

## LA CRISTIANIZACIÓN DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO SAGRADO

### MICHELE SALZMAN

ISIDORO, Alberto Martín (traductor) y P. Zaietz

Redefinir la forma básica en que una sociedad y su gente marcan el tiempo es alterar profundamente las reglas y los ritmos de la vida. No es sorprendente, entonces, que cambiar la organización del tiempo y del espacio en Roma, fuera de particular interés tanto para los papas como para los emperadores. Aunque no más la cabeza administrativa del imperio, Roma, en la tardía antigüedad, retenía su valor simbólico y mantenía su importancia como centro cultural, social y económico del Occidente. En los siglos IV y V, ciertos papas, especialmente Dámaso I y León I, actuaron para hacerla el centro de la cristiandad occidental.<sup>1</sup> De algún modo, tuvieron éxito. Roma se convirtió en la ciudad occidental cristiana por antonomasia, imán para peregrinos y hogar para los obispos cuya especial autoridad comenzaba gradualmente a ser reconocida.

Al explorar las formas en que los emperadores y los papas cristianos ‘conquistaron el tiempo y el espacio’<sup>2</sup>, desde mediados del siglo IV al VI, se encontró una interesante diferencia en las estrategias adoptadas para cristianizar el tiempo y los espacios religiosos asociados con éste. Hacia mediados del siglo IV, los obispos y los emperadores fueron agresivos en sus formas de apropiación del tiempo sagrado. Ellos implantaron, voluntariosamente, ceremonias y festivales que competían con las fiestas paganas públicas en las mismas fechas. En ciertos casos, eliminaban los elementos de culto de algunas ceremonias y festividades tradicionales paganas, para redefinirlas como sólo ‘cívicas’. Otras festividades fueron deslegitimadas llamándolas de idolatría paganas. Pero, volviendo al tema de la conquista del espacio religioso en Roma, sus aproximaciones parecen diferentes. Más que realizar un ataque directo, los obispos y los emperadores de Roma tendieron a eludir los templos paganos y los recintos sagrados, y durante los siglos IV y V, prefirieron desarrollar diferentes áreas de la ciudad que no estaban tan íntimamente asociadas con el centro ceremonial y su pasado pagano. Una posible explicación del por qué la conquista del tiempo en Roma difirió de la conquista del espacio religioso estaría dada por nociones preexistentes acerca del tiempo y del espacio sagrado. Las categorías paganas sobre la sacralidad temporal eran más flexibles que las categorías espaciales y, consecuentemente, más abiertas a los cambios religiosos. Pero, además de estas diferencias fundamentales en las nociones paganas acerca del tiempo y del espacio sagrado, debe incluirse la especial influencia de las elites urbanas en la discusión. La *élite*, incondicionalmente pagana, viró gradualmente al cristianismo en el período de los siglos IV y principios del V. En el curso de este proceso, los emperadores y los obispos respondieron al deseo de la *élite* urbana de mantener el espacio pagano como un vínculo con su pasado y con su rol de líderes cívicos. La conquista del tiempo, por otro lado, no vulneró de modo tan directo, los privilegios de la elite.

Aunque anteriores especialistas han estudiado la cristianización del tiempo y del espacio, no han explorado completamente las conexiones entre estas dos áreas o las diferencias que emergen en Roma<sup>3</sup>. Estas diferencias reflejan la vida social y religiosa en la Roma tardoantigua. La *élite* urbana a medida que se convirtió del paganismo al cristianismo jugó en este proceso un rol importante, aunque ha sido subestimado.

A fin de entender la 'conquista del tiempo' en Roma, se hará foco en la transformación del calendario de la ciudad, comenzando a mediados del siglo IV con el *Codex-Calendar* de 354 y continuando en el siglo VI cuando el tiempo ceremonial cristiano dominaba el calendario de la *Vrbs Roma* [ciudad de Roma]. El *Codex-Calendar* de 354 provee un buen comienzo, puesto que registra el estado de situación unos 40 años después de la conversión de Constantino y su abierto apoyo a la cristiandad<sup>4</sup>. Este código realmente contiene dos visiones sobre el tiempo enfrentadas, en competencia. Una de ellas, en la sección ilustrada del manuscrito, documenta las ceremonias y festividades cívicas y paganas celebradas en Roma en ese año. La otra, en una sección separada, y no enmarcada todavía en el tiempo cívico, consiste en dos listas: la Deposición de los Mártires y la Deposición de los Obispos. Ambas listas juntas, conforman un auténtico calendario cristiano.<sup>5</sup>

En estas listas y otras posteriores, la ubicación tanto de los aniversarios de los mártires como el desarrollo de estos rituales cristianos en competencia en días asociados con festividades paganas, es una estrategia para favorecer la conquista del tiempo. La más conocida es la adopción por parte de la Iglesia en Roma del 25 de diciembre como el día del nacimiento de Cristo, la misma fecha que la celebración popular pagana del nacimiento del *Sol Invictus* [Sol invencible]<sup>6</sup>. Curiosamente, no se encuentra texto tardoantiguo alguno que sugiera que los cristianos estuvieran preocupados o temerosos porque la elección de esta fecha pudiera ofender la sensibilidad pagana. Sin embargo, algunos cristianos reconocieron abiertamente que la celebración del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre entre la *Saturnalia* [Saturnales, fiestas en honor al dios Saturno] y las calendas, conservaba cierto valor misional y podría o debería desanimar a los cristianos de celebrar al dios del sol en Occidente<sup>7</sup>. La confusión creada, al mantener estas celebraciones el mismo día, sobrevivió hasta mediados del siglo V cuando aún se encuentra al papa León I (440-61) predicando en contra de 'la pestilente idea de algunos a quienes el honor de nuestro día de fiesta solemne parece provenir, no tanto del nacimiento de Cristo como de la salida del nuevo sol'<sup>8</sup>. Tan confusos eran estos rituales en el pensamiento del común que cuando el populacho, en los tiempos de León I, iba a San Pedro para la misa de Navidad, miraban hacia la salida del sol por el este para saludarlo antes de entrar a la basílica<sup>9</sup>.

Algunas otras festividades cristianas parecen derivar sus tiempos de celebración y sus rituales de un similar intento conciente de alejar a los cristianos de las celebraciones paganas o incorporar el ritual y las ceremonia paganas dentro de un marco cristiano. La fiesta de la Cátedra de Pedro situada el 22 de febrero en la *Deposición de los Mártires* en el *Codex-Calendar* de 354, es un ejemplo. Esta fiesta es entendida normalmente como la conmemoración del día en que el apóstol Pedro asumió como el primer obispo de Roma.<sup>10</sup> Esto no tiene nada que ver con el martirio cristiano, entonces su inclusión en la *Deposición de los Mártires* es bastante difícil de explicar. Una clave de interpretación de esto es sugerida por la fecha de esta festividad, registrada el 22 de febrero, el mismo día que la fiesta pagana de *Cara Cognatio* o *Caristia*, cuando las familias ofrecían banquetes en las tumbas de sus parientes muertos.<sup>11</sup> Pietri ha sugerido que los cristianos mantenían la costumbre pagana de tales banquetes al conservar una silla (*cathedra*) para el fallecido en la comida conmemorativa y, de allí, la fiesta cristiana de la muerte comenzó a ser llamada la fiesta de la 'silla'; en el culto formal, no obstante, la congregación daba gracias por la institución de la

*cathedra* (silla) de Pedro.<sup>12</sup> Tal proceso sugiere la voluntad de los cristianos y los obispos para incorporar los tiempos y hasta los ritos de sus contemporáneos paganos.

Un proceso similar yace debajo de la festividad cristiana de las Ofrendas que incluye donaciones rituales como aquellas tradicionalmente asociadas con los Juegos de Apolo realizadas en las mismas fechas de julio. León I, en un sermón pronunciado durante estas Ofrendas, establece específicamente que esta fecha fue elegida 'a fin de destruir las traiciones del antiguo enemigo en el día en el cual los impíos servían al demonio en el nombre de sus ídolos'.<sup>13</sup>

Aun cuando papas y emperadores cuestionaron muchas fiestas paganas tradicionales por idolatras, algunas fueron redefinidas como 'divertimento' y, por ello, aceptables como eventos cívicos.<sup>14</sup> Esta posterior aproximación fue más problemática porque requirió que los romanos negaran elementos paganos de ciertas fiestas primitivamente religiosas, recientemente interpretadas como festividades cívicas. Era difícil, por ejemplo, para los cristianos explicar la envoltura de la jamba de la puerta de sus casas con laurel, o el ritual de dejar comida y bebida en las mesas el primero de enero, como simples 'divertimentos'<sup>15</sup>, estas prácticas originalmente pretendían asegurar un abundante año nuevo. Los elementos paganos fueron eventualmente prohibidos en el siglo VIII por el Papa.<sup>16</sup>

Los problemas inherentes a redefinir las festividades paganas como cívicas pueden ayudar a explicar por qué tan pocas fueron oficialmente reconocidas en 389, cuando los emperadores cambiaron el *status* legal de todas las fiestas paganas permitiendo las actividades de la Corte en esos días. Las únicas excepciones eran las fiestas de la cosecha que caían en cualquier momento desde el 24 de junio al primero de agosto, la fiesta de la vendimia que caía entre el 23 de agosto y el 15 de octubre, el Año Nuevo el primero de enero, los *natales* [nacimientos] o aniversarios de 'las grandes ciudades' - Roma y Constantinopla -, el día del nacimiento y el de ascensión del emperador, festejadas al igual que las fiestas religiosas, los días sagrados de las Pascuas, los domingos, el nacimiento de Cristo y la Epifanía.<sup>17</sup> Con esto, un ciclo de fiestas cristianas más allá de la de los domingos (ya incorporadas por Constantino en 321),<sup>18</sup> fue agregado al calendario cívico romano por primera vez. Pero debería también notarse que la deslegitimación oficial de las fiestas paganas no incluyó los *ludi* [juegos] y los [*ludi*] *circenses* [juegos de circo], ambos continuaron celebrándose en Roma hasta el siglo VI con el apoyo del emperador y la *élite* urbana.<sup>19</sup> Estos, de acuerdo a la ley, eran ahora vistos como 'entretenimientos' tradicionales y podían continuarse a menos que cayeran en fiesta cristiana.<sup>20</sup> La única excepción era el nacimiento del emperador el que, si caía un domingo, podía aún ser observado con juegos y con circo al menos hasta 409.<sup>21</sup> De ese modo, la *élite* urbana continúa su patronazgo de los juegos incluso cuando adoptó el cristianismo.

Aunque los obispos y los emperadores continuaron persiguiendo oficialmente a las fiestas paganas en el siglo V, algunas festividades tradicionales se siguieron celebrando. Tal vez, la última y mejor documentada fue las *Lupercalia* [Lupercales, fiestas en honor del dios Pan], la que por el siglo IV se había metamorfoseado en un rito de penitencia pública que incluía la flagelación de las mujeres. Se la veía como una celebración de la quintaesencia romana; aun cuando su significado había cambiado a lo largo de los siglos continuaba celebrándose en Roma debido a su extendida popularidad. Pero, un sermón papal de fines del siglo V, atribuido a Gelasio o a Félix, desacreditaba la continuidad de la celebración de las

*Lupercalia* en Roma tomándola como idolatría pagana (*diabolica figmenta* [representaciones diabólicas]).<sup>22</sup> Se ha sugerido que el ánimo del Papa hacia estas fiestas paganas, a pesar de estar posicionado en la polémica antipagana, puede tener su origen, más bien, en su deseo de predominio sobre la *élite* urbana.<sup>23</sup> Este Papa enardecía las protestas de ciertos senadores cristianos que defendían las *Lupercalia* como un ritual tradicional de purificación que no era parte del paganismo.<sup>24</sup> Al forzar a la *élite* urbana a elegir entre 'cristianismo' o 'paganismo', este Papa parece imponer el hecho de que no hay más puntos medios, es decir, el terreno de lo puramente cívico. Sus acciones han sido vistas como un énfasis de ascendencia del papado sobre la *élite* urbana y, por ello, como la introducción de una nueva etapa de las relaciones con ellos.<sup>25</sup> La celebración persistente de las *Lupercalia* en el siglo X en Constantinopla otorga mayor peso a la argumentación de que esto era una cuestión de política interna y no simplemente de doctrina religiosa.<sup>26</sup>

A principios del siglo VI, la conquista eclesial del tiempo había sido profundamente exitosa, como lo indica el número de días dedicados a las fiestas y ceremonias cristianas. El año giraba entorno a los principales tiempos litúrgicos de Pascuas, Cuaresma y Navidad. Junto con la implantación del culto de los mártires en la vida urbana de Roma, estas fiestas daban un sello cristiano al año romano. La expansión del culto de los mártires - mucho después de que su período había pasado - contribuía con esta conquista cristiana del tiempo, porque permitía 'a los cristianos combinar pasado y presente con la constante presencia de éstos en sus relicarios'.<sup>27</sup> ¿Qué mejor manera de 'conquistar el tiempo' que eliminar los límites y, luego, introducir otros nuevos que sean sagrados para el Cristianismo?

No existe un calendario cívico oficial romano del siglo V o VI, por lo cual no se puede tener certeza del *status* público del culto de los mártires en la ciudad. A diferencia de las festividades cristianas referidas más arriba, los días de los mártires no se mencionan en la legislación imperial, tal vez porque las leyes, pertenecientes a todo el imperio, no pueden tener en cuenta el *status* de los mártires para las ciudades en particular. El calendario oficial de Roma podría haberlos incluido, como lo hizo el Calendario de Polemius Silvius escrito en Galia en 449; generalmente, se cree que el calendario de Polemius está basado en el Calendario del 354, y que incorpora a los mártires locales de Galia, tanto como ciertas festividades paganas y celebraciones cristianas.<sup>28</sup> En tiempos del así llamado Martirologio de Jerónimo - un documento normalmente fechado a principios del siglo V - el número de mártires y obispos reconocidos y honrados en Roma había crecido significativamente. En el mes de enero, por ejemplo, 15 fechas habían sido identificadas como conmemoraciones romanas en comparación a 4 en las *Deposiciones* en el *Codex\_Calendar* de 354.<sup>29</sup> El *status* creciente de Roma como la capital cristiana de occidente se ve reflejado en el creciente número de conmemoraciones de mártires y obispos que allí se daban. El número de santos se había triplicado virtualmente, creciendo de 30 en la lista de las *Deposiciones* en el *Codex\_Calendar* de 354 a 111 (omitiendo a aquellos no locales) en el Martirologio de Jerónimo.<sup>30</sup> Además, de los 111 'santos' del siglo V asociados a Roma, aproximadamente 20 no fueron ni obispos ni mártires sino consagrantes de iglesias, fundadores de *tituli* [primitivas iglesias domésticas de Roma], y personas responsables de la remoción de restos sagrados.<sup>31</sup> De este modo, quizá, puede verse la incorporación de modelos de comportamiento de la *élite* urbana en cuanto al culto de los mártires, extendiendo sus oportunidades de identificación con ellos mismos y el patrocinio de mártires específicos, tanto como el pontífice converso y la vestal de la casa de Claudio descripta por Prudencio, convertida ahora en la devoción a San Lorenzo sobre la Vía Tiburtina.<sup>32</sup>

La voluntad episcopal e imperial de apoderarse del tiempo tradicionalmente pagano y de las fechas específicas contrasta con el desinterés por desarrollar el espacio religioso pagano. Previo a Constantino, la construcción cristiana en la ciudad era muy disputada, pero no hay dudas que se centraba en los cementerios suburbanos donde tenía lugar la veneración de los mártires.<sup>33</sup> Esta focalización en las áreas alejadas del centro urbano cívico y pagano tradicional redefine radicalmente el espacio sagrado. En la memorable imaginación de Jerónimo [Jerome's memorable imagery]: 'los templos de Roma están cubiertos con hollín y telas de araña, la ciudad es sacudida hasta sus cimientos y la gente pasa presurosa frente a las ruinosas reliquias y fluye hacia las tumbas de los mártires.'<sup>34</sup> Bajo Constantino y, de ahí en más, se construyeron suntuosos oratorios para conmemorar las reliquias de los mártires en los cementerios suburbanos. El Papa Dámaso I (366-84) fue particularmente activo en este aspecto, conmemorando el martirio con poesía de corte clásico y arquitectura.<sup>35</sup> Por ello, el espacio sagrado cristiano se monumentalizaba en áreas todavía bastante separadas del espacio sagrado pagano.

Pero la Iglesia también requería espacio dentro de la ciudad de Roma y, aquí, los proyectos de construcción de Constantino reflejan la forma de eludir el espacio religioso pagano. Constantino estableció el centro litúrgico y administrativo de la iglesia romana, el Laterano y sus construcciones, en un área de viviendas y parques aristocráticos en las afueras de las zonas comunes habitadas, lejos de las construcciones del estado y templos paganos del centro monumental. Los propietarios de tierras en estas áreas contribuían con esos sitios de construcción. Probablemente, Constantino no quisiese granjearse enemigos entre la aristocracia pagana y el senado de principios del siglo IV.<sup>36</sup> Otros proyectos de construcción de Constantino - cinco *martyria* [pequeño templo donde se veneraban los restos de un mártir.] incluyendo el del Vaticano - estaban igualmente distantes del centro monumental.<sup>37</sup>

Los proyectos de Constantino dentro de la ciudad surgieron en un período de activa participación en la construcción de los obispos de Roma. Como Krautheimer observó astutamente, 'en el siglo IV, casi todos los papas daban su nombre a una nueva construcción'; sean iglesias parroquiales (*tituli*) o basílicas, la mayoría de estos nuevos templos datan desde el último tercio del siglo IV hasta el primer tercio del V.<sup>38</sup> Los obispos de Roma fomentaron el patronazgo de la *élite* urbana para la construcción de estos nuevos lugares sagrados, aun cuando tomaron creciente cuidado de jactarse de ello. Entonces, por ejemplo, Santa Sabina fue financiada por el rico presbítero Pedro, pero la inscripción de dedicatoria comienza con el nombre de *Caelestin* [Celestino I], el Papa gobernante.<sup>39</sup> En la cristianización de los nuevos espacios sagrados en Roma, los papas estaban ansiosos de controlar el proceso y de subordinar el euergetismo\* tradicional de la *élite* urbana.

Estas nuevas iglesias reflejan una política conciente por parte del papado para desarrollar áreas sagradas dentro de la ciudad y ligarlas a la liturgia anual llevada a cabo en ese momento. De ese modo, cuando un grupo de cristianos opuestos al papa Dámaso I celebraban en los cementerios fuera de Roma con vigilijs, oraciones y lecturas de la Escritura sin la supervisión de los sacerdotes, éste instituía el canto litúrgico de los Salmos por sacerdotes, obispos y monjes en todas las iglesias de Roma dentro y fuera de la

ciudad constantemente.<sup>40</sup> Aunque respondiendo a facciones internas del cristianismo, Dámaso I contribuyó a favor de la tendencia, prominente en los años 380-c450, de regularizar las celebraciones del año dentro de Roma. Así, la Pascua y la celebración de la misa durante Semana Santa eran celebradas en el Laterano, mientras que la misa de Navidad y el sábado de vigilia en las semanas del tiempo [Ember Weeks] después de Pentecostés, en septiembre, y en diciembre eran celebradas por lo regular en San Pedro.<sup>41</sup>

En la segunda mitad del siglo V también surgió la organización sistemática de los servicios de estación. Comenzando con el papa Hilarión (461-68), el obispo de Roma oficiaría en persona un día fijado en una de las iglesias de la ciudad.<sup>42</sup> Los servicios de estación en los relicarios de mártires más allá de las murallas estaban ahora sistemáticamente organizados para facilitar la incorporación de estos nuevos espacios sagrados en el marco del tiempo cristiano.<sup>43</sup> La anexión de las nuevas iglesias de los mártires en la ciudad a las celebraciones de Cuaresma y Semana Santa, Pascuas, Navidad y el tiempo durante el año [Ember Days] unió los dos mayores componentes del calendario cristiano en las basílicas urbanas: sus mártires y su liturgia anual.<sup>44</sup>

Mientras los obispos estaban ocupados construyendo basílicas en los siglos IV y V, evitaban hacerlo en los centros monumentales de la ciudad: el Foro Romano, los Foros Imperiales, el Foro Boario, el Capitolio, y el Palatino<sup>45</sup>. Los *tituli* que servían a las necesidades de los habitantes salpicaban la ciudad, aunque tampoco estaban ubicados en aquellas áreas.

¿Por qué, entonces, los obispos cristianos y emperadores evitaban los espacios religiosos paganos cuando ellos se ufanaban de apoderarse del tiempo religioso pagano? L. Duchesne piensa que este patrón surgía por miedo a provocar a la población pagana. Pero esta no es una explicación concluyente en el siglo V cuando, como observó A. Ghetti, algunas basílicas, incluidas Santa Susana, Santa Prassede, San Martín del Monte, San Clemente, San Esteban Rotondo, Santa Balbina, Santos Nereo e Aquiles, Santa Prisca, y Santa Anastasia fueron construidas sobre o enfrente de mitreos; y Santa Sabina fue construida cerca de un santuario de Isis.<sup>46</sup> Recientemente, L. Reekmans argumentó que el espacio limitado en las áreas centrales de Roma explica el modelo. Pero, como él también observa, después de la legislación de 389, denegando la validez de los festivales paganos, numerosos templos estaban disponibles para transformarlos en espacios sagrados cristianos. Más aún, la legislación anterior y posterior al 389, específicamente, protegía los templos paganos y una ley de 399 establecía que una vez que las imágenes paganas habían sido derribadas, dichos templos debían ponerse en condiciones para el uso público a discreción del Imperio.<sup>47</sup> Los templos eran propiedad del Imperio: algunos de ellos pudieron seguir utilizándose para banquetes y divertimentos populares, como una ley en África fechada en 399 lo menciona, pero esa situación no continuó después de 407 o 408.<sup>48</sup> Aún por mucho tiempo ni los emperadores, quienes estaban todavía en posesión legal de los templos, ni los obispos de Roma parecían estar interesados en su reutilización para funciones cristianas; sólo en 609 con la conversión del Panteón en Santa María de los Mártires se puede observar al papa Bonifacio IV tomando la iniciativa de requerir al emperador Phocas un templo pagano para convertirlo en una iglesia.<sup>49</sup> Así, sólo en 609 la iglesia en Roma empezó realmente a imponer su control sobre los espacios físicos originalmente asociados con el paganismo en la ciudad.

El desinterés de emperadores y papas por reutilizar los templos paganos en Roma persistió incluso cuando la iglesia desarrollaba y reutilizaba los monumentos cívicos en el centro de esta ciudad. Entre 526 y 530, el Papa Félix IV instaló la iglesia de los santos Cosme y Damián cerca de la *Vía Sacra*, al costado de la Basílica de Majencio y Constantino, en la construcción circular que presumiblemente había sido el salón de audiencias del prefecto de la ciudad.<sup>50</sup> De allí en adelante, desde el siglo VI al IX fueron erigidos no menos de trece iglesias y oratorios cristianos en el Foro Romano. Pero virtualmente todos ellos fueron instalados en antiguos edificios seculares, sin embargo, ninguno fue emplazado en un templo pagano. La única posible excepción puede ser la iglesia San Lorenzo en Miranda, que fue instalada en el Templo de Antonino y Faustina - su fecha de fundación, sin embargo, no se conoce -.<sup>51</sup>

#### EXPLICANDO LA DIFERENCIA

Cualquier intento por explicar el fracaso de los obispos y los emperadores cristianos para incorporar el espacio sagrado dentro del centro monumental de un modo puramente pragmático (es decir, una falta de espacio) no cuadra, por otra parte, con la premeditada conquista espacio-temporal de la ciudad. Además, la iglesia, especialmente en la segunda mitad del siglo V, tuvo la riqueza y la fuerza de voluntad para construir donde lo desease. Me parece que varios factores deben ser tenidos en cuenta para explicar los diferentes patrones de organización temporal y espacial. Es fundamental, para una explicación, remarcar los caminos por los cuales la política papal e imperial en Roma puede estar atada a nociones preexistentes de tiempo y espacio sagrado. Paganos y cristianos por igual entraban generalmente con renuencia en los templos públicos paganos. Durante las fiestas paganas, de manera general, solamente los sacerdotes ingresaban en los templos donde se creía que el dios residía de alguna manera en su estatua de culto.<sup>52</sup> Los cristianos en la tardía antigüedad habían recategorizado a los dioses paganos como demonios, disminuyendo así su poder teístico último pero, al mismo tiempo, sin embargo atribuyéndoles fuerzas destructivas. Las estatuas de culto pagano fueron particularmente poderosas, aunque no tanto las de las casas privadas o edificios cívicos. Los cristianos pensaban que las estatuas de culto estaban habitadas por demonios maléficos que se vengarían de ellos por atreverse a entrar en los lugares donde los rituales paganos en otro tiempo los habían creado.<sup>53</sup> Por esta precisa razón, las vidas de los santos están llenas de referencias a la destrucción de estatuas de culto pagano. Un ejemplo bien documentado de esto es el del obispo Porfirio de Gaza quien destruyó en 402 una estatua desnuda de Afrodita muy venerada. Porfirio, rodeado de cristianos que portaban cruces, se acercó a la estatua, y 'el demonio que la habitaba, siendo incapaz de contemplar el aterrador signo, se alejó del mármol con gran conmoción; a medida que lo hacía, el obispo derribó la estatua y la quebró en muchos pedazos'.<sup>54</sup> Contrariamente, los paganos vieron las estatuas como animadas por una presencia divina positiva. Por eso, se pensaba que una estatua en *Rhegium* [actual Reggio di Calabria] paró el fuego del Etna y evitó que los bárbaros, incluido Alarico, cruzaran y atacaran por mar. Cuando la estatua fue destruida por los cristianos, Sicilia sufrió los embates de ambos: los fuegos del Etna y los bárbaros.<sup>55</sup>

La legislación imperial de fines del siglo IV censuraba repetidamente la veneración con incienso o sacrificios a los ídolos paganos. En Roma, una ley del 408/409 reiteró el entredicho contra las imágenes que reciben culto pagano y las mandó 'derribar desde sus cimientos' al mismo tiempo que reconocía - con

más de un elemento de frustración - que 'esta regulación había sido muy frecuentemente decretada por repetidas sanciones'.<sup>56</sup>

En la zona oriental del imperio, como F. Trombley lo demostró 'la consecuencia lógica de la tendencia teológica de recategorizar las deidades paganas como *demonios* destructivos' lleva a distintas instancias de 'conversión de los templos', de 'la demolición o de la dismantelación parcial de un edificio sagrado y su transformación en una iglesia o *martyrium*'.<sup>57</sup> Una cantidad de casos como esos se han documentado en el Oriente hacia fines del siglo IV y en el Occidente en los siglos V y VI<sup>58</sup>; éstos aparecieron como un poderoso recurso para la cristianización.<sup>59</sup> En Roma, sin embargo, donde la conversión de los templos no tuvo lugar hasta 609, las opiniones acerca de la divina presencia en los ídolos paganos debe ser tomada en cuenta. Allí, debe haber sido mejor - al menos en parte - si el espacio sagrado pagano se mantenía separado del uso cristiano. Este sentimiento sobre la separación y santidad de los templos de culto público difirió de cómo se consideraron las cuevas y lugares de culto mitraicos privados: los ritos de iniciación y los banquetes eran celebrados allí pero no era donde el dios había 'vivido' o donde se conservaba la estatua de culto.<sup>60</sup>

El miedo a los demonios, los cuales se pensaba que residían en las estatuas paganas y en las áreas sagradas paganas, continuó entre los cristianos por siglos. Como R. Markus observó: 'El obispo de Agrigento, Sicilia, aún en la década de 590 pensaba que era recomendable poner atención al templo que posteriormente convertiría en una bella iglesia dedicada a los santos Pedro y Pablo habiendo, primero exorcizado con plegarias a los demonios que lo habitaban'.<sup>61</sup> Aunque el obispo de Agrigento tuvo el coraje de llevar a cabo su plan, los obispos de Roma parecían menos dispuestos a obligar a su grey a enfrentar sus miedos. Ellos preferían, por lo visto, que su congregación adorase a Cristo sin preocuparse por la existencia de un templo pagano antiguo. Por ello, los papas mientras que denunciaban en Roma la extendida creencia en demonios, no convertirían los templos paganos en iglesias tanto para probar la vinculación con esos mismos demonios como para cristianizar la población. Las actividades del papa Gregorio en ese aspecto fracasaban en Inglaterra o en la ciudad de Fondi, no así en Roma.<sup>62</sup>

Además de los titubeos, algunos cristianos entran a tientas a los espacios sagrados paganos con el sentimiento extendido - animados por los edictos imperiales - de que los templos tanto como sus estatuas podrían ser apreciados y conservados como obras de arte.<sup>63</sup> Un edicto de Mesopotámica en 382 ordenaba que un templo se mantuviese abierto 'para el uso común de la gente' quienes podían disfrutar de las estatuas allí exhibidas.<sup>64</sup> Un argumento estético parecería estar detrás de la protección imperial de los templos paganos en el edicto de 399 el cual prohibía específicamente la destrucción de 'los templos que estaban vacíos de cosas ilícitas' pero estipulaba que 'los ídolos debían ser removidos si se hacían sacrificios en dichos templos'.<sup>65</sup> La apreciación con bases estéticas de la estatuaría y de los templos paganos fue utilizada para justificar el mantenimiento de los templos como ornamentos cívicos para cristianos y paganos por igual.<sup>66</sup>

Pero, puesto que el extendido temor a los demonios en los templos paganos y las tendencias estéticas generales no evitaron la conversión de los templos, debemos mirar las particulares circunstancias en Roma para llegar a una explicación más satisfactoria en cuanto a porqué allí las conversiones de los



templos no sucedieron hasta el comienzo del siglo VII. Aquí, sugeriría que la *élite* urbana jugó un rol crítico que no fue totalmente explorado. Como líderes y mecenas cívicos, la *élite* de Roma se había involucrado profundamente durante mucho tiempo en el mantenimiento de la estructura urbana y la vida religiosa de la ciudad. Aunque Augusto y sus sucesores financiaron los más importantes edificios con fondos imperiales, el senado de Roma continuó ejerciendo su derecho de aprobar tales construcciones.<sup>67</sup> Por ello, el senado aprobó y erigió el Arco de Constantino sin considerar qué fondos pagaron el monumento.<sup>68</sup> El rol honorífico del senado, aprobando tales monumentos públicos y templos, fue reforzado por las numerosas responsabilidades religiosas que le correspondían. Además de celebrar los aniversarios de los sitios de culto de Roma, la necesidad del senado de aprobar la deificación llevó a su participación directa en el culto imperial y a la aprobación de los templos asociados a esto.<sup>69</sup>

El rol honorífico jugado por el senado en la construcción de templos y monumentos públicos en Roma fue bien conocido,<sup>70</sup> pero los deseos de la *élite* urbana de continuar como benefactores cívicos condujo a muchos ricos romanos a erigir estatuaría y a completar reparaciones a pequeña escala de templos y monumentos.<sup>71</sup> Este deseo dio como resultado un mecenazgo privado en los sitios de culto y también de los edificios públicos: el templo de Venus construido por un *heres* [heredero] de Symmachus en la última década del siglo IV podría haber estado sobre una propiedad privada o pública que había sido donada para este propósito. El mecenazgo privado para edificios seculares continuó hasta finales del siglo V en Roma.<sup>72</sup>

La *élite* urbana estuvo particularmente ansiosa por mantener la estructura psíquica de la ciudad, fundamentalmente sus templos con la ayuda de la administración civil. Ejemplo de esto, fue el prefecto urbano Claudius quien construyó el *Porticus Boni Eventus* [Pórtico de la Buena Dicha], cerca del templo de *Bonus Eventus* en 374.<sup>73</sup> Su actividad, en ese aspecto, es típica de la de los prefectos urbanos quienes tienen directa responsabilidad en el mantenimiento de los edificios en Roma. Los poderes y la influencia del prefecto urbano se incrementaron considerablemente durante el curso del siglo IV en respuesta a la mayor necesidad de cuidado de la ciudad y sus habitantes. Una de sus obligaciones más apremiantes fue el mantenimiento de los edificios públicos.<sup>74</sup> Por ello, fue una defensa creíble de parte de Orfitus que en su tiempo como prefecto urbano afirmó haber gastado los fondos del *arca vinaria* [el tesoro del vino] para edificios públicos.<sup>75</sup> Para ayudar al prefecto urbano en el mantenimiento de las estructuras públicas, incluidos los templos, oficiales prestigiosos fueron designados para estar a cargo de las obras públicas y de las esculturas.<sup>76</sup> Sin embargo, se debería enfatizar que los poseedores de las funciones de prefecto urbano provenían predominantemente de la *élite* urbana.<sup>77</sup>

El centro monumental de la ciudad tuvo un especial significado para Roma y su *élite*. Probablemente fue con estas consideraciones en mente que Praetextatus en su año como prefecto urbano restauró las 'estatuas de los *Dei Consentes* y cada ornamento del lugar, de modo que el culto fue restaurado en su antigua forma'.<sup>78</sup> La restauración del culto de los *Dei Consentes* en el Foro Romano podía bien haber sido previsto para defender la idea de que la clase senatorial era responsable por el mantenimiento del consenso social en Roma, aunque la elección de un monumento pagano en el centro de Roma tuvo un sentido especial para la *élite* urbana.<sup>79</sup> Praetextatus, como prefecto urbano, también removió edificios privados que habían sido ilícitamente unidos a los templos y se encargó de las investigaciones

sobre aquellas propiedades templarias removidas ilegalmente.<sup>80</sup> Con esos esfuerzos, ganó la aprobación de la clase aristocrática cuyos miembros podrían señalar con orgullo los templos que durante mucho tiempo estuvieron asociados con sus familias y amigos.

Destruir y convertir los templos paganos no sólo podría socavar el rol cívico y los patrones de euergetismo hace mucho establecidos por y para la *élite* urbana sino también la relación entre el emperador y la *élite* que había contribuido al tranquilo gobierno de la ciudad. Aunque, era el emperador quien tenía directo control sobre los edificios públicos - incluidos los templos -, como la burocracia imperial en Roma creció más débil en los siglos V y VI, fue la *élite* urbana la que, junto con el papado, muy frecuentemente intervino en el mantenimiento de la estructura urbana. Como se planteó antes, la *élite* urbana protegió edificios públicos en Roma a fines del siglo V, llevando a cabo una actividad no testimoniada en muchas otras ciudades en la misma época y que indicaba la fuerte relación entre Roma y su *élite*.<sup>81</sup> Esta relación se extendió al mantenimiento de las estructuras urbanas, incluidos los templos paganos.<sup>82</sup>

El activo rol de la *élite* como mecenas cívicos condujo a ciertos obispos a intentar involucrarlos como mecenas de edificios cristianos. Así, por ejemplo, el aristócrata Vestina dio fondos para la construcción de una basílica dedicada a los santos Gervasio y Protasio;<sup>83</sup> y Longinianus, prefecto urbano en 401-2, construyó un baptisterio, probablemente cerca de Santa Anastasia.<sup>84</sup> De este modo, los miembros de una *élite* urbana podrían mantener su rol tradicional como líderes y mecenas cívicos. Tales actividades ayudaron a disminuir sus lazos con el paganismo y sus vestigios sagrados en Roma. Sin embargo, estos cambios en los patrones de liderazgo cívico tomó tiempo, y más de un aristócrata cristiano podría haber sido persuadido que los templos, como muchos otros en Roma, deberían ser mantenidos más allá o no del respeto por las tradiciones de Roma, a las cuales la *élite* urbana estuvo muy íntimamente ligada. Este fue parte del argumento propuesto por Symmachus al exigir el regreso del Altar de la Victoria\*\* al senado. Ni siquiera el extraordinario alegato de Ambrosio pudo ocultar el hecho de que algunos cristianos estuvieron ausentes porque probablemente estaban de acuerdo con la defensa de Symmachus de la veneración de Roma sobre bases patrióticas y tradicionales.<sup>85</sup>

Por ello, una combinación de factores llevó a la indecisión papal e imperial en cuanto a la utilización del espacio sagrado en Roma, pero fue particularmente importante el rol de la *élite* urbana como líderes y mecenas cívicos. Semejantes consideraciones no emergieron en absoluto de la misma manera en la apropiación por parte del papa y del emperador del tiempo sagrado. La construcción del 'tiempo sagrado' articulado por el calendario cívico de Roma nunca implicó la completa participación del populacho urbano en los ritos sagrados ni su completa separación de los ritmos normales de vida. En efecto, las fiestas y las celebraciones paganas requerían el cierre de los tribunales públicos y la reducción de ciertas actividades, sin embargo, el romano promedio no fue forzado a hacer algo visiblemente diferente con su tiempo. Siempre que el sacerdote sacrificó y llevó a cabo el ceremonial adecuado, el día fue considerado sagrado. La asistencia a los juegos y al circo fue voluntaria. En cambio, si un cristiano quería celebrar el nacimiento de Jesús en el mismo día del nacimiento del *Sol Invictus* [Sol Invencible], no tenía importancia para un pagano. Era mucho más fácil, desde una perspectiva pagana, ignorar la celebración cristiana del nacimiento de Jesús que ignorar una iglesia cristiana construida sobre un templo pagano. Los cristianos, por su parte, no se preocuparon por si ofendían a los paganos o sus deidades al utilizar las mismas fechas

para sus tiempos sagrados; ningún texto cristiano que yo conozca aparece para articular una preocupación tal.

Además, la *élite* urbana estaba involucrada en los rituales y ceremonias que crecieron en la conjunción con el culto de los mártires. En efecto, tampoco este culto prohibió su tradicional esponsoreo de juegos y espectáculos de circo en los festivales públicos que continuaron junto con las fiestas cristianas. Es más, la *élite* podría haber mantenido los templos paganos fuera de las murallas de la ciudad porque las diversiones tradicionales disfrutadas por el populacho en general y pagado por la *élite* urbana - como parte de sus deseos de manifestar su *status* - se originaron aquí.<sup>86</sup> De ahí, el deseo de conservar los patrones del euergetismo cívico al lado de un creciente calendario cristiano surgió en Roma con el apoyo del emperador.

Si nosotros tomamos en cuenta las actitudes preexistentes en Roma y, en particular, la influencia de la *élite* urbana, podemos ver porque la cristianización del tiempo en Roma sucedió antes que la cristianización del espacio religioso. Durante la segunda mitad del siglo V, el ceremonial y el ritual apegado al año cristiano se había apropiado del tiempo sagrado en Roma; por ello, no es de sorprender que el papado se impusiera, en ese momento, contra la celebración de la *Lupercalia*. Pero esto no tuvo lugar hasta principios del siglo VII cuando el papa pediría a un emperador hacerse cargo y reutilizar un templo pagano, y por entonces el propósito no fue tanto la cristianización como la confirmación del poder papal. Tal acto señaló que la cristianización del espacio fue adquirida con el tiempo.

- <sup>1</sup> Entre los muchos trabajos que pueden citarse sobre estos papas, dos se destacan de un modo particular. Para Dámaso I, ver PIETRI, C. *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*. BEFAR 224, 1976. pp 407ss; para León I, ver McSHANE, P. *La romanitas et le pape Léon le Grand*. Tournai-Montréal, 1979.
- <sup>2</sup> "Le temps de la semaine a Rome et dans l'Italie chrétienne (IV-VI s.)" en id. (ed.) PIETRI, C. *Le temps chrétienne de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (III-XIII siècles)*. Paris, 1984. p 81, describe la apropiación cristiana de la semana como una 'conquista del tiempo'.
- <sup>3</sup> Ver especialmente PIETRI (*supra* n° 1) *passim*; Markus, R. *The end of ancient Christianity*. Cambridge, 1990. pp 85-229; Krautheimer, R. *Three Christian capitals. Topography and politics*. Berkeley, 1983. pp 93ss and Rome. *Profile of a city*, 312-1208. Princeton, 1980. pp 20ss.
- <sup>4</sup> El Codex-Calendar del año 354 es también conocido como *Chronographus anni 354* o el Calendario de *Philocalus*. Para una ampliación de este debate, ver SALZMAN, M. R. *On Roman time: the Codex-Calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*. Berkeley, 1990; STERN, H. *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*. Paris, 1953; y MOMMSEN, T. *"Chronographus anni CCCLIII"* MGH AA 9.1. Berlín, 1892; repr. Munich, 1981. pp 13-148.
- <sup>5</sup> SALZMAN (*supra* n° 4) pp 23-60, para los contenidos. La bibliografía es vasta para *Deposición de los mártires* y *Deposición de los obispos*. Ver especialmente Pietri (*supra* n° 1) pp 365-87, 603-24; y más general, KIRSCH, J. P., *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*. Münster, 1924.
- <sup>6</sup> HALSBERGHE, G. *The cult of Sol Invictus*. Leiden, EPRO 23, 1972. pp 186ss, 122-26; y DENIS-BOULET, N. M. *The Christian calendar* (traducido por HEPBURN-SCOTT, P. New York, 1960. pp 50-51, y PIETRI (*supra* n° 1) *passim*. [Nota del Traductor: el culto al sol invicto "... empezó a tener mucha popularidad en Roma desde Caracalla, quien a principio del siglo III (211-217) había fomentado el culto al dios solar sirio *Sol invictus*. Tras la muerte violenta de Heliogábalo ocurrida en 222, quedó proscrito el culto al sol entre los romanos; hasta que Aureliano (270-275) lo introdujo con éxito, nuevamente por razones políticas: para asegurar la unidad del Imperio. Al decir de Eliade, fueron cuidadosamente eliminados los elementos sirios y el servicio se confió a los senadores romanos. Se fijó el aniversario del *Sol invictus* el 25 de diciembre, día natalicio de todas las divinidades solares orientales. La fiesta cristiana de la navidad parece haber sido trasladada hacia el año 330, en tiempos de Constantino (306-337), al 25 de diciembre. Con ello se quería significar a Cristo como el verdadero *Sol invictus*. Es importante observar que, a partir del año 315, empiezan a aparecer en las monedas los primeros símbolos cristianos. Probablemente sea por estas fechas cuando tiene lugar el cambio de la fiesta de Navidad al 25 de diciembre. El mensaje recabado de la célebre visión de Constantino fue en el sentido de la prevalencia de Cristo sobre el Sol: Cristo es el verdadero sol invicto. Sólo faltaba trasladar la fecha del nacimiento de Jesús al 25 de diciembre, día en que se festejaba el nacimiento del *Sol invictus*. Esa tradición se encuentra ya firme en el evangelio apócrifo tardío conocido como *Liber de infantia salvatoris* - probablemente obra de un erudito y elegante compilador carolingio del siglo IX - : presenta a la parturienta que atendió a María en el momento del nacimiento de Jesús diciendo que 'el niño lanzaba resplandores, lo mismo que el sol'. PÉREZ, Herón. *De la candelaria a las lumbradas*. México, Biblioteca Raúl Baillères (ESTUDIOS. filosofía-historia-letras), 1991-1992 <[http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras27/textos4/sec\\_3.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras27/textos4/sec_3.html)> [consulta: Agosto 2007].]
- <sup>7</sup> "Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Tradition, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens" en KLAUSER, T. *Kischengesichte als Missionsgeschichte* 1. 1974. pp 377-88; y ver MAXIMUS DE TURIN. *Sermo* 98.1. ed. Muth = *Sermo* 4. (PL 57, 538-39).
- <sup>8</sup> LEÓN I, *Sermo* 22.6. (PL 54, 1): "quibus haec dies solemnitas nostrae, non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt solis ortu honorabilis videatur".
- <sup>9</sup> LEÓN I, *Sermo* 27. (PL 54 218).
- <sup>10</sup> KIRSCH (*supra* n° 5) 181ss; id., "Le feste degli apostoli S. Pietro e S. Paolo." *RAC* 2, 1952. pp 62-79; y PIETRI (*supra* n° 1) p 381 n° 1 para bibliografía.
- <sup>11</sup> DEGRASSI, A. *Inscriptiones Italiae* 13. *Fasti et elogia* fasc. 2. Rome, 1963. p 414.
- <sup>12</sup> PIETRI (*supra* n° 1) pp 381ss.
- <sup>13</sup> LEÓN I, *Sermo* 8: "ad destruendas antiqui hostis insidias in die quo impii sub idolorum suorum nomine diabolus serviebat;" del *Sermo* 9 (PL 54). Ver también MORIN, D. "L'origine des quatre temps" en *Revue Bénédictine* 14. 1897. pp 337-46 y *ibid.* 30. 1913. pp 231-34.
- <sup>14</sup> Ver, por ejemplo, CTh 16.10.3, (A.D. 342), referido a la 'normal actuación de antiguos divertimentos' (*voluptates* [espectáculos, placeres]); SALZMAN (*supra* n° 4) pp 206-9; Markus (*supra* n° 3) pp 131-35. [Nota del Traductor: CTh es el sigloide de *Codex Theodosianus*.]
- <sup>15</sup> PAPA BONIFACIO, *Ep. Ad Zachariam* 314.6 y 318.6 (SC XII, ed. Mansi). El Consejo de Roma reiteró esta prohibición dos años más tarde; *Canon* 9.384 (ed. Mansi).
- <sup>16</sup> 314.6 (SC XII, ed Mansi).
- <sup>17</sup> CTh 2.8.19.
- <sup>18</sup> CTh 2.8.1 (A.D. 321).
- <sup>19</sup> La carrera de carrozas y juegos circenses sobrevivieron en Roma hasta el siglo VI, con las últimas carreras registradas en el Circo Máximo bajo Totila en 549 por PROC., *BGoTh* 7.37.4. Los concursos de gladiadores continuaron en Roma al menos hasta 438: ver VILLE, G. "Les jeux des gladiateurs dans l'empire chrétien" en *MEFR* 72, 1969. pp 273-335.
- <sup>20</sup> CTh 2.8.23, (A.D. 399); 2.8.24, (A.D. 400/405).
- <sup>21</sup> C. Th 2.8.25, (A.D. 409).
- <sup>22</sup> 'GELASIUS'. *Lettre contre les Luperciales et dix-huit messes du sacramentaire léonien* n° 8. Paris, G. Pomarés, 1959. pp 162ss. (SC 65). DUVAL, Y. M. *REL* 55, 1977. pp 243-60, esp. pp 246-50 fecharía esto c488, en los tiempos de Félix.
- <sup>23</sup> MARKUS (*supra* n° 3). p 133.
- <sup>24</sup> 'GELASIUS'. *Lettre* n° 8. (cf. *supra* n° 22), y n° 17, 19, 24B, 25B, 26. CF. HOLLEMAN, A. W. J. *Pope Gelasius and the Lupercalia*. Ámsterdam, 1974. pp 47-53, 61ss.
- <sup>25</sup> PIETRI, C. "Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric" en *MEFRA* 23, 1981. pp 421-35.
- <sup>26</sup> WISEMAN, T. P. "The god of the Lupercal" en *JRS* 85, 1995. p 17, cita Const. Porph. *De caerimoniis* 1.79 (70), 82 (73).
- <sup>27</sup> MARKUS (*supra* n° 3) p 92 repite BROWN, P. *The cult of the saints*. Chigago, 1981. esp. cap. 1.
- <sup>28</sup> El calendario de Polemius Silvius fue impreso por Degraasi (*supra* n° 11) pp 263-77; Mommsen (*supra* n° 4) pp 511-51.
- <sup>29</sup> DUCHESNE, L. "Les sources du martyrologie hiéronymien" en *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5, 1885. pp 121-37. Ver también CABROL-LECLERCQ pp 2572ss; y SAXER, V. "L'utilisation par la liturgie dans l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age" en *Actes XI Congr. Int. Arch. Chrét.* Roma, 1989. Apéndice 3, pp 990-93.
- <sup>30</sup> SAXER *ibid.* p 922 también observa el aumento en obispos desde 12<sup>vo</sup> aniversario episcopal registrado en el *Codex-Calendar* de 354 al 21<sup>o</sup> del *Martirologio de Jerónimo*; cf. también p 933.
- <sup>31</sup> *Ibid.* 923.
- <sup>32</sup> PRUDENT. *Persteph.* pp 525-30. Comparable es el enterramiento *ad sanctis* del cuerpo de la mujer de Pammachius y sus fiestas para los pobres dentro de la Basílica de San Pedro: Paulinus. *Ep.* 29.2.

- <sup>33</sup> REEKMANS, L. "L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 a 850" en *Actes XI Congr. Int. Arch. Chrét.* Roma, 1989. pp 861-65, con toda la bibliografía.
- <sup>34</sup> JEROME. *Ep.* 107.1: "fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt, movetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currat ad martyrum tumulos"; traducción de WRIGHT, F. A. *Select letters of Jerome*. Cambridge, 1980. Ver PAULINUS, *Carm.* 19.65-75 para un concepto similar.
- <sup>35</sup> FERRUA, A. *Epigrammata Damasiana*. Ciudad del Vaticano, 1942.
- <sup>36</sup> KRAUTHEIMER (1983, *supra* n°3) pp 93ss., e id. (1989, *supra* n°3) pp 20-24, 29-31; y VIELLIARD, R. *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*. Macon, 1942. pp 62, 64.
- <sup>37</sup> Los cinco *martyria* fueron para Pedro en el Vaticano, Pablo sobre la Vía Ostiensis, San Lorenzo sobre la Vía Tiburtina, Santa Inés en la Vía Nomentana, y para los Santos Pedro y Marcelino cerca de la Vía Labicana. Los dos últimos estaban dentro de los dominios imperiales; ver REEKMANS (*supra* n°33) pp 865-66 y fig. 3.
- <sup>38</sup> KRAUTHEIMER (1983, *supra* n°3) pp 96-103; REEKMANS (*supra* n°33) pp 866-76.
- <sup>39</sup> Para Santa Sabina, ver KRAUTHEIMER, *Corpus Bas.* IV, pp 72ss; e id. (1983, *supra* n°3) p 99 para la evidencia de las dedicaciones de otros papas.
- \* *Nota del Traductor*. El término *euergetismo* "... proviene de la palabra griega *eurgetes* 'bienhechor' y es un fenómeno social que se refiere al reconocimiento del trato caritativo o benéfico que la elite mantenía con el pueblo." RIESCO, Manuel (Director). "Educación y futuro digital". 15 de diciembre de 2005. <<http://www.cesdonbosco.com/revista/articulos2005/diciembre05/Efthaliatsimkas.pdf>> [consulta: Agosto 2007]. "Solo las familias ricas podían acceder a cargos municipales o senatoriales, porque dichos cargos eran muy costosos. Pero pagaban con gusto, porque consideraban que un hombre que no hubiese participado en el gobierno público, por más rico que fuese, eran un don nadie. La función pública, que siempre duraba un año y otorgaba un título de por vida, era considerada como la consagración de un hombre libre, como 'la realización de un hombre digno de tal nombre'. ¿Qué y a quién pagaban por el cargo? No era tanto el acceder a unos de estos cargos municipales como las ofrendas que debían hacerse al pueblo, sediento de diversiones y de lujo. Es en la institución llamada *euergetismo* donde más se confunden vida privada y vida pública, ya que los dignatarios (*patrobouloi*) locales se veían obligados a gastar de su propio bolsillo dinero para la construcción de algún edificio, o para realizar banquetes, o para financiar espectáculos: teatros, carreras, luchas, o incluso para financiar los gastos de la ciudad, baños públicos, reparaciones de acueductos, etc. Un hombre rico, un mecenas, por el simple hecho de donar parte de su riqueza al tesoro de la ciudad o por financiar la construcción de un anfiteatro, era considerado y designado patrono de la ciudad, o padre, o 'bienhechor magnífico y espontáneo'. Los gastos en cuestión, en el caso de las designaciones municipales no eran retribuidos; pasaban a ser simplemente parte de la dignidad de tal o cual notable, que sin embargo influía en su hoja de vida para futuros cargos de mayor rango. Por eso, en la función pública menor, más que gobernar, se gastaba, y pronto las postulaciones empezaron a faltar. La presión recayó entonces sobre los hijos o nietos de anteriores bienhechores, esperando de ellos que imitaran la generosidad de sus padres o abuelos. La presión sobre los dignatarios anuales también provenía del poder central, que obligaba a gastar a los cogobernantes con el fin de ganar popularidad, o, según el ambiente, limitaban los ánimos del pueblo favoreciendo a los notables. El *euergetismo* se resume en dos conceptos: abnegación patriótica para obtener la gloria personal (*ambitus*) y la gloria personal para hacer perdurar la casta, el nombre de familia, el recuerdo." HIPERNOVA. *La vida cotidiana en la Antigua Roma. 5.- Cuestiones Públicas y Privadas*. <<http://www.hipernova.cl/Temas/Historia/LosRomanos/CuestionesPublicasPrivadas.htm>> [consulta: Agosto 2007].
- <sup>40</sup> Agradezco a R. LIM por traer este acontecimiento a mi atención; ver *Epistolae imperatorum Romanorum* 4 (CSEL 3) y *LibPont* 39, DAMASUS.
- <sup>41</sup> Para la Navidad en la Basílica de San Pedro en el tiempo de León I (440-61), ver LEÓN I, *Sermo* 27 (PL 54, 218-19) y *Sermo* 22 (PL 54, 198); y para la vigilia del sábado en las semanas del tiempo [Ember Weeks] en la Basílica de San Pedro, ver *Sermo* 19 (PL 54, 186); cf. *Sermo* 12 (PL 54, 172), *Sermo* 17 (PL 54, 182), y *Sermo* 75 (PL 54, 403). Para la Pascua en el Laterano, ver BALDOVIN, J. *The urban character of Christian worship. The origins, development and meaning of stational liturgy*. Roma, 1987. pp 108-10 y 149-57, quien argumenta esto basado ampliamente en los planes [arrangements] estacional durante la semana de Pascua. Cf. KRAUTHEIMER 1983 (*supra* n°3) pp 113-14.
- <sup>42</sup> *LibPont* 48; ver BALDOVIN *ibid.* p 147.
- <sup>43</sup> *Ibid.* pp 147-50; PIETRI (*supra* n°1) pp 112ss, 587ss; y SAXER (*supra* n°29) pp 939-52. La referencia testigo más temprana para una *statio* [estación] en la ciudad es la *Life of Hilarus* en la *Liber Pontificalis* que establece que las estaciones ya estaban instituidas (constitutae) a la fecha (461-68). La organización estructurada de tales estaciones es, sin embargo, un fenómeno de finales del V.
- <sup>44</sup> BALDOVIN (*supra* n°41) pp 153-66; McCULLOCH, J. M. "From antiquity to the Middle Ages; continuity and change in papal religious policy from the sixth to the eighth century" en *Pietas: Festschrift für B. Kötting*. JbAC Erg. 8, 1980. pp 313-24. La remoción de las reliquias en el siglo VII continuó este proceso.
- <sup>45</sup> DUCHESNE, L. *Scripta minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique*. Roma, 1973, repr. de MERF 1887, pp 30-33.
- <sup>46</sup> GHETTI, A. "Problema relativi alle origini dell'architettura paleocristiana" en *Atti IX Congr. Int. Arch. Crist.* Roma, 1975. pp 510-11, señala que las siguientes iglesias fueron construidas sobre o cerca de mitreos: Santa Susanna, Santa Prassede, San Martín del Monte, San Clemente, San Estéfano Rotondo, Santa Balbina, Santos Nereo e Aquiles, Santa Prisca, Santa Anastasia.
- <sup>47</sup> *CTh.* 16.10.19, (A.D. 408/407), para Curtius, prefecto pretoriano de Italia y África.
- <sup>48</sup> *CTh.* 16.10.17, (A.D. 399), para Apollodorus, proconsul de África; *CTh.* 16.10.19.3, (A.D. 407).
- <sup>49</sup> REEKMANS (*supra* n°33) pp 866ss y *LibPont* 69, BONIFATIUS.
- <sup>50</sup> REEKMANS (*supra* n°33) pp 866ss; REEKMANS observa (pp 877ss) que sólo después del papa Félix IV (526-30), en efecto, la iglesia desarrolló el centro monumental de la ciudad, aunque también intentó reutilizar los monumentos cívicos; *LibPont* 56, FÉLIX.
- <sup>51</sup> REEKMANS (*supra* n°33) pp 887ss con toda la documentación.
- <sup>52</sup> MARQUARDT, J. *Römische Staatsverwaltung*. Leipzig, 1885. pp 148-54. resume los diferentes tipos de *loca sacra* [lugares sagrados] siguiendo *Commentationes pontificales* de E. LÜBBERT. Ver también LATTE, K. *Römische Religionsgeschichte*. Munich, 1960. *passim*.
- <sup>53</sup> Ver, por ejemplo, Aug., *Ep.* 9.3 y las historias en *CivD* 18.18.12-22, y BROWN, P. *Agustine of Hippo*. Berkeley, 1967. p. 311. Para el oriente griego, ver TROMBLEY, F. *Hellenic religion and Christianization*. C.E. 370-529. Leiden, EPRO 115, 1993. pp 98-108. Para la estatuaría, ver MANGO, C. "Antique statuary and the Byzantine beholder". *DOP* 17, 1963. pp 55-72; y SARADI-MENDELOVICI, H. "Christian attitudes toward pagan monuments in late antiquity and their legacy in late Byzantine centuries". *DOP* 44, 1990. pp 47-60. La distinción entre estatuas de culto y aquellas de uso privado es fundamental, como hizo notar S. TAKACS en "Statues with hearts", un ensayo no publicado. Pero aún las estatuas de contextos privados serían animadas por demonios, ver CURRAN, J. "Moving statues in late antique Rome: problems of perspective". *Art History*, 1984. pp 46-58.
- <sup>54</sup> MANGO *ibid.* 56 traduce y discute este incidente de MARCOS, EL DIÁCONO. *Vita Porphyrii*. París, ed. Grégoire y Kugener, 1930. cap. 59-61, pp 47ss. Para una buena discusión sobre esta ciudad [Gaza] y sus cultos, y de la veracidad de la *Vita*, ver TROMBLEY (*supra* nota 53) pp 187-282.
- <sup>55</sup> *Olymp.*, Fr. 15.
- <sup>56</sup> *Cth* 16.10.19 (408/407 d.C), de ARCADIUS, HONORIUS y THEODOSIUS a CURTIUS, prefecto pretoriano.

<sup>57</sup> TROMBLEY (*supra* nota 53) p 108.

<sup>58</sup> *Ibid.* pp 108ss.

<sup>59</sup> Un recurso de autoridad es todavía el de DEICHMANN, F. W. "Frühchristliche kirchen in antiken Heiligtümern". *Jdl* 54, 1939. pp 105-36; y más brevemente en su artículo en *RAC* s.v. Christianisierung II, pp 1228-42.

<sup>60</sup> Para el emplazamiento de iglesias sobre o cerca de mitreos [en latín *mithraeum*, pl. *mithraea*], ver GHETTI (*supra* nota 46) pp 510-11.

<sup>61</sup> MARKUS (*supra* nota 3) p 154, nota que este incidente viene del escrito romántico de LEONTIUS, V. *Greg. Agrig.* 90 (PG 98.709).

<sup>62</sup> GREGORIO, *Dial.* 3.7 (PL 77.229 ss) para Fondi; *Ep.* 11.56 (CCSL 140.A) manda a Mellitus a convertir un templo en iglesia, pero en *Ep.* 11.37 exhorta a Ethelbert, rey de los anglos, a destruir los templos paganos y los *fana*. [Nota del Traductor: el *fanum* sería como una especie de capilla pero sin techo, es sinónimo de templo o, según COARELLI, es igual a un *sacellum* o lugar pequeño consagrado a una divinidad que contiene un altar. Cfr. ESPEJO MURIEL, Carlos. *La consagración del espacio en Roma*. <<http://perso.wanadoo.es/cespejo/consecr.htm>> [consulta: Agosto 2007] ] Ambas cartas aluden a las prácticas en Inglaterra. Gregorio y León I (*supra* notas 8 y 9) denunciaron la adoración a los demonios en Roma.

<sup>63</sup> Sobre la apreciación cristiana del arte dentro de los templos y los templos como monumentos cívicos, ver la discusión de SARADI-MENDELOVICI (*supra* nota 53) pp 50-53.

<sup>64</sup> PHARR, C (traductor). *CTh* 16.10.8 (382 d.C.). Princeton, 1969.

<sup>65</sup> *CTh* 16.10.18, a APOLLODORUS, procónsul de África.

<sup>66</sup> Liban., *Or.* 11.125: 'Los palacios de los dioses son ornamento y protección para la ciudad'. Prudent., *Contra Symm.* 1.502-4: 'Dejad que las estatuas se yerguen orgullosas, obras de grandes artesanos. Dejadlas convertirse en espléndidos ornamentos de nuestra patria'. Para una discusión adicional de los intentos de apreciar los templos como arte, ver SARADI-MENDELOVICI (*supra* nota 53) pp 51-52.

<sup>67</sup> BOATWRIGHT, M. T. *Hadrian and the city of Rome*. Princeton, 1987. pp 27-29 y especialmente 38.

<sup>68</sup> *CIL* VI 1139 = *ILS* 694.

<sup>69</sup> BOATWRIGHT (*supra* nota 67) para el siglo II; SALZMAN (*supra* nota 4) pp 134-46 para la continuada *consecratio* [consagración a los dioses] de la muerte del emperador en el siglo IV, aunque probablemente sin sacrificios después de la conversión de Constantino.

<sup>70</sup> BOATWRIGHT *ibid.* 29 nota la propaganda del rol del senado en la construcción del Templo de Venus y Roma en monedas adriánicas [Hadrianic coins] las cuales tienen imágenes del templo y la anotación *SPQR* y (*Ex*) *S.C.* Las inscripciones también promocionaron la participación del senado, tanto como aquella hecha en el Arco de Constantino.

<sup>71</sup> Ver CHASTAGNOL, *Préfecture* 363-68, para una lista de muchas de las estatuas puestas por los prefectos urbanos, y para una discusión sobre esto *infra*.

<sup>72</sup> WARD-PERKINS, B. *From classical antiquity to the Middle Ages*. Oxford, 1984. pp 38-48. Plantea que la reparación del Coliseo por Symmachus [Simaco] en 484 es el último mecenazgo privado registrado de un edificio público. Además, sugiere (p 87 nota 9) que el *heres* of Symmachus presente en el anónimo *Carmen contra paganos* 110-15, *Anth. Lat.* 1.1,20.25, pudo haber construido el templo en su año como prefecto urbano, sobre una propiedad privada o pública. La datación de este poema es muy discutida pero parecería poco probable que él pudiera haber construido un nuevo templo hacia el 400, ya que los edictos imperial son de la década de 390; tal construcción es más fácilmente entendida al término de la década de 380, apoyando la opinión de L. CRACCO RUGGINI en *Il paganesimo romano tra religione e politica 384-394d.C.: per una reinterpretazione del Carmen contra Paganos*. Roma 1979. que el poema fue escrito contra Praetextatus.

<sup>73</sup> Amm. Marc. 29.6.19. [Nota del Traductor: "...*Bonus Eventus* (evento feliz o dichoso). En la religión de Roma era un dios de la prosperidad rural, como el griego *Agathodaemon*, cuya imagen se transfirió en época tardía a la deidad italiana. Con el transcurso del tiempo, *Bonus Eventus* alcanzó el significado más general de la amable fortuna que asegura una exitosa salida a toda empresa. Este dios tenía un templo en el Campo de Marte, en las cercanías del Panteón." SEYFERT, Oscar. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Barcelona, Ediciones Obelisco, 1999. p 129.]

<sup>74</sup> CHASTAGNOL (*supra* nota 71) pp 43-63 y *passim*; y BARROW, R.H. (ed.). *Prefect and emperor. The Relations of Symmachus A.D. 384*. Oxford, 1973. pp1-9.

<sup>75</sup> Symm., *Rel.* 34; *Ep.* 9 150; Amm. Marc. 27.3.2, 27.7.3. [Nota del Traductor: la palabra "*Arca publica* fue usada bajo el imperio para denominar a los fondos municipales, por oposición al *aerarium* y al *fiscus*, cuya administración pertenecía al senado (*Vopisc. Aurel.* 20). El nombre *arca* fue, sin embargo, también usado como equivalente a *fiscus*, esto es, el tesoro imperial: así, nosotros leemos *arca frumentaria*, *arca olearia*, *arca vinaria*, &c. (Symm. X.33; compara Dig. 50 tit.4 s1)." SMITH, William, y otros. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London, John Murray, 1875.

<<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA/home.html>> [consulta: Agosto 2007]. Las *Relaciones* 29 y 34 de Symmaque, prefecto de la ciudad de Roma, dirigida al emperador en 384, aclaran la administración del *arca vinaria* en Roma, la cual había sido dejada en las sombras por las fuentes legislativas. El vino barato era indispensable en Roma; tumultos graves estallaron a causa de su escasez o de sus altos precios. Éste era un impuesto pagado por las provincias italianas y los gobernadores eran responsables de su cobranza. Luego, era remitido al *arca vinaria*, que lo proporcionaban seguidamente a los *collectarii* o comerciantes-cambistas, mediante el pago de monedas de oro. El vino se revendía inmediatamente a un precio tarifado, pagado en moneda de bronce por los consumidores. Este sistema engendró dos problemas: por una parte, los *collectarii* se quejaban de la devaluación constante del metálico en bronce en relación al oro y pidieron frecuentemente una revisión de los precios de compra, para no reducir demasiado sus márgenes; por otra parte, las monedas de oro pagadas al *arca vinaria* alimentaban al tesoro imperial que se quejaba de los desvíos de fondos a partir de 351. Por ello, inspectores de las finanzas o *discussores* fueron enviados para verificar las cuentas. Orfitus, dos veces prefecto de la ciudad de Roma, bajo el régimen Constancio II, fue acusado y condenado de desviar fondos, pero después amnistiado por Valentiniano I. Sin embargo, en 384, la investigación fue retomada siendo Symmachus amenazado con tener que pagar por su suegro ya muerto. VOGLER, Chantal. *La gestion de la caisse du vin à Rome au IV<sup>e</sup> siècle*. Bastia, 128<sup>o</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques: Relations, échanges et coopération en Méditerranée, 2003 <[http://www.cths.fr/4DACTION/www\\_Con\\_Communic/1152](http://www.cths.fr/4DACTION/www_Con_Communic/1152)> [consulta: Agosto 2007]. Traducción del francés por Alberto Martín ISIDORO]

<sup>76</sup> Sobre un *curator statuarum* [encargado de las estatuas] bajo la función del prefecto urbano, ver *Not. Dig., Occ.* 4 (113-14), y ver *supra* nota 74.

<sup>77</sup> CHASTAGNOL (*supra* nota 71) pp 391-457, especialmente. pp 450-52.

<sup>78</sup> *CIL*. VI 102 = *ILS* 4003: "[*deorum C*]onsentium sacrosancta simulacra cum omni lo[ci] totius adornatio]ne cultu in f[ormam antiquam] restituto/V]ettius Praetextatus v.c. praefectus u]l[bi] [re]posuit/curante Longeio ... [v.c.]onsul[ari] ...". [Nota del Traductor: los *Dei Consentes* o *Dii Consentes* son los dioses mayores que formaban parte del consejo celestial romano. Estos dioses eran: Jupiter-Juno, Neptuno-Minerva, Apolo-Diana, Marte-Venus, Volcano-Vesta, Mercurio-Ceres. "En la mitología mediterránea los '*dei consentes*', los dioses conjuntos o acordes nacían, vivían y morían juntos, sus destinos estaban entrelazados, como en el caso de Cástor y Pólux, hijos del dios Zeus y de Leda." ORTEGA Y GASSET, José. *Dioses Conjuntos*. Torre de Babel Ediciones, última actualización: 4-08-2007. <<http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Ortega/Ortega-DiosesConjuntos.htm>> [consulta: Agosto 2007].]

<sup>79</sup> NIEDDU, G. "Il portico degli *Dei Consentes*". *Bollettino d'arte* 71, 1986. pp 37-52.

---

<sup>80</sup> Amm. Marc. 27.9.10.

<sup>81</sup> WARD-PERKINS (*supra* nota 72) pp 230-35. para documentos referentes al mecenazgo fuera de Roma y pp 44 para Roma. Ver también CAILLET, J-P. *L'évergérisme monumental chrétien en Italie et à ses marges*. Rome, 1993. pp 422-26, 467-71

<sup>82</sup> PIETRI (*supra* nota 72) pp 417-67.

<sup>83</sup> Cf. Demetrias, *LibPont* 47; Para Vestina, ver *LibPont* 42.

<sup>84</sup> KRAUTHEIMER, *Corpus Bas.* I, 268; para un listado completo de mecenazgo por parte de la aristocracia secular y clerical en Roma, ver WARD-PERKINS (*supra* nota 72) pp 239-41.

<sup>\*\*</sup> *Nota del Traductor*: El Altar de la Victoria se encontraba en la curia (casa del senado) que estaba coronada con una victoria. Dicho altar "... fue establecido por Augusto en 33 para celebrar la derrota de Marco Antonio y Cleopatra en *Actium*. La estatua representaba a una mujer con alas, sosteniendo una palma y descendiendo para otorgar una corona de laurel al victorioso. La estatua fue capturada por los romanos en 272 a.C. al rey Pirro de Épiro. El emperador cristiano Graciano la quitó en 382. Después de la muerte de Graciano, Quinto Aurelio Simaco, prefecto de Roma y pagano, escribió al nuevo emperador, Valentiniano II, en 384 solicitando la reinstalación del altar. Su petición fue satisfecha con una gran resistencia de Ambrosio, obispo de Milán, quien llevó a cabo una gran presión sobre el joven emperador, en parte debido a la residencia de la corte imperial en Milán. El altar fue restaurado por el usurpador Eugenio, durante su breve reinado (392-394). Otras peticiones para restaurar la estatua fueron rechazadas en 391 por un decreto del emperador cristiano Teodosio I como parte de su política de supresión de las viejas religiones paganas." WIKIPEDIA. *Altar de la Victoria*. <[http://es.wikipedia.org/wiki/Altar\\_de\\_la\\_Victoria](http://es.wikipedia.org/wiki/Altar_de_la_Victoria)> [consulta: Agosto 2007].

<sup>85</sup> Symm., *Rel.* 3.7.3.9; Ambrose, *Ep.* 17.10-11. La veneración de Roma en la tardía antigüedad es un tópico importante y complejo. Ver especialmente PASCHOUD, F. *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*. Bibliotheca Helvetica Romana 7, 1967.

<sup>86</sup> *CTh* 16.10.3 (342 d. C.).