistes de la escena, me avergüenza contar los cosas que se dicen, y también me avergüenza reprochar las que se producen, los artificios de las pruebas, las mentiras de los adúlteros, la deshonestidad de las mujeres, los juegos chocarreros, los sucios parásitos, e incluso los mismos padres de familia togados, no sólo tontos sino también indecentes, necios en todo, imprudentes en ciertas ocasiones. 2. Y como a ningún hombre, raza o profesión se respeta en ese lenguaje por parte de los impíos, sin embargo, se está de acuerdo por todos en los espectáculos. Y es evidente que agrada esta infamia generalizada, bien al reconocer los vicios, bien al aprenderlos. Y se coincide en aquello de la vergüenza pública de los lupanares, en la enseñanza de la indecencia para que no se trate menos en secreto que lo que se aprende a la vista de todos. Y por medio de esas mismas leyes se enseña lo que se prohíbe en ellas. 3. ¿Qué hace el fiel cristiano entre estas cosas, a quien ni siquiera le está permitido pensar en los vicios?, ¿qué deleite encuentra en las imágenes del deseo para que abandonando la vergüenza en éstas se convierta en más atrevido para con estas faltas? Aprende también a hacerlas mientras se acostumbra a verlas. Sin embargo, a aquellas a las que su infortunio prostituyó al servicio de la lujuria pública, su situación se oculta y alivian su deshonra en los refugios (tuburios). Se avergüenzan también al contemplarse las que vendieron su reputación. 4. Pero ese monstruo público acontece para todos los que miran mientras que la indecencia de las prostitutas se omite. La pregunta es de qué modo se admite el adulterio ante nuestra vista. Una vergüenza condigna se añade a esta deshonra, la del hombre abatido en todos sus miembros y la del varón débil más allá de la delicadeza femenina para el que existe el arte de explicar las palabras con las manos. Y por uno, que no es hombre ni mujer, desconozco que toda la ciudadanía se agite para que las fabulosas pasiones de los antiguos se bailen. Y así se ama lo que no está permitido, para que lo que el tiempo había escondido, el recuerdo lo evoque tras la mirada.

VII. 1. Non est libidini satis malis suis uti praesentibus, nisi suum de spectaculo faciat in quo etiam aetas superior errauerat. Non licet, inquam, adesse christianis fidelibus, non licet omnino nec illis quos ad delinimenta aurium ad omnes ubique Graecia instructos suis uanis artibus mittit. 2. Clangores tubae bellicos alter imitatur raucos, alter lugubres sonos spiritu tibias inflante moderatur, alter cum choris et cum hominis canora uoce contendens spiritu suo quem de uisceribus suis in superiora corporis nitens hauserat tibiaram foramina modulans, [effuso et] nunc intus recluso ac represso, nunc certis foraminibus emisso atque in aerem profuso, item in articulos sonum frangens, loqui digitis elaborat, ingratus artificii qui linguam dedit. 3. Quid loquar comicas inutiles curas, quid illas magnas tragicae uocis insanias, quid neruos cum clamore commissos ? Haec etiam si non essent simulacris dicata, obeunda tamen et spectanda non essent christianis fidelibus, quoniam et si non haberent crimen, habent in se et maximam et parum congruentem fidelibus uanitatem.

VII. 1. No hay para el desenfreno bastante con servirse de los males presentes a no ser que haga del espectáculo el suyo, en donde precisamente la época anterior se había equivocado. Digo que no está permitido a los fieles cristianos tomar parte en estos ni está permitido, en general, a aquellos a los que, para deleite de sus oídos, Grecia envía a todos los versados en sus huecas artes por todas partes. 2. Uno imita los broncos sonos militares de la trompeta, otro dirige los sombríos sonidos de las flautas con henchido espíritu, otro conduce con los coros y con su sonora voz varonil y mediante su álito que hace lucir desde sus entrañas hasta las partes más altas de su cuerpo, toca los orificios de las flautas que había atravesado, y suelto el aire, ya contenido dentro y abierto, ya expulsado de determinados orificios y extendido al exterior, del mismo modo desmenuzando el sonido en las articulaciones, perfecciona con los dedos el hablar, espectáculo desagradable para el maestro que le enseñó el lenguaje. 3. ¿Qué puedo decir de las inútiles obras cómicas?, ¿qué de aquellas grandes locuras de la palabra trágica?, ¿qué de las cuerdas unidas con el griterío? Sí, en efecto, estas cosas no estuviesen dedicadas a las imágenes, sin embargo, no habrían sido visitadas y vistas por los fieles cristianos, puesto que aunque no constituyesen delito, tendrían en sí la mayor y poco conveniente mentira para los fieles.

VIII. 1. Nam illa altera reliquorum dementia est manifesta otiosis hominibus negotiatio : in iniuriam suam pinguescit in sagina corpus, ut robustius aut feriat aut uapulet, et prima uictoria est ultra modum humani uentris esurire potuisse; sub titulo coronae edaeis flagitiosae mundinae ictibus infelix facies locatur, ut infelicioer uenter saginetur. 2. Quam foeda praeterea ipsa luctamina : uir infra uirum iacens amplexibus inhonestis et nexibus implicatur. In tali certamine [stare] uiderit quis uincat, pudor uictus est. Ecce tibi alter nudus salit, alter orbem aeneum contentis in aerem uiribus iactat. Haec gloria est dementiae. Denique remoue spectatorem, reddideris uanitatem. Fugienda sunt ista christianis fidelibus, ut iam frequenter diximus, tam uana, tam pernitiosa, tam sacrilega spectacula, a quibus et oculi nostri sunt et aures custodiendae. 3. Cito in hoc assuescimus quod audimus, celerius <in id> quod uidemus. Nam cum mens hominis ad uitia ipsa ducitur, sibi quid faciet, si habuerit exempla ? Natura corporis lubrica, quae sponte corrui, quid faciet, si fuerit impulsa ? Auocandus est animus ab istis.

VIII. 1. Pues con aquella otra locura de las restantes quedó claro el comercio para los hombres ociosos: el cuerpo engorda en grasa en su perjuicio para que esté más fuerte, bien cuando se le golpea, bien cuando se le azota, y el primer éxito está en poder tener hambre más allá del límite del vientre humano. Bajo el título de glotón de la asamblea se sitúa su desgraciada apariencia, entre los atropellos del escandaloso mercado, para cebar su vientre más infeliz. 2. Además, ¡qué repugnantes esas mismas luchas!: un hombre tendido bajo un hombre se enreda en abrazos y en encadenamientos deshonestos. En semejante combate pareciera que venció su pudor quien, tras ganar, permanece de pie. He aquí que uno desnudo salta, otro arroja un disco de bronce al aire con su físico estirado. Esta gloria es propia de la locura. Y finalmente distancia al espectador y les das en pago la jactancia. Esas son las cosas de las que debe apartarse el fiel cristiano, como hemos dicho frecuentemente, de los espectáculos tan simples, perjudiciales e impíos, de los que nuestros ojos y oídos han de protegerse. 3. Fácilmente nos acostumbramos a esto que oímos, y con mayor celeridad a aquellos que vemos. Pues, cuando la mente de un hombre se encamina a estos mismos vicios, ¿qué podría hacer para ella misma si tuviera encima modelos? La insegura naturaleza del cuerpo que se derrumbó por su propio modo de ser, ¿qué haría si se la hubiera impulsado? El espíritu se habría distraído por éstos.

IX. 1. Habet christianus spectacula meliora, si uelit, habet ueras et profuturas uoluptates, si se recollegerit. Et ut omittam illa quae nondum contemplari potest, habet istam mundi pulchritudinem quam uideat atque miretur : solis ortum aspiciat, rursus occasum mutuis uicibus dies noctesque reuocantem, globum lunae temporum cursus incrementis suis detrimentisque signantem, astrorum micantes choros et assidue de summa mobilitate fulgentes, 2. anni totius per uices membra diuisa et dies ipsos cum noctibus per horarum spatia digestos et terrae molem libratam cum montibus et profusa flumina cum suis fontibus, extensa maria cum suis fluctibus atque littoribus, interim constantem pariter summa conspiratione nexibusque concordiae extensum aerem medium tenuitate sua cuncta uegetantem, nunc imbres contractis nubibus profundentem, nunc serenitatem refecta raritate reuocantem, et in omnibus istis incolas proprios, in aere auem, in aquis pisces, in terra hominem. 3. Haec, inquam, et alia item opera diuina sint christianis fidelibus spectacula. Quod theatrum humanis manibus extractum istis operibus poterit comparari ? Magnis licet lapidum molibus extruatur, cristae sunt montium altiores, et auro licet tecta laquearia reluceant, astrorum fulgore uincuntur. Numquam humana opera mirabitur quisquis se recognouerit filium Dei. Deicit se de culmine generositatis suae qui admirari aliquid post Deum potest.

IX. 1. Tiene el cristiano mejores espectáculos si quisiera, tiene placeres justos y útiles si se recogiese. Y para no hablar de aquellos que aún no puede contemplar, tiene esa belleza de cielo que puede mirar y admirar. Puede examinar la salida del sol, y a la inversa, reanudar con recíproca sucesión los días y las noches, la esfera de luna que señala la duración del tiempo con sus aumentos y pérdidas, los resplandecientes coros de los astros, incesantemente brillantes por su movilidad. 2. Las partes de todo el año se dividen por medio de vueltas y los mismos días se distribuyen con sus noches a través de los intervalos de las horas, y la carga abrumadora de la tierra se equilibra con los montes, los caudalosos ríos con sus fuentes, los amplios mares con sus olas y sus costas, y entre tanto, invariable permanece del mismo modo que en una gran unión también el medio, vivificando el extenso aire por vínculos de armonía, deteniendo su debilidad, derramando las lluvias mediante nubes que se contraen, recobrando la tranquilidad una vez restituida la escasez, y los propios habitantes en todas esas cosas, el pájaro en el aire, el pez en el agua, el hombre en la tierra. 3. Digo que éstas y otras obras son espectáculos divinos para los fieles cristianos. ¿Qué teatro salido de las manos humanas podría compararse con estas obras? Aunque se extraen de las piedras grandes moles, los penachos son las partes más altas de los montes y aunque los techos artesonados reluzcan con el oro son vencidos por el brillo de los astros. Nunca se admirará de las cosas humanas quien se haya reconocido como hijo de Dios. Se aparta de la cima de su nobleza quien pueda admirarse de algo después de Dios.



X. 1. Scripturis, inquam, sacris incumbat christianus fidelis : ibi inueniet condigna fidei spectacula. Videbit instituentem Deum mundum suum et cum ceteris animalibus homines, illam admirabilem fabricam melioremque facientem. Spectabit mundum in delictis suis, iusta naufragia, piorum praemia impiorumque supplicia, maria populo siccata et de petra rursus populo maria porrecta. Spectabit de caelo descendentes messes, non ex areis aratro impressas. 2. Inspiciet flumina transitus siccos refrenatis aquarum agminibus exhibentia. Videbit in quibusdam fidem cum igne luctantem, religione superatas feras et in mansuetudinem conuersas. Intuebitur et animas ab ipsa iam morte reuocatas, considerabit etiam de sepulcris admirabiles ipsorum consummatorum iam uitas corporum redactas. 3. Et in his omnibus iam maius uidebit spectaculum, diabolus illum qui totum detriumphauerat mundum sub pedibus Christi iacentem. Quam hoc decorum spectaculum, fratres, quam iocundum, quam necessarium, intueri semper spem suam et oculos aperire ad salutem suam! 4. Hoc est spectaculum quod uidetur etiam luminibus amissis, hoc est spectaculum quod non exhibet praetor aut consul, sed qui est solus et ante omnia et super omnia, immo ex quo omnia, Pater Domini nostri Iesu Christi, cui laus et honor in saecula saeculorum. Opto uos, fratres, bene ualere.

X.1. Digo que el fiel cristiano puede apoyarse en las Sagradas Escrituras: allí puede encontrar los espectáculos condignos a su fe. Observará que Dios ordena su mundo y a los hombres con los demás animales, y aquel admirable trabajo lo hace mejor. Contemplará el mundo en sus faltas, las debidas ruinas, las recompensas de los buenos y los castigos de los malos, los mares desecados por el pueblo y los mares, por el contrario, que se extienden hacia el pueblo que reposa sobre una roca. Observará las cosechas que bajan del cielo no marcadas por el arado de las eras. 2. Mirará atentamente los ríos que presentan sus tránsitos secos de agua, refrenados sus cursos. Observará en algunos una fe que lucha con amor, unas fieras vencidas por el culto y convertidas a la mansedumbre. Considerará las almas llamadas por la misma muerte, examinará también con detenimiento desde las tumbas las maravillosas vidas reducidas ya de los mismos cuerpos consumados. 3. Y entre todas estas cosas observará entonces un espectáculo mayor, como aquel diablo que había triunfado sobre todo el mundo yace bajo los pies de Cristo. ¡Qué espectáculo tan bello, hermanos, qué agradable, qué indispensable!, contemplar siempre su esperanza y abrir los ojos a su salvación. Este es el espectáculo que incluso puede verse habiéndose perdido la vista, este es el espectáculo que no muestra el pretor o el cónsul, sino a quien es el único antes de todo y después de todo, y por ende, de quien todo procede, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, para quien alabanza y gloria por los siglos de los siglos. Os deseo, hermanos, que sigáis bien.

BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V., *Fiestas, juegos y espectáculos en la España Medieval*. Madrid, Ediciones Polifemo, 1999.
- ALARIO M. T., "La imagen: un espejo distorsionador", *Persona, género y educación*. Salamanca, Ediciones Amarú, 1997, pp. 87-112.
- ARACIL, A., *Juego y artificio. Autómatas y otras ficciones en la cultura del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, Cátedra, 1998.
- AUGUET R., *Crueldad y civilización: los juegos romanos*. Barcelona, Aymá, 1970.
- AUGUET R., *Lo Sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*. Roma, Edizione Quasar, 1987.
- BAZACO M. J., "Aportación del Movimiento Olímpico al desarrollo de los valores educativos del deporte derivados de su condición competitiva" en V.V.A.A., *Olimpismo y Fair Play*, Ayuntamiento de Murcia, 1998.
- BETRICE P.F., "Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques", *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 10 (1997), pp. 39-56.
- BELAYCHE N., "Sem et Japhet ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés des Juifs", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 23/1, 1997, pp. 55-75.
- BETANCOR M.A., VILANO C., "Fiesta, gimnasia y república: lectura espartana de tres modelos estatistas de educación física (Platón, Rousseau y el jacobinismo revolucionario)", *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, núms. 14-15, 1996, pp. 81-100.
- BETHENCOURT T J., *Historia del pueblo guanche*. Tomo II. *Etnografía y organización sociopolítica*. La Laguna, Francisco Lemus editor, 1994.
- BICKEL E., *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1982.
- BIELER L., *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1983 (5ª reimpresión de la 1ª edición de 1971).
- BOARDMAN J., GRIFFIN J., MURRAY O., *Historia Oxford del Mundo Clásico, 2, Roma*, Madrid, Alianza, 1988.
- BODIN D., *Hooliganisme. Verités et mensonges*. París, ESF. 1999.
- BOLUFER M., "Cos femení, cos social. Apunts d'historiografia sobre els sabers mèdics i la construcció cultural d'identitats sexuades (segles XVI-XIX)", *Afers*, 33/34, 1999, pp. 531-550.
- BROSSARD Y., *El deporte. Puntos de vista cristianos*. Barcelona. Ediciones Eler. 1968.
- BUÑUEL A., *La construcción social del cuerpo. Prácticas gimnásticas y nuevos modelos culturales*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1992.

- CANTO J., *Cristianismo y deporte*. Madrid, Euramerica, 1976.
- CARSE J.P., *Juegos finitos y juegos infinitos*. Málaga, Editorial Sirio, 1989.
- CASSIRER, *Antropología filosófica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- CASTILLO C., "El *Apologeticum* de Tertuliano: estructura y composición", *Emerita*, 35 (1967), pp.315-334.
- CLARE L. y otros (Eds.), *Fêtes et divertissements*. París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997.
- COLLANGE J. F., "Le corps, le monde et l'expérience morale dans une perspective théologique", *Corpo e cosmo nell'esperienza morale*, obra citada, pp. 137-142.
- COX H., *Las fiestas de los locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid, Taurus, 1974.
- DAMASIO A.R., *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica, 1996.
- DE ALBA (Compiladora), *Postmodernidad y educación*. México, CESU/Porrúa, 1995.
- DE SOUZENELLE A., *Le Symbolisme du corps humaine*. París, Albin Michel, 1991.
- DEL TESO B., "Todo ser tiene su rostro, nuestro rostro", *Hombres y máquinas. Realidad y representación*. San Sebastián, Arteleku, 1998, pp. 99-114.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Rizoma*. Valencia, Pre-Textos, 1977.
- DELLA F. (dir.): *Dizionario degli scrittori greci e latini*, 3 vols., Como, Marzorati, 1988 y la reseña de SANTANA G. sobre esta misma obra publicada en Boletín Millares Carlo, 12 (1993), p.249.
- DESCARTES, *El tratado del hombre*. Edición a cargo de G. Quintás. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- DÍAZ J. (Coord.), *Cuerpos a motor*. Las Palmas de Gran Canaria, Centro Atlántico de Arte Moderno, 1997, p. 160.
- DÜRCKHEIM K., *El rendimiento deportivo y la madurez humana*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1996.
- ELORDUY E., "Séneca y el cristianismo", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte*. Córdoba, 1965, vol. I, pp. 181-206.
- ENTRALGO L., "¿Qué son el ocio y la fiesta?", *Ser y conducta del hombre*. Madrid, Espasa Calpe, 1996, pp. 147-165.
- ERLICH, M., *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. París, L'Harmattan, 1986.
- FÁBREGAS J., *Tertulià. Sobre el baptisme i altres escrits*, Barcelona, 1989.
- FERNÁNDEZ N., "En torno al estudio del griego de los cristianos", *Emerita*, 41 (1973), pp.45-56.
- FERRERIRA L., *Pensar o Desejo. Freud, Girard e Deleuze*. Braga, Universidade do Minho. Instituto de Educação e Psicologia, 1997.
- FOIX S., "La Hélade y sus atletas en San Pablo", *Helmántica*, 15, (1953), pp. 443-454.
- FULLAT O., "Heurística del telos de la *paideia*", *Revista Española de Pedagogía*, 185 (1990), pp. 25-50.

- GADAMER H.G., *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991.
- GALIANO M.F., "El sentido del deporte en Píndaro", *CAF (Citius. Altius. Fortius)*, XIII, 1971, 121-139.
- Games of the World-The world of Games*. ISHPES Studies. Academia Verlag. Sankt Agustin, 1996 (2 vols.)
- GARCÍA J.J., "Vínculo social y vínculo espiritual: la fiesta pública en la España Moderna", en LUCIEN CLARE y otros (Eds.), *Fêtes et divertissements*. París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997.
- GARELLO F., "Circenses. Sports as a vehicle of popular consensus and control of the masses in Imperial Rome", *La Comune Eredità dello Sport in Europa*, obra citada, pp. 100-106.
- GAYO M., "Educación Física: disciplina fundamental de la Paideia griega", *IV Simposium Historia de la Educación Física*. Universidad de Salamanca, Servicio de Educación Física y Deportes, 1997, pp. 9-32.
- Geduld H.M., GOTTESMAN, R. (Ed.), *Robots*. New York, Graphic Society, 1978.
- GIANNETTI C., "Cyborg no tiene género. Reflexiones sobre la mujer, la ciencia, las nuevas tecnologías y el ciberespacio", en *Sólo para tus ojos; el factor feminista en relación a las artes visuales*. Donostia, Arteleku, 1997, pp. 15-20.
- GIATSI S. G., "The End of Olympia's Olympic Games", *La Comune Eredità dello Sport in Europa. Atti del 1º Seminario Europeo di Storia dello Sport*. Roma, 1997, pp. 107-110.
- GIMÉNEZ E., *Hércules jugando a los dados*. Madrid, Ediciones La Nave, 1928.
- GLEYSE J., *L'instrumentalisation du corps. Une archéologie de la rationalisation instrumentale du corps, de l'Âge classique à l'époque hypermoderne*. París, L'Hartmann, 1997.
- GUARDINI R., *El espíritu de la liturgia*. Barcelona, Araluce, 1946.
- HARAWAY D.J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995.
- HARRIS H.A., *Sport in Greece and Rome*. Ithaca (NY), Cornell University Press, 1989.
- HÉRNANDEZ V., "Moralidad de los espectáculos en la antigüedad cristiana", *Scriptorium Victoriense*, 14 (1967), pp.159-177.
- HOMO L., *El imperio romano*, Madrid, Espasa Calpe, 1980.
- HOPPE H., *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund, 1932.
- HUIZINGA J., *El otoño de la Edad Media*. Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- HUIZINGA J., *Homo ludens*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- JAEGER W. *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- JAEGER W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- JAEGER W., *Humanismo y Teología*. Madrid, Rialp, 1964.
- JARAUTA F.(Ed.). *Nuevas fronteras/Nuevos territorios*. San Sebastián, Arteleku, 1996.
- KOCH A., "Sobre el problema *Cristianismo y Ejercicios físicos*", *CAF (Citius. Altius. Fortius)*, X, 1968, pp. 333-351.
- LA METTRIE, *Obra Filosófica*. Madrid, Editora Nacional, 1983.



- LAÍN P., "Qué son el ocio y la fiesta", en *Ser y conducta del hombre*. Madrid, Espasa, 1996.
- LAÍN P., *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua*. Madrid, Espasa-Calpe, 1987.
- LEWANDOWSKI H., *Las costumbres y el amor en la antigua Roma*, Barcelona, Ediciones Corona, 1966.
- LÓPEZ A., "La educación física en la antigua Grecia", *Symposium de Historia de la Educación Física*. Universidad de Salamanca, Servicio de Educación Física y Deportes, 1995, pp. 17-28.
- LÓPEZ A., "Naturaleza, amor y deporte en Grecia antigua", *Historia de la Educación*, 14-15, (1995-96), pp. 11-30.
- MARTANO G., "Physis, arete, dike nella cultura greca dell'età arcaica", en *Corpo e cosmo nell'esperienza morale*. Atti del 4° Convegno tra studiosi di Filosofia Morale. Brescia, Paideia Editrice, 1987, pp.21-37.
- MARTÍNEZ L., GARCÍA A., "Educación física y género. Una mirada al cuerpo en la escuela", *Persona, género y educación*. Salamanca, Ediciones Amarú, 1997, pp. 31-71.
- MILLER S.G., *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*. Berkeley, University of California, 1991.
- MOLINARO A., "Acesi e Provvidenza", *Corpo e cosmo nell'esperienza morale*, obra citada, pp. 39-58.
- MOLTMANN J., *Teología de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- MONTANELLI I., *Historia de Roma*, Barcelona. Plaza y Janés, 1961.
- OLIVARES R., "En cuerpo y alma", *Lápiz*, 139/140, (1998), p. 77.
- ORTEGA A., "El deporte, símbolo paulino de la paz", *Helmántica*, 9-10 (1952), pp.127-133.
- ORTEGA A., "Metáforas del deporte griego en San Pablo", *Helmántica*, 46-47 (1964), pp. 71-105.
- ORTEGA y GASSET J., "El origen deportivo del estado", en *Obras Completas*. Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983. Tomo II, pp.607-623.
- PAOLI U.E., *Urbs. La vida en la Roma antigua*. Barcelona, Iberia-Joaquín Gil, 1944.
- PÉREZ A., CRUZ G. (Eds.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1999.
- PÉREZ J., *Folclore infantil canario*. Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1986.
- PICÓN V., "El *De Spectaculis* de Tertuliano: su originalidad", *Helmántica*, 40 (1989), pp.397-412.
- FIGANOLI A., *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse*. Estrasburgo, Librairie Istra, 1923.
- POULSEN F., *Vida y costumbres de los romanos*. Madrid, Revista de Occident., 1950, pp. 176-187;
- PUENTE P., "Tertuliano y el latín cristiano", *Durius*, 11-12 (1978), pp.93-115.
- QUÉAU Ph., "La presencia del espíritu", *Revista de Occidente*, 206 (1998), pp. 53 y ss.
- QUINTANILLA M^a. C., *Nobleza y caballería en la Edad Media*. Madrid, Arco Libro, 1996.
- RABINBACH A., *The human motor: Energy, fatigue and the origins of modernity*. Londres, Basic Books, 1990.
- RAHNER H., *Der spielende Mensch. Humanismo y teología de Occidente*. Salamanca, Sígueme, 1968.

- RAUCH A., *Le souci du corps. Histoire hygiène en éducation physique*. París, P.U.F., 1983.
- RODRÍGUEZ F., "Mito, rito y deporte en Grecia", *Estudios Clásicos*, 110 (1996), pp.7-31.
- ROLDÁN J.M., *Historia de Roma*, Salamanca, 1995.
- RUIZ M. J., "El cuerpo limpio". *Análisis de las prácticas higiénicas en la España del mundo moderno*. Málaga, Universidad de Málaga, 1993.
- SÁNCHEZ M., *La aparición de la idea de progreso en Grecia*. Salamanca, 1964 (Reimpresión, Madrid, 1987).
- SERRES M., *Feux et signaux de brume: Zola*. París, Grasset, 1975.
- STRAUSS L., *Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections*. Nueva York, The City College Papers, 1967.
- SUÁREZ E., "Píndaro y la religión griega", *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, 3 (1993), pp.67-97.
- TAUMATURGO G., *Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes*. Madrid, Ciudad Nueva, 1994.
- TEJERA A., *La religión de los guanches (Ritos, mitos y leyendas)*. La Laguna, Edicolor, 1993 (3ª edición ampliada).
- THOMAS F., *Greek and Roman Athletics. A Bibliography*. Chicago, Ares Publishers, Inc. 1984.
- THUILLIER J.P., *Les jeux athlétiques dans la civilisation étrusque*. Roma, École Française de Rome, 1985.
- TORT P., *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des désviations anatomiques au XVIII siècle*. París, Syllepse, 1998.
- TURCAN M., *Tertullien. Les spectacles (De spectaculis)*, París, Les Éditions du Cerf, 1986.
- ÜLMANN J., *Corps et civilisations. Éducation physique, médecine, sport*. París, J. Vrin, 1993.
- VARGAS Y., *Sur le sport*. París, P.U.F., 1992.
- VIGARELLO G., *Le prope et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen âge*. París, Seuil, 1985.
- VIGARELLO G., "El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana", en FEHER M., *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1991, parte 1ª, pp.149-197.
- VILANOU C., "Danzas y contradanzas de la modernidad: hacia un nuevo imaginario cultural y pedagógico", *Alternativas* (Universidad de San Luis, Argentina), 16 (1999), pp. 17-44.
- VON BALTHASAR H.U., *Si no os hacéis como este niño...* Barcelona, Herder, 1989.
- WALLERSTEIN K., "La delgadez y otras negaciones en la publicidad de la moda contemporánea", *Debate Feminista* (México), 19 (1999), pp.182 y ss.
- WASZINK J.H., "Pompa diaboli", *Vigiliae Christianae*. Vol. I, 1947, pp.41 y ss.
- WEISS G., *Body images*. Nueva York/London, Routledge, 1999.
- XIRAU J., *Amor y mundo*. Barcelona, Península, 1983.



FUENTES ANTIGUAS CONSULTADAS

- ARISTÓTELES, *La Política*, 1,4.
CRISÓSTOMO J., *Segunda catequesis bautismal*.
DE ALEJANDRÍA C., *El Pedagogo*, 3, 10.
DE AQUILEYA C., *Sermón 28*, 1
DE AQUILEYA C., *Sermon 28*, 4
DE CESAREA E., *Historia Eclesiástica*, 6, 1.
DE CIR T., *Carta a Eulalio, obispo de Armenia pérsica (Carta 77)*.
DE CIR T., *Carta al obispo Ireneo (Carta 12)*
DE CIR T., *Carta III*.
DE JERUSALÉN C., *Primera catequesis mistagógica*, 1, 6.
DE MARSELLA S., *Del gobierno de Dios*, 7, 32.
DE NISA G., *Vida de Macrina*, 19, 25-40.
DE ROMA C., *Carta a los Corintios*, 7, 1.
JUVENAL, *Sátiras*, 10, 81.
LEIBNIZ, W. G., *Monadología*, 64.
MAGNO L., *Sermón*, 84.
MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 6, 46.
MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 11, 2.
NOVACIANO, *Sobre los espectáculos*, 9, 1
NOVACIANO, *Sobre los espectáculos*, 5, 3.
NOVACIANO, *Sobre los espectáculos*, 10, 3.
SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 6, 8, 13.
SAN AGUSTÍN, *De Catechizandis Rudibus*, 25.
SAN AGUSTÍN, *De Catechizandis Rudibus*, 48.
SAN AGUSTÍN, *El combate cristiano*, 1, 1.
SAN JERÓNIMO, *Carta 108*, 22.
SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Discurso sexto*, 1.
SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Tercera catequesis bautismal*, 6.
SÉNECA, *Sobre la Felicidad*, 15, 7.
SÉNECA, *Sobre la ira*, 8, 1.

- SÉNECA , *Sobre la providencia*, 2,8.
SÉNECA , *Sobre la Providencia*, 3, 6.
SÉNECA , *Sobre la Providencia*, 6, 7.
SIMÓN, *Ética* 7, 25.
TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 23.
TERTULIANO, *De los espectáculos*, 4, 1.
TERTULIANO, *De los espectáculos*, 4, 2
TERTULIANO, *De los espectáculos*, 11, 1.
TERTULIANO, *De los espectáculos*, 29, 3.
TERTULIANO, *De los espectáculos*, 29, 4.
TERTULIANO, *De los espectáculos*, 29, 5.
TERTULIANO, *El Apologético*, 38, 4.
TERTULIANO, *Exhortación a los mártires*, 3, 2.

Este libro pretende reflexionar sobre el hecho deportivo entendido como espectáculo en el que el cuerpo humano se exalta o degrada según la intención ética y estética de sus practicantes. De ahí que los capítulos que componen esta monografía se centren en la consideración que la educación física y el deporte tuvieron desde sus comienzos en Grecia y Roma, pasando por las etapas medieval y moderna, hasta llegar a la actualidad, donde la voz autorizada de organismos como el Comité Olímpico Internacional, cuestionada por muchos de sus miembros, sopesa los límites de esta consideración. El juicio rigorista de dos padres de la Iglesia, Tertuliano y Novaciano, también se expone en dos obras de homónimo título *De Spectaculis*, que se presentan en su lengua original (el latín) y en su correspondiente versión castellana.

ISBN 84-7882-460-X



9 788478 824601