

## Paganos y caridad cristiana ante los gladiadores\*

Paul Veyne

(Traducción: Elena del Amo)

La gladiatura es un fenómeno exorbitante, una singularidad visible, seguramente desconocida en otro lugar que no sea Roma. Su ferocidad no caracteriza a la civilización romana en general y, sin embargo, la mayoría de las personas sencillas y de los letrados, tanto griegos como romanos, tanto Séneca como Marco Aurelio, la aceptaba con una conciencia tan limpia que nos sorprende; no obstante, suscitaba malestar en una minoría. No cabe duda de que fue el cristianismo el que puso fin a estos combates, pero con dificultad, tardíamente y por diversas razones particulares que eran las suyas en esa época y que no son siempre las que nosotros supondríamos; por ejemplo, no fue por conmiseración para con los gladiadores, porque los cristianos los consideraban asesinos profesionales y no víctimas de una institución monstruosa, como los consideramos nosotros.

1

Los cristianos no estaban totalmente equivocados, porque, y es algo que conviene tener muy presente, los gladiadores propiamente dichos (así como los que luchaban con fieras salvajes en el circo), siempre eran voluntarios; no se trataba de condenados ni combatientes forzosos. La mayoría de ellos eran hombres que habían nacido libres, que se habían comprometido por propia elección, como entre nosotros los toreros; también había esclavos que no estaban ahí por simple obediencia; era imprescindible tener vocación. La razón de ello es sencilla: con combatientes forzosos el espectáculo habría resultado mediocre. Se pueden hacer todos los comentarios que se quiera sobre su grado de libertad, incriminar a la institución y a la sociedad, pero repitamos en primer lugar, con Mommsen, que si esa gente luchaba era porque así lo quería; se daba por supuesto que un gladiador era «un hombre valiente, aunque fuera un canalla de esclavo, cuya fogosidad irreflexiva le hubiera llevado a despreciar la muerte». Séneca recuerda haber oído que, durante el reinado del avaro Tiberio, el gladiador Triumphus se quejaba de la escasez de combates; los de antaño sí que eran buenos tiempos. «¡Cuántos maravillosos días perdidos!» Cosa que el pensador comenta en estos términos: «El valor está ávido de peligros, sabe que sus sufrimientos son una parte de su gloria». La gladiatura, después de todo, era un noble arte, hasta el punto de que a veces se echaba mano de la nobleza y de la juventud dorada y se reclutaban gladiadores en su seno. En la «escuela de gladiadores» (*ludus gladiatorius*), que era su residencia, y donde cada uno tenía su cuartito que ocupaba con su concubina y sus hijos, estos voluntarios no vivían como en una cárcel, podían entrar y salir libremente. Sin duda ahí vivían entre ellos en una mezcla de camaradería y dureza.

Lo que podría confundir nuestras ideas sobre la voluntariedad de los gladiadores es lo que se denomina la condena a ser ejecutado en la arena del circo: ciertos criminales, entre ellos los secuestradores, en lugar de ser arrojados a los leones, eran pura y simplemente ajusticiados por gladiadores profesionales en el papel de verdugos (*damnatio ad gladium ludí*). El público popular establecía perfectamente la diferencia

entre los condenados a la arena del circo, que a veces consideraba injustamente condenados, y los verdaderos gladiadores, que, según él, debían afrontar la muerte sin repugnancia. La ejecución de los condenados tenía lugar no en el transcurso del espectáculo, sino en el entreacto, durante la pausa del mediodía, mientras que los espectadores sensibles o los aficionados al auténtico deporte preferían ir a comer. Otra fuente de confusión proviene de la condena de otros criminales y también de prisioneros de guerra bárbaros a pasar una temporada en la escuela imperial de gladiadores (*damnatio ad ludum publicum*); allí recibían un mínimo de entrenamiento en esgrima para ser finalmente ejecutados en la arena del circo después de un simulacro de combate desigual en el que se enfrentaban a un auténtico gladiador, un voluntario profesional. Se trataba de una de esas ingeniosas puestas en escena de suplicios capitales de las que volveremos a hablar; la corriente de opinión cristiana más hostil a la gladiatura también será la adversaria a la pena de muerte.

Solamente los voluntarios de los que hemos hablado más arriba eran los verdaderos gladiadores, sólo ellos hacían carrera, y algunos se convertían en estrellas muy populares; en cuanto a los condenados, la duración de su vida no sobrepasaba la jornada... La arena del circo también era un medio para desembarazarse de numerosos prisioneros de guerra; se les echaba a las fieras, se les obligaba a luchar contra los animales salvajes como cazadores o a matarse entre sí por parejas o en masa. Los germanos hechos prisioneros por el joven Constantino «fueron para su desgracia ofrecidos como espectáculo y, dado su número, colmaron la crueldad de las fieras». Algunos se suicidaban para no servir de juguete (*ludibrium*) a las risotadas del populacho; un prisionero germano, en la carreta fatal que lo llevaba a una cacería en el circo, «se puso a cabecear como si cediera al sueño, la dejó colgando de tal manera que se le enganchara en los radios de la rueda y esperó la vuelta de la rueda que le rompió el cuello».

Una segunda cosa que no hay que olvidar es que un combate de gladiadores no es un duelo en el que el desenlace se decidiera por la suerte de las armas, en el que uno de los duelistas acabara por resultar muerto o herido; es un combate en el que aquel de los combatientes que cae al suelo o que se declara vencido es o bien indultado, o bien, más raramente, solemnemente degollado por su compañero, su adversario, su vencedor, por orden del presidente de los juegos, se ajustara o no a las manifestaciones del público: el indulto o la muerte sancionan su mayor o menor valor y resistencia. Cada combate se libraba de acuerdo con un reglamento anunciado de antemano mediante carteles: se lucharía hasta la primera herida, o hasta que uno de los combatientes pidiera clemencia, o hasta la muerte de uno de ellos (combate *sine missione*). En Lyon, el gran sacerdote del culto de los emperadores ofreció un día un espectáculo de treinta y dos combates, de los cuales ocho fueron *sine missione*: no menos de un combate de cada cuatro terminó con la muerte del vencido, cosa que era muy buena para el gran sacerdote, que pagaba el espectáculo de su bolsillo y tendría que reembolsar ocho cadáveres al tratante de gladiadores (*lanista*) que le había alquilado aquellos combatientes. Sin embargo, para aplicarle un verso de Juvenal, ocho veces ha «complacido a su público asesinando»; un mecenas de Minturno, en su propio epitafio, se jacta de haber mandado degollar a once gladiadores de las once parejas que había alquilado. El cristiano Clemente de Alejandría hablará casi como Juvenal: la búsqueda de la popularidad lleva hasta a matar. En el contexto romano, un hombre que ocupaba una alta posición no tenía demasiados escrúpulos en mandar cortar cabezas. Sin embargo, Juvenal también permite ver que al

lado de su popularidad los combates de la arena del circo inspiraban el horror que se siente ante un asesinato. Ambivalencia de la gladiatura.

Ahora bien, el asesinato de un hombre que estaba en el suelo era la sanción, si no de todos los duelos, al menos de los que entusiasmaban a los espectadores, y el momento de la degollación era el apogeo del placer: el público se sentía pueblo rey, decidiendo sobre la vida y la muerte. Aquel asesinato eventual iba acompañado de todo un ceremonial: anuncio solemne, decisión del presidente (el famoso gesto del pulgar hacia el suelo), toque de trompetas... El gladiador vencido ponía su amor propio en morir con belleza, sin encogerse en el momento fatal.

Para revivir la realidad de estas atrocidades, lo más sencillo es meditar los términos almibarados, cultos e implacables de un epitafio increíble, encontrado en la Italia romana, en Trieste, que data del siglo de los emperadores cristianos: «Constantino, que ha regalado un espectáculo en la arena del circo, ha dado a sus gladiadores esta tumba como regalo para agradecerles el éxito que ha tenido su regalo [de un espectáculo]. A Decoratus, reciario, que mató a Caeruleus y cayó, muerto él también. Fue el arbitro el que puso fin a los días de ambos [entendemos que el arbitro transmitió a sus vencedores la orden de degollarlos, dada por Constantino], y la pira funeraria es su morada tanto para uno como para el otro. Decoratus había librado ocho combates contra reciarios [y, por lo tanto, había sobrevivido a siete u ocho combates]. Era la primera vez que causaba dolor a su esposa Valeria».

2

¿Cómo se había llegado a esto? La génesis de la gladiatura no tiene misterio, basta con abrir la *Ilíada*: han matado a Patroclo y, para solemnizar sus funerales, se organizan unos juegos fúnebres, entre los cuales hay un combate armado que dura hasta que uno de los dos contendientes hiere al otro, cuando la espada atraviesa la armadura y la sangre empieza a brotar. En muchas sociedades antiguas, el duelo se debía manifestar con algún exceso: se rasgaban las vestiduras, se arrancaban el pelo, se abofeteaban las mejillas, se infligían heridas hasta tener el cuerpo cubierto de sangre, se cortaban un dedo que echaban a la fosa. Durkheim describe, entre los aborígenes de Australia, el combate singular de dos allegados del difunto ante la sepultura. El duelo podía llegar hasta el suicidio; en el año 69 de nuestra era, después de la derrota de Bédriac y la muerte de Otón, algunos de sus soldados se dieron muerte junto a la pira de su emperador, «no por temor a las represalias del vencedor, escribe Tácito, sino por emulación de heroísmo y adhesión a su príncipe». Cuatro siglos antes, en el año 317, lejos de la Italia romana, el joven sucesor de Alejandro Magno tuvo unos funerales que fueron realzados por los combates singulares de cuatro de sus soldados; el principito había sido asesinado y Otón se había suicidado, cosa que tal vez explica el duelo exuberante de sus fieles.

En Roma, la gladiatura comenzó asimismo por ser un rito funerario, una manifestación de duelo y así se mantuvo durante mucho tiempo; los gladiadores se batían y se herían ante la pira de un personaje poderoso. Del mismo modo que las plañideras que se golpeaban el pecho y se arrancaban el pelo, ellos comenzaron por ser profesionales del duelo; cumplían, en lugar de los fieles del difunto, el deber de hacer correr la sangre y de afrontar la muerte para demostrar una desesperación mortal.

El carácter funerario de la gladiatura subsistió hasta el último siglo de la República, pero no era más que un pretexto; los combates fúnebres se habían convertido en un espectáculo ofrecido al pueblo y a los electores, felices de ver cómo corría la sangre. Los grandes que se presentaban en alguna función pública ofrecían al pueblo ese espectáculo, con el pretexto de realzar los funerales de alguno de sus allegados que estaba muerto desde hacía muchos años. Esto ocurría bajo la República romana, es decir, en una sociedad oligárquica en la que dichos grandes estaban separados del pueblo humilde por una distancia más amplia que en la Grecia clásica, y en la que podían mandar matar poco más o menos a quienes quisieran. Esta oligarquía, causa primera, perpetuaría sus efectos durante un milenio o casi; no chocaría más que con el cristianismo, o con una de sus corrientes.

Para desempeñar el papel poco envidiable de candidatos a la muerte, se acudía a condenados a los que se daba a elegir entre defender su vida con las armas en la mano o ser entregados al verdugo. Sin embargo, muy pronto esto se convirtió en una especie de carrera y algunos de aquellos infames se habían convertido en estrellas populares, de tal modo que desesperados, camorristas o excluidos tomaron voluntariamente el lugar de los condenados, cosa que Cicerón deplora: eso ya no es moral, no es ya un suplicio que merece ser contemplado, es la exhibición de despojos sociales.

No siendo por la degollación deliberada y el paso del combate funerario al espectáculo lúdico, la gladiatura no tiene nada de extraordinario, ni desde el punto de vista deportivo, ni por la psicología de los combatientes. Se trataba de un deporte de combate llevado muy lejos, a menudo hasta la muerte, pero no por eso se apartaba de la norma de los deportes antiguos, que eran de una brutalidad que se había vuelto inconcebible. Situémonos en el mundo de Shakespeare; al principio de *Como gustéis*, el luchador profesional del duque dice a su amo: «Mañana, monseñor, mi fama estará en juego; vuestro hermano deberá comportarse muy bien, para escapar de mí sin tener ningún miembro roto». Situémonos en el mundo de los concursos griegos; en Olimpia, dejarse matar en un combate de boxeo no era contrario a una concepción relativa a la seguridad pública del deporte: era deplorable y admirable, como morir en la guerra. Era honorable para el vástago de un cónsul llegar a ser un boxeador, porque era pensar en morir bajo los golpes, por amor a la gloria y por fidelidad a un ideal. Los atletas «solían elegir morir en el transcurso del combate», escribe Dión de Prusa.

Los guantes del boxeo antiguo, recubiertos de plomo, no servían para amortiguar los golpes, sino para devolverlos más temibles. En la lucha del pancracio, un método consistía en romper los dedos del adversario. En el año 561, un tal Arrichión fue estrangulado en el suelo, pero, como antes de ser asfixiado había logrado romper los dedos gordos de los pies de su adversario y le había hecho tocar tierra, los jueces coronaron su cadáver. Siete u ocho siglos más tarde, Olimpia honró a un boxeador al que la admiración pública había apodado Camelos, «el Camello», por todas las pruebas de resistencia que había mostrado; murió bajo los golpes antes que confesar que había sido vencido. Lejos de considerarse accidentes deportivos, era aquél el deporte auténtico: cuanto más se aproximaba a la realidad la prueba de valor (es decir, para los griegos, de resistencia ante todo), más convincente resultaba. Los concursos atléticos no eran juegos, sino pruebas de ambición y tenacidad. De ahí la elevada idea que se hacen San Pablo y Dión de Prusa del atleta, el guerrero de los tiempos de paz. Los riesgos que

corrían los aurigas en las carreras del circo no eran menores, pero sin ellos el placer de los espectadores se habría visto reducido.

La sociedad romana no admitía el asesinato más de lo que nosotros lo admitimos y ninguna otra sociedad lo admite; tener las manos manchadas de sangre en todas partes se considera deshonoroso; sin esta prohibición ningún grupo humano podría subsistir. Por otro lado la sociedad romana no era más cruel que la mayoría de las demás civilizaciones de su época; cuando los romanos habían conquistado un territorio bárbaro, su primera prescripción era prohibir en él los sacrificios humanos, por lo que cuando se conoció en Roma la Matanza de los Inocentes por Herodes, se produjo una reacción de horror. Sin embargo, los concursos griegos y los juegos y espectáculos romanos pertenecían a una esfera aparte, eran una *peculiar institution* que admitía la derogación de la moral ordinaria. De la misma forma que entre nosotros, la moral nobiliaria admitirá, en contra de la moral cristiana, que haya una derogación de la prohibición bíblica de matar: el duelo. Que una moral cotidiana admite derogaciones nos lo enseña un escéptico: en materia de moral, «ponemos tal o cual modo de vida [agôgê] en oposición con la ley. Aunque no se tenga derecho a golpear a un hombre libre de buena cuna, los pancracistas se golpean entre sí a causa de su modo de vida particular y, aunque está prohibido matar a un hombre, los gladiadores se eliminan mutuamente por la misma razón».

Ésa derogación de los espectáculos romanos de la prohibición de amatar no hacía sino agravar un fenómeno ampliamente difundido: los espectáculos eran un regocijo (*laetitia*), un placer (*voluptas*), una fiesta; ahora bien, las fiestas, en cualquier época que se sitúen, interrumpen la vida ordinaria y derogan más o menos sus prohibiciones. Uno de sus placeres consistía en poder ejercer ese día la violencia y la crueldad. En su *Tableau de la France*, Michelet no se equivoca, probablemente, cuando escribe, hablando del día de Tarasque en Tarascon: «La fiesta no es buena si no hay una pierna o un brazo roto». A veces, las diversiones públicas consisten en batallas a pedradas entre dos ciudades o dos barrios de una ciudad, con heridos. El sociólogo Paul Yonnet sugiere que, en el fútbol inglés, el fenómeno de los *hooligans* no es un efecto de la miseria popular, sino una reacción popular contra el *fair play* tan querido por el patriciado británico. De ahí viene, nos informa R. Hoggart, la hostilidad del público popular contra los árbitros, quienes, en nombre de un legalismo puntilloso, impiden a los jugadores que desplieguen su ardor: «¡Déjalos de una vez jugar un poco!».

Olvidemos por un instante la gladiatura y la Antigüedad. Estamos al aire libre, en el campo y con un público reunido; dos caballeros van a arremeter uno contra otro: es un torneo. El *Lexikon des Mittelalters* me informa de que en el año 1130 el Concilio de Clermont prohibió que «se celebraran esos repugnantes mercados o ferias, en los que los caballeros, según la costumbre, se encontraban para medir su fuerza y coraje; porque eso lleva a menudo a la muerte de un hombre y a un gran peligro para las almas». Se decidió, pues, que todo caballero herido mortalmente en un torneo recibiría el consuelo de la religión, pero que se le negaría la sepultura en tierra sagrada. Aquellos caballeros tenían alma de gladiadores. En no importa qué sociedad, un individuo de cada cien o de cada mil, no me es posible precisar más, está dispuesto a arriesgar la piel por el placer de ejercer la violencia. Georges Duby decía que pensaba en esos caballeros cuando veía pasar a toda velocidad a un joven motoquero con su campera de cuero negra. Todos hemos visto a esos adolescentes fascinados por la violencia y la autodestrucción.

Gladiadores, *hooligans*, caballeros: el mismo combate, si al menos tengo razón al suponer una realidad humana poco brillante tras los enfrentamientos, broncas, torneos, amores y violaciones que magnifica el Lancelot en prosa. Se me ha objetado que la verdadera explicación de la caballería errante era la sociedad de la época, el derecho de primogenitura, la crisis de la nobleza; coincido en ello, pero la historia social no lo explica todo, pues la psicología individual también desempeña su papel, así como la exclusión; aquellos jóvenes nobles habrían podido hacerse hombres de la Iglesia. En Roma, una clase especial de gladiadores, los *tunicati*, era considerada infame por sus propios compañeros de armas; eran homosexuales que «habían buscado refugio en una escuela de gladiadores donde podían ejercer su anormalidad» y, puede suponerse, compensar su feminidad con una virilidad suicida.

3

Ésa es la razón por la cual la gladiatura pudo existir: porque aquella singularidad monstruosa se fue formando poco a poco, a pequeños pasos, y ninguno de esos pasos encontró resistencia; al contrario, el público consideraba aquello normal y le cogía gusto. Así nacen y crecen los malos hábitos... Nada ni nadie impidió que el público encontrara allí el placer que proporcionan las emociones fuertes, que satisficiera el gusto difundido por la crueldad (estando la indiferencia por la suerte del prójimo no menos generalizada). La gran importancia que adquieren determinados hechos de civilización no se debe a que los impulse ninguna gran causa (una sociedad con un alto nivel de crueldad, por ejemplo), sino a la ausencia de obstáculos que los detengan; ciertas cosas tienen tan pocas consecuencias, amenazan a tan pocos intereses que flotan, por así decirlo, libremente. La repugnancia por la crueldad de aquellos combates existió, Cicerón lo dice, pero no opuso resistencia alguna. El cristianismo, por su parte, opondrá algunos obstáculos a la gladiatura; intentaremos precisar cuáles.

¿Dónde he leído o escuchado que el horror de los combates en la arena del circo era soportable para los espectadores porque el público sólo los veía de lejos, como una esgrima despersonalizada? Nada puede estar más lejos de la triste verdad, una verdad demostrada por una ingente documentación, tanto escrita como representada: el público deseaba ver claramente aquel espectáculo de muerte, y con él se deleitaba. Que se me perdone que comience por generalidades desagradables: nuestro horror indignado por la muerte violenta, por los suplicios de la gladiatura es una actitud que llamaremos «secundaria», y que es el fruto de una educación colectiva, de un adiestramiento ético, de prohibiciones civilizadas. En ausencia de semejante educación -o en caso de abolición de estas prohibiciones, de la eliminación de esta educación en un seísmo revolucionario o ideológico-, la actitud espontánea, «primaria», de una mayoría de individuos es la de experimentar regocijo a la vista de la sangre y de la muerte violenta; el asesinato de un hombre proporciona el placer que produce cualquier sensación fuerte. O, por lo menos, se ve morir con indiferencia, sin horror y sin conmiseración, incluso aunque las personas se llamen Séneca o Marco Aurelio: sus escritos nos lo demostrarán. En una carta, Mme. de Sévigné afirmó haber contemplado y describió con una curiosidad indiferente el suplicio de una envenenadora quemada viva; bajo el Antiguo Régimen, se acudía en masa para asistir a este género de espectáculos.

Una actitud muy diferente, pero no menos «primaria», es la de una minoría que ve correr la sangre con un horror espantado y que no soporta la visión de los suplicios ni de

los gladiadores, ni siquiera de las corridas de toros. Entre nosotros, alrededor de la víctima de un accidente de coche algunos espectadores disimulan mal su curiosidad y atracción, mientras que otros huyen horrorizados. De la misma forma, podemos suponer, en las gradas de los circos antiguos que todos los rostros tendrían algo de espantado o de cruel. Dos versos de *Los litigantes* de Racine ponen en escena las dos actitudes a propósito de la tortura judicial bajo nuestro Antiguo Régimen. Un juez propone elegantemente a una joven que vaya a asistir a una sesión de «tortura». He aquí su diálogo: «Ah, señor, ¿se puede ver sufrir a los desgraciados? - Bah, eso siempre se pasa en una o dos horas». Es históricamente importante darse perfecta cuenta de que esa sensibilidad hacia el prójimo está hecha generalmente de miedo por uno mismo; no es solamente piedad por el torturado, conmiseración, misericordia. Como dice Aristóteles, «la piedad es un sentimiento penoso, consecuencia del espectáculo de un mal destructivo que se puede esperar que uno mismo lo sufra en su persona o en la persona de uno de los suyos». Una reprobación ética «secundaria» civilizatoria se añadió a lo largo de los siglos, pero no de modo absoluto, y una anécdota siniestra bastará para demostrarlo. Los grupos humanos se hacen la guerra entre ellos, pero en el interior de cada grupo se prescribe un mínimo de no agresión mutua y sólo se debe matar a los asesinos; de lo contrario cada uno tendrá miedo de su propia suerte.

La indiferencia, e incluso el regocijo primarios, no se debían al sadismo; eran, si nos atrevemos a decirlo, inocentes. Paul Zanker tuvo razón al objetarme que los combates de los gladiadores no reunían a los perversos de la ciudad, pues las gradas del anfiteatro estaban ocupadas por personas normales. Regocijo sanguinario o indiferencia «primarios», incapacidad no menos «primaria» y egoísta de soportar la visión de la muerte violenta, horror e indignación «secundarios» que inspira una educación civilizada: tales son las actitudes conocidas en la historia. Solamente las dos actitudes «primarias» se encuentran en el paganismo: más aún que la conmiseración y la caridad, será la incapacidad «primaria» la que acabará logrando abolir la gladiatura en la época cristiana. Efectivamente, quienes disfrutaban con los suplicios o les dejan indiferentes y quienes no soportan su visión forman como dos «partidos virtuales» que algunas veces llegan a enfrentarse; normalmente el primer partido es el más fuerte, pero, en la época cristiana, el «partido virtual» de la mansedumbre y de la debilidad prevaleció sobre el capítulo de la gladiatura, si no sobre el de los suplicios.

En cuanto al barniz «secundario» de la civilización, es frágil y nunca se ha conseguido definitivamente. Está hecho de obediencia a la autoridad y a la moral reinante más que de sentido moral interiorizado y autónomo; en el siglo XX, la prohibición de torturar y de matar pudo ser a menudo suprimida por autoridades ideológicas, dictatoriales o coloniales que no encontraron mucha oposición. Y, en todas partes y siempre, la prohibición de matar es suprimida en dos casos: la guerra y la pena de muerte; entre nosotros también lo fue para el duelo. En Roma, esta prohibición acabó siendo suprimida en el caso de los espectáculos.

Sin lugar a dudas, en toda colectividad, la visión de la sangre que corre por accidente o por criminalidad inspira a todo el mundo temor; «si la sangre brota de la carne de un mortal, quien quiera que la vea se queda horrorizado». Pero este temor se apacigua cuando la víctima pertenece a un grupo ajeno: un enemigo, un condenado o incluso un excluido. Una vez apaciguado el temor, el gozo «primario» puede seguir su curso, la indiferencia «primaria» también, y ambas actitudes están bien probadas en la Roma antigua. Pero también vamos a ver que, a falta de una educación «secundaria» altruista,

existía otra educación, la del civismo: el regocijo tenía que conservar en las gradas de un edificio público un aire de dignidad.

En el año 99, para festejar su entrada en Roma, Trajano ofrece unos juegos al pueblo, no unos juegos teatrales, sino «un espectáculo que no debilitaría a los espíritus viriles, no los ablandaría, no los relajaría ni los degradaría, sino que los inflamaría con bellas heridas, con el desprecio a la muerte, haciendo aparecer hasta en cuerpos de esclavos y de criminales el amor a la gloria y el deseo de victoria». La gladiatura como preparación militar: esa ideología ocultaba decentemente el escándalo de combates librados en tiempos de paz y en el interior de un círculo cívico. El panegirista de Trajano opone unos combates tan educativos a otra clase de espectáculo que es debilitante y por lo tanto inmoral, la «pantomima» (una especie de ópera). La gladiatura era educativa en otro aspecto del que los textos no hablan: demostraba que la violencia no estaba excluida de la vida pública, que Roma no dudaría en hacer correr la sangre para defenderse, escribe Peter Brown; esto se creará fácilmente si se recuerda que tras haber aplastado la revuelta judía, Tito hizo que una multitud de prisioneros judíos «se mataran unos a otros» en combates simulados de gladiadores, organizados en Cesárea, Beirut y en todas las ciudades sirias por las que pasaba.

Sin embargo, algunas personas no tenían el alma lo bastante viril, porque «un espectáculo de gladiadores siempre les parecía cruel e inhumano», nos dice Cicerón. La educación filosófica podía confirmar «secundariamente,» esta delicadeza; un estoico romano, Musonio Rufo, filoheleno convencido, abandonó Atenas cuando allí empezaron a celebrarse combates en la arena del circo; en primer lugar tendríais que haber quitado el altar levantado a la Piedad, dice a los atenienses. Esta sensibilidad (que no era necesariamente la de los hombres cultos) era una de las singularidades divertidas de la vida cotidiana. En un manual de retórica, un abogado parece que exclama: ¿Cómo podéis pretender que cualquier marido engañado venga su honor con sangre? ¿Cómo podéis suponer que es un marido complaciente si no lo hace? «¿Pensar que algunos llevan la mansedumbre hasta no poder soportar la vista de la sangre! Muchos no quieren ver gladiadores heridos». Así pues, lo que pasaba por normal a los ojos de la opinión pública (la retórica judicial se basa siempre en la opinión de la mayoría) era contemplar los combates de gladiadores con mirada tranquila; lo que era menos normal (incluso ridículo, como la debilidad de un marido engañado) era no soportar su visión. El cristianismo invertirá los términos de esta relación: lo anormal será ver correr la sangre, y la norma será negarse a asistir; al menos mientras se trate de los gladiadores, y no de los ajusticiados ni de los cazadores de fieras en la arena del circo.

No todas las almas sensibles tenían la bella imparcialidad del pagano Libanio, el cual, para desafiar a los cristianos, hizo un gran elogio de «los combates de gladiadores en los que caían o vencían unos hombres a los que tú llamarías discípulos de los Trescientos de las Termopilas», todo ello reconociendo que él jamás había asistido (prefiere la lectura), que no puede «ver correr la sangre» ni asistir al suplicio de los condenados al látigo; que «incluso desde lo alto de un árbol, no soportaría la visión de una batalla campal». Del mismo modo que el alma de la profesora de los niños, que es demasiado débil o no está educada, no puede soportar los espectáculos sangrientos; en su primera juventud un futuro tirano, Caracalla, lloraba y desviaba la mirada cuando veía a criminales expuestos a las fieras, y a los espectadores aquello los enternecía. Plutarco parece ignorar si es «la naturaleza o la educación la que hace que nos produzca placer ver a unos hombres batirse entre ellos, con la espada en la mano».

Estos combates se daban al pueblo en espectáculo a título de escuela de valor, de endurecimiento, y tenían fama de ser contemplados con ese espíritu. Tanto ver enfrentarse al peligro como ver correr la sangre son placeres ambos, pero muy diferentes y que pueden darse el uno sin el otro; solamente el primer placer se consideraba presente, según parece, en el alma de los espectadores, y el segundo debía ser ignorado. En una ocasión, en un combate de grupo, un gladiador herido (homosexual, cosa que agravaba el escándalo) al que ya el emperador había ordenado degollar, se puso de pie a pesar de todo y él sólo consiguió exterminar a sus vencedores; el príncipe, indignado, deploró esta matanza en un edicto, en el que abominaba del público que había mantenido la mirada ante semejante escándalo; todo combate debe atenerse al reglamento y no ser un desencadenamiento de violencia; el alma de los espectadores también debe estar disciplinada, su actitud debe ser digna (los espectadores que no están revestidos con la pesada y costosa vestimenta de las ceremonias cívicas, la toga, son expulsados a las gradas superiores). Porque los espectáculos son un placer, pero un placer público, oficial, cívico, y en las gradas hay que comportarse bien.

El presidente, hacia el que se dirigían todas las miradas, debía dar ejemplo; ahora bien, su fisonomía a veces revelaba sentimientos indignos. Claudio mandaba degollar a los combatientes que habían caído a consecuencia de un paso en falso, «porque le gustaba mirar sus caras mientras espiraban»; lo más grave no era su crueldad, sino su falta de impasibilidad: como autoridad, Claudio debería haberse mostrado dueño de sí mismo como los demás. Druso «disfrutaba demasiado haciendo correr una sangre vil», sancionaba con la muerte la derrota de una demasiado grande proporción de gladiadores; los gladiadores eran viles, estaban tocados de infamia por la ley como la gente del teatro, cosa que volvía a este príncipe tan sórdido como cruel. A los gladiadores no había por dónde cogerlos y solamente los malos súbditos frecuentaban a esos infames divos.

Druso o Claudio estaban lejos de ser excepciones; estos testimonios demuestran a la vez que los combates eran, según parece, contemplados con un espíritu puramente deportivo y que no todos los espectadores tenían el alma tan pura. Ver a un hombre valiente que se enfrenta hábilmente al peligro es el placer de la admiración que producen las corridas, en las que resultar herido o muerto es un accidente temido; no era tal el placer que se esperaba de la gladiatura, en la que la esgrima no hacía sino adornar la espera y retrasar el verdadero objetivo: la espera del juicio sobre el valor que había mostrado el vencido, que sería indultado, azotado o pura y simplemente degollado. No se ignoraba en absoluto la voluptuosidad de la sangre y de la muerte y los cristianos no tendrán que hacer el descubrimiento. Sin embargo, los maliciosos lo descubrían más fácilmente en el rostro de los poderosos que en ellos mismos.

La lucidez sobre este punto no era, sin embargo, inexistente y los testimonios mudos (mosaicos, decoración de las lámparas) son numerosos. En estos «espectáculos siniestros», «apetece disfrutar con la sangre humana», escriben unos paganos; «la sangre deleita una libido de miradas crueles», escribe san Cipriano, «alimenta la voluptuosidad», según Prudencio. Asistir a combates de gladiadores era por definición ir a ver a unos hombres luchando y haciéndose sangré, hiriéndose y arriesgándose a que los mataran, o, en los espectáculos de gala, arriesgándose a ser deliberadamente rematados. Hacia la época en la que Constantino promulgaba el edicto de tolerancia del cristianismo, el diablo tentaba a un ermitaño en las arenas egipcias haciéndole ver la

muerte de un gladiador en la arena del circo. El público cuenta la cantidad de golpes de jabalina o de tridente que un gladiador ligero asesta en el escudo de bronce de un gladiador pesado. «Cuanto más ve el pueblo luchar ferozmente a los gladiadores en singular combate, como si realmente fueran enemigos, más los ve luchar con una rabia loca, más los ama y los aplaude y más los excitan estos aplausos».

Es dudoso que en cada espectáculo hubiera muertos; de ser así, un gladiador habría sido utilizado muy poco y la rotación del personal habría sido tan rápida que la gladiatura no habría podido convertirse en un oficio que se enseñaba en escuelas profesionales. En las ciudades pequeñas, el mecenas que había decidido cuál sería el reglamento del combate evitaba arruinarse mandando degollar a menudo, y los combatientes ponían poco entusiasmo en dejarse matar, para no arruinar la profesión, sin dejar ver demasiado que estaban conchabados, porque si no el público los mandaba apalear o azotar. A lo cual se añade un hecho poco conocido: un documento tardío (data del siglo IV cristiano) nos informa de que, durante un mismo espectáculo, algunos combates se libraban con armas sin filo, otros con armas afiladas que podían matar o herir al adversario, y que algunos combates solamente eran «sin merced» (*apotomoi*), pudiendo cualquier gladiador reconocido como vencido ser ejecutado. Marco Aurelio no autorizaba, al menos en la propia Roma, más que combates con armas sin filo<sup>1</sup> (a la vez para limitar el gasto y para ahorrar vidas humanas, como se verá más adelante). Pero, por otra parte, el reglamento de determinados espectáculos de gala era mucho más despilfarrador; un mecenas generoso o sádico podía decidir que todos los combates fuesen «sin merced» (*sine missione*). En ese caso el combate es mucho más apasionante, se dirige hacia la vida o la muerte: uno de los combatientes será muerto en el combate, degollado o indultado. Un momento crítico es aquel en el que el animal humano está acorralado: «No os acerquéis a un gladiador herido» (*retro a saucio*), decía un proverbio.

Si se produce la muerte de un hombre, se verá esa muerte con el placer que produce una emoción fuerte desprovista de riesgo. El poeta cristiano Prudencio expresará con fuerza la violencia de los golpes que retumban en el metal, los regueros de sangre en la arena, las heridas cuya amplitud aprecia el público. El sufrimiento de la víctima durante el combate «es una forma de voluptuosidad», el público está «encantando» si el vencedor hunde su espada en la garganta del vencido. La naturaleza está alterada; los gladiadores son seres sórdidos que venden su vida para vivir, y es una tierna virgen, una sacerdotisa pagana, una vestal, un ser que debería ser puro y dulce quien, con el pulgar hacia abajo, vota su degollación. Igual de poderosa y más penetrante es una famosa página de san Agustín: su gran amigo, el docto y refinado Alipio, siempre se había negado asistir a combates, pero se dejó llevar un día. Al principio mantuvo los ojos cerrados, pero los abrió lleno de sorpresa en el momento en el que la caída de un combatiente provocó un grito en el público; por desgracia, «apenas hubo visto la sangre, bebió de un trago la ferocidad; en lugar de desviar la mirada, la fijó, embriagándose de sangrientas voluptuosidades; miró, gritó, se enardeció».

La puesta en escena del espectáculo de los gladiadores era deliberadamente macabra. Se empezaba por calentar al rojo vivo unas planchas de hierro que permitían comprobar si un gladiador herido no simulaba la muerte; cuando se evacuaba a los cadáveres, se daba a ese transporte una solemnidad paródica; a veces se instalaba un osario en plena arena del circo, «para que el público lo vea». Los monumentos con figuras confirman estos gustos fúnebres. Los combates aparecen representados en un gran número de objetos

---

<sup>1</sup> Casio Dión abreviado, LXXI (LXXH), 29,3.

prácticos y poco costosos: en la vajilla, en innumerables lamparillas de aceite; también son frecuentes otros dos temas: las carreras del circo y los festines. Las imágenes eróticas lo son menos. Si los alfareros utilizaban a los gladiadores como decoración favorita era porque ese tema era admitido por el gran público y no influía en las ventas; las imágenes en las lámparas son de tamaño reducido y están poco detalladas, pero el gusto por los combates era tan vivo en el gran público que incluso así eran sugestivas, del mismo modo que la menor imagen de desnudez femenina bastaba para despertar la libido.

En las paredes de Pompeya, innumerables *graffitis* exaltan a grandes divos y modestos combatientes locales. En lo que se refiere a los ricos, a los mecenas, mandaban representar orgullosamente en los mosaicos de su recibidor o en su tumba monumental una escena de degollación o los cuerpos de los gladiadores que con grandes gastos habían mandado degollar, de la misma forma que indicaban el importe de su gasto en la inscripción puesta en los edificios públicos que habían mandado construir de su propio bolsillo. Un espíritu elevado, Símaco, invocará en su auxilio el ejemplo de Sócrates y la filosofía para consolarse del suicidio de veintinueve prisioneros de guerra sajones que habían cometido la barbaridad de darse muerte la misma mañana del día en que su hijo se preparaba para hacer que se mataran entre ellos en la arena del circo como gladiadores forzosos.

Esta indiferencia ante la muerte del prójimo y este regocijo están lejos de ser una vergüenza particular de la sociedad romana; se pueden encontrar en cualquier sociedad y reaparecen incluso en la más civilizada, en cualquier época; no suponen ni una mentalidad colectiva especial ni el peso de un pasado especial; basta que el barniz «secundario» de la humanidad, allá donde exista, desaparezca por una razón cualquiera. Apenas los griegos hubieron tomado conciencia de la gladiatura, la adoptaron o la vieron establecerse con indiferencia. He citado más arriba las líneas elogiosas de Libanio. Cuando Grecia y el Oriente griego se convirtieron en provincias romanas, la gladiatura se extendió por todas partes como consecuencia del culto a los emperadores. Algunos intelectuales la reprobaron, pero tanto por sentimiento antirromano como por humanitarismo; al buen Plutarco se debe esta perla: «No confundiré, desde luego, a los nobles gladiadores griegos con esas bestias salvajes que son los gladiadores romanos». El mismo éxito se dio en las Galias; por el contrario, los gladiadores tuvieron poco éxito en Siria y en Egipto.

¿Cómo no habrían de soportar los espectadores romanos con serenidad o con placer los combates con sus eventuales degollaciones «limpias», cuando en el entreacto del mediodía se ajusticiaba a criminales «mejor que no hacer nada»? Y cuando en otros momentos podían asistir a suplicios diez veces más espantosos que los combates de la arena del circo: una muerte atroz se preparaba a los condenados en algunas representaciones mitológicas; se mandaba vestir a un condenado con las ropas de Hércules Oetano y se le quemaba vivo; a unas cristianas condenadas a muerte se las disfrazó de Danaides y se las violó previamente, o bien, como a Dirce, se las ató a los cuernos de un toro. Antes de Beccaria, bajo nuestros antiguos regímenes, los suplicios eran atroces, pero de otra manera: el poder real, con una serie-, dad terrible, se lanzaba con toda su fuerza sobre el criminal que había violado sus leyes, para que se valorara la desproporción de fuerzas entre el rey y su súbdito y la enormidad del delito; las puestas en escena romanas son un *ludibrium*, un sarcasmo; el cuerpo cívico hace un juguete del criminal, para burlarse de aquel que se hubiera creído más fuerte que él.

También la ingeniosidad de los suplicios encantaba al público, que felicitaba a sus organizadores. El *Libro de los espectáculos* de Marcial pone los pelos de punta; en unos bonitos y afectados versos el poeta alaba al príncipe reinante por los ingeniosos disfraces y torturas que habían servido de intermedio en el transcurso de los espectáculos imperiales; son otras tantas pruebas de la preocupación que tiene el emperador por hacer reinar la justicia y el orden público. En una novela humorística y un poco snob, Apuleyo nos hace entrar en la mansión de un rico notable; cuando este último se preparaba para ofrecer un espectáculo a su ciudad, se veían en su casa condenados encarcelados a los que, escribe, «se cebaba para alimentar a las fieras»; también se veían osos en jaulas, de los cuales nuestro autor dice, tomando una antigua ocurrencia de Gorgias, que serán los nobles sepulcros de esos condenados. Entendemos que aquel mecenas había comprado condenados a muerte al tesoro público imperial, su propietario, que hacía comercio con ellos y los vendía a los mecenas, con la condición de que fuesen ajusticiados en el transcurso del espectáculo. Seguramente mandará representar su suplicio en un gran mosaico en su salón de recepción.

Con la cristianización del poder imperial, las representaciones sarcásticas llegarán a su fin: la ley de Dios ha sido ridiculizada, cosa que merece la hoguera a ojos de todos, pues la indignación del público, está en connivencia con la del juez, pero eso ya no se presta a la burla; ya no es el pueblo de los ciudadanos el que se revela como que es el más fuerte, sino la justicia del soberano la que prevalece. Los cristianos censurarán la gladiatura, pero solamente una minoría de ellos condenará los suplicios, en vano.

4

Dejemos a los públicos populares: ¿cuál era ante la gladiatura la actitud de la élite intelectual, cuya palabra clave, a partir de la helenización, era *philanthropia* o *humanitas*? ¿Y la de ese estoicismo que se considera «bueno en todos los aspectos», la de un Séneca o de un Marco Aurelio? Dejemos los anacronismos piadosos: uno y otro estaban a la mitad del estado «primario»; Marco Aurelio y Séneca no pertenecían a esas almas débiles que no soportan la vista de la sangre: ellos miraban la muerte de un hombre sin placer, desde luego, pero sin demasiada pena. También Séneca pudo ser un aficionado a los combates de la arena del circo.

Marco Aurelio, por su parte, no compartía el gusto de Séneca por los combates, ni tampoco por ningún espectáculo. Esto es todo lo que tiene que decir: a él «no le gustan en absoluto los espectáculos del anfiteatro y de lugares de esa clase, porque en ellos siempre ve lo mismo y la monotonía hace su visión fastidiosa». Ante la muerte de un gladiador, el emperador filósofo no tiene ninguna reacción indignada; la sangre fría de su lenguaje demuestra que posee la insensibilidad «primaria» de quien ve matar a un hombre con indiferencia o incluso con aburrimiento si los homicidios se repiten. Sin duda, el peso de la costumbre le ocultaba su horror, como a casi todos sus contemporáneos, sin hablar de la normal indiferencia por la suerte del prójimo. Marco Aurelio se conformaba con las conveniencias y, siendo aún un simple senador, ofreció un espectáculo funerario de gladiadores por la muerte de su abuelo.

Por el contrario, como emperador, Marco Aurelio se tomaba muy en serio uno de los problemas permanentes de la economía imperial: el enorme despilfarro de dinero que

suponía el mecenazgo, que era un deber para los ricos; los combates de gladiadores contribuían a mermar la fortuna de los mecenas municipales y de los sumos sacerdotes del culto imperial. Marco Aurelio hizo, pues, que el Senado aprobara un proyecto de ley con el propósito de abolir el gravoso impuesto que pesaba sobre las ventas de gladiadores o limitar el precio de venta autorizado. El objetivo declarado y auténtico de ese proyecto era aliviar la bolsa de los ricos, porque los comerciantes de gladiadores repercutían sobre ellos el importe del impuesto imperial. La nueva ley venía en auxilio «de las finanzas de las ciudades y de los patrimonios de la clase alta», declaró un senador durante el debate. Según uno de sus colegas, los comerciantes de carne humana venderán a partir de entonces esa carne a precios más equitativos, menos leoninos, más humanos (por una trágica ironía, es a propósito de estos precios más justos por lo que se utiliza la palabra *humanitas* en el texto). Como ya no tenían miedo a arruinarse, los mecenas no harán otra cosa que dedicarse a ofrecer esos espectáculos, añade hábilmente este orador. Efectivamente, la política imperial buscaba constantemente el justo medio entre dos necesidades opuestas: impedir que los ricos gastaran demasiado en el pueblo y, sin embargo, obligarlos a gastar.

En consecuencia, objetivamente, la ley de Marco Aurelio facilitaba la matanza de un mayor número de gladiadores. Pese a lo cual, otro senador, para ensalzar esa misma ley, felicitó al emperador por una noble intención; la gladiatura, dijo, «es contraria a todas las leyes divinas y humanas», y a partir de entonces la fiscalidad imperial «ya no volverá a estar salpicada de sangre humana». El orador reconocía, pues, que la arena del circo contravenía moralmente la prohibición que castigaba el homicidio en cualquier sociedad; como hemos visto, despertaba la piedad de algunos, suscitaba un malestar, arrastraba tras de sí una sombra. Es posible, pues, que la ley fuera un objetivo secundario, el de permitir al emperador filósofo declararse inocente de aquella inmoralidad lavándose fiscalmente las manos. Uno de sus sucesores renunciará a embolsarse el impuesto sobre otra inmoralidad, la prostitución.

Del mismo modo que Marco Aurelio, Séneca es a medias «primario» y a medias filósofo, pero, a diferencia del emperador, no se aburre en los espectáculos de gladiadores; al contrario, asiste a ellos por placer. Admite, como todo el mundo, la derogación autorizada por la costumbre, aunque el pensador que hay en él la condena o más bien la deplora; estos combates no son precisamente una obra piadosa, escribe, porque la sangre humana corre en ellos. Pero, al final, él va al anfiteatro por su propio pie, sin que nadie le obligue a acudir; va para divertirse y no piensa en ocultarse. Dirigiéndose a una dama, le habla de la rareza de nuestros humores: «Nuestro espíritu a veces está ocupado en ver combates de gladiadores; pues bien, precisamente en medio de ese espectáculo que debería divertirnos, ocurre que una ligera sombra de tristeza se desliza en nosotros».

Séneca, viendo la muerte del gladiador vencido en la arena del circo, es comparable al espectador de una corrida que considerara cruel la muerte del toro (le supongo amante de los animales), pero al que también le gustaría ver cómo unos hombres valientes se enfrentan a peligros reales. La degollación del vencido es cruel, pero, sin esa sanción, la prueba de valor ya no sería tal: como en otros «deportes» antiguos, los combates de la arena del circo eran pruebas de valor en situación real. Ésa es la razón por la que, a pesar de su parte de crueldad, los combates de la arena del circo son a los ojos de Séneca un espectáculo noble que él va a ver sin sentir vergüenza; quizá nos recuerde que estima el valor y la resistencia de los gladiadores, por su amor a la gloria.

Los suplicios en la arena del circo son, por el contrario, escribe él, asesinatos puros y simples en los que se lleva a la muerte a unos condenados «a latigazos y con hierros al rojo vivo; ¿por qué aquél es tan cobarde que corre para hacerse ensartar? Que los golpes caigan sobre esos pechos desnudos y de frente». Un día Séneca se encontró por azar en las gradas durante el descanso del mediodía, a la hora de aquellos horrores, y constató que fascinaban al público. No son más que criminales justamente condenados, le dirán. «Desde luego, pero ¿qué necesidad tienes tú de ver correr la sangre?» Séneca es seguramente el único autor pagano que vislumbró que era perverso deleitarse viendo suplicios.

Pero, en Séneca, el hombre y el filósofo estoico sólo se confunden en parte. Para este último, los combates son tan impíos como los suplicios, violan igualmente la prohibición de matar, cuando cualquier hombre debería ser inviolable, porque todos son conciudadanos de la Ciudad cósmica. Las sabidurías paganas, y la de Séneca especialmente, hacían del amor entre los hombres un deber, o más bien una inclinación natural, resultante de una especie de vínculo de parentesco natural (*oikeiôsis*) que todos tienen entre sí. Ahora bien, «el hombre, cosa sagrada para el hombre, se mata en nuestros días por diversión y entretenimiento. Enseñarle a infligir y recibir heridas antes era impío, pero resulta que ahora se le arrastra ante el público, desnudo y desarmado, y basta la agonía de un ser humano para hacer un espectáculo».

La humanidad primitiva ignoraba aún estas inmoralidades, pero solamente era inocente por no haber tenido tiempo de descubrir el mal, de inventar la gladiatura; todavía se dedicaba a «tratar con indulgencia a los animales, y faltaba mucho para que el hombre hiciera perecer al hombre sin más cólera que moderación por el placer de un espectáculo». Esta inocencia no ofrecía ninguna garantía para el futuro, porque «la naturaleza no da la virtud; es una técnica [*ars*] llegar a ser un hombre de bien», y esa técnica tiene un nombre, filosofía. Entendemos entonces por qué Séneca cede tan fácilmente a su afición por los espectáculos: la inmoralidad de la humanidad actual es menos el pecado personal de cada hombre de que lo es la decadencia inevitable, imputable a la humanidad en bloque. Solamente el largo estudio de los conocimientos o «dogmas» de la filosofía permite adquirir, al precio de continuos ejercicios, esa ciencia que es la virtud. Más generalmente, sin ser filósofo, todo hombre de cultura, en Roma, debía estar lleno de *humanitas*; en virtud de esta filantropía, Cicerón, mientras aprueba la destrucción de la rebelde Cartago, lamenta que sus antepasados hubieran borrado a Corinto del mapa y Séneca condena vivamente a uno de sus contemporáneos, gobernador de provincia, que hablaba del placer regio que sentía al mandar decapitar a trescientos hombres.

Séneca no se tiene por un sabio y sabe que nunca lo será; no es más que un hombre de la decadencia que trabaja por mejorar. Cuando va a ver combates, sigue la costumbre y su gusto, vive como un miembro de la sociedad tal como es (y no es perfecta, pues está construida sobre la «locura» casi universal), del mismo modo que confiesa ser muy rico, mientras que el oro es un descubrimiento del vicio. En nuestros días, estigmatizaría a la «sociedad de consumo», pero continuaría consumiendo.

Sin embargo, Séneca, por casualidad, habría llegado a ser un sabio cabal cuya sabiduría no lo habría llevado muy lejos en el camino del humanitarismo. La sabiduría helenística era eudemonismo elitista que apenas se dirigía más que a hombres cultos y que les

enseñaba a ser felices contemplando el mundo desde arriba y viendo las debilidades humanas con el desapego del sabio. Como dice Georges Ville, su actitud ante las debilidades del común de los mortales «estaba ante todo hecha de indiferencia, en la que entraba a la vez la filosofía y un cierto aristocratismo». Esta sabiduría, evidentemente, se consideraba como verdadera para todo el mundo, pero no se proponía ir a educar a todos los hombres ni reformar la sociedad: se ofrecía a cada individuo que intentaba ser feliz, abría una tienda de felicidad y esperaba al cliente. Esa doctrina de autosuficiencia era también poco proselitista, no esperaba ni pretendía reunir un día en ella a toda la humanidad; dependía de cada yo el responder al ofrecimiento, buscar su felicidad. El cliente es estoico se ocupaba de sí mismo para ponerse al resguardo del mundo a fuerza de meditar la verdad de la doctrina y de empaparse de ella; lo que había que hacer era conseguir algún día hacer de uno mismo una especie de escafandra que atravesaría el mundo en un estado de seguridad interior y de autarquía. Tal como va el mundo, se trata de un objeto deplorable o un motivo de sarcasmo, y no de una acción reformadora.

Séneca escribió que el hombre es sagrado para el hombre, y se le ha alabado mucho esta frase, digna de un autor cristiano, según dicen. Sin embargo, después de haberla escrito suspirando, Séneca se quedó ahí; no emprendió la tarea de enseñar a sus lectores que dejaran de ir al anfiteatro, a donde él también iba. El cristiano Lactancio, lector de Séneca, recuperó un día esta frase: Dios ha querido que el hombre sea un ser sagrado, inviolable, un *sanctum animal*, pero Lactancio lo dirá para que en adelante este principio se traduzca en actos.

Sí, no cabe duda de que fue el cristianismo el que puso fin a la gladiatura, pero lo hizo mediante complicados rodeos y por caminos en los que no se pensaría de manera espontánea. Antes de abordar esta difícil cuestión, recapitemos las actitudes paganas ante los combates de la arena del circo:

1° La actitud normal era amar los combates; ver afrontar la muerte era un espectáculo noble, como ver correr la sangre es un placer muy extendido en cualquier época. La actitud del público iba del sadismo (el del emperador Claudio) a la indiferencia, no menos extendida, hacia la desgracia del prójimo.

2° Algunos doctos reprobaban estos asesinatos en nombre de la piedad (Musonio) o de la moral filosófica (Séneca), pero esta reprobación era platónica: la moral pagana corriente era una moral de costumbres y no especulativa ni religiosa; ahora bien, los gladiadores formaban parte de la costumbre, al menos en Roma.

3° Una reacción más extendida, pero considerada como debilidad, era la de no poder soportar la visión de la sangre. No nos debemos engañar respecto a esta repulsión: estaba hecha de egoísmo más que de altruismo; se trata del miedo por uno mismo.

4° No obstante, precisamente ese miedo de los débiles tenía su justificación: un hecho antropológico es que el asesinato está prohibido entre miembros de un mismo grupo humano; solamente se puede matar al enemigo o al criminal. Nada es más banal que el «No matarás» del Decálogo. El cristianismo llevará a la normalidad el escándalo antropológico y la excepción entre los pueblos que era la gladiatura.

¿Se podría explicar, pues, el fin de la gladiatura de una forma tan rencilla? Nos sentimos tentados a suponer que con los cristianos llegan por fin a la escena histórica unos seres que ven esos combates con nuestros ojos. «Conquistados por el Evangelio, escribía Carcopino, los romanos se ruborizaron de aquella vergüenza tan arraigada y se negaron a sufrirla por más tiempo». No, ese lenguaje edificante y vago ignoraba una historia más complicada y olvida que las conductas humanas están balcanizadas; para citar a Marc Bloch, la ley de Cristo «puede ser comprendida como una enseñanza de mansedumbre y de Misericordia, pero, durante la era feudal, la fe más viva en los misterios del cristianismo se asoció sin dificultad aparente con el gusto por la violencia». Nuestros valores, cuya formulación es más amplia, más generosa -caridad cristiana, parentesco estoico entre todos los hombres-, no tienen en general sino un campo de aplicación más limitado; el sabio Marco Aurelio se comportaba más allá del Danubio como lo que entre nosotros se llama un genocida.

No se puede pensar en todo en cualquier época; los cristianos jamás pensaron en abolir la esclavitud, al contrario, pero reprochárselo sería pecar de anacronismo. En cambio, es cierto que fue el cristianismo el que acabó poniendo fin a la gladiatura (con dificultad, porque la sociedad se resistía). Condenó esos combates porque la Ley divina prohíbe matar a un hombre injustamente. No condenó el espectáculo sádico de los suplicios judiciales ni las peligrosas cacerías de fieras en la arena del circo, que habían sustituido a los combates de gladiadores.

¿La gladiatura? A los cristianos les chocaba menos que a nosotros, porque, del mismo modo que sus contemporáneos paganos, contemplaban la muerte de un hombre (o de un mártir) sin escándalo; todo el mundo estaba acostumbrado a los suplicios o a la tortura, algo normal en esa época, de los que se era testigo sin gran conmiseración. Aunque no por ello fue menos el cristianismo el que puso fin a la gladiatura por cinco razones: 1) La Iglesia lanzó una prohibición ascética contra todos los espectáculos, empezando por las carreras de carros. 2) Está escrito: «No matarás», y era volverse cómplice de asesinatos ver actuar a esos asesinos que eran los gladiadores. 3) Es hacerse una idea vaga y charlatana de la caridad cristiana atribuirle el fin de la gladiatura. El espíritu evangélico de mansedumbre no es lo mismo y es a él a quien hay que conceder el mérito; «la sangre deleita a una libido de miradas crueles, escribe san Cipriano, el hombre es allí asesinado para el placer del hombre». 4) Más allá de este espíritu, el horror por la sangre derramada, que ya sentían muchos paganos, tenía por móvil un miedo egoísta a la violencia. 5) Por último, entre algunos cristianos, una ideología de la no violencia desaprobaba a la vez al gladiador, al soldado y al juez armado de espada, a pesar de las necesidades de la vida social. Mansedumbre evangélica e ideología de la no violencia hicieron que se considerara como normal, y ya no como una miedosa debilidad, el horror por la sangre derramada dentro del grupo en paz, lo que representaba una amenaza para todos. La abolición de la gladiatura será el triunfo de la mansedumbre y, por lo demás, su único triunfo.

Desde luego, la estricta justicia que prohíbe el asesinato en todos los pueblos hizo tanto como la mansedumbre por la abolición de la gladiatura. Sin embargo, no habría podido hacerlo, no habría podido acabar por imponerse, sin la triple originalidad de la moral cristiana: lejos de ser una moral de las costumbres, es una moral de principios que no admite derogaciones; esta moral, especulativa a su manera, se impone a todos los hombres en lugar de estar reservada a una élite ilustrada; es, por último, una moral

interiorizada: sentir placer viendo un asesinato es ser un asesino en el fondo del corazón.

Puesto que el tiempo hace mucho en el proceso, distingamos entre las distintas épocas. Antes del año 313, en el que el cristianismo se convierte en la religión personal de los emperadores, la Iglesia es una secta sospechosa, a veces perseguida, una de cuyas preocupaciones es proteger a sus fieles de las costumbres de una sociedad pagana que sería absolutamente incapaz de reformar. Sus fieles se comprometen a vivir virtuosamente y no a militar contra los vicios de una Ciudad que no es la suya; la verdadera Ciudad de Dios, insinúa *El Pastor* de Hermes, se llevará a cabo después del regreso del Cristo-Juez entre las nubes y no en este mundo. Por el contrario, después del año 313, bajo un emperador cristiano, la gladiatura podrá convertirse en un escándalo para la Iglesia y para el Estado.

Además, tanto antes como después del año 313, esta religión era muy diferente de lo que llegará a ser a lo largo de los siglos, por ejemplo con el franciscanismo, por no hablar más que de él, y de lo que imaginará el humanitarismo del siglo XIX. La «Cruz invencible» era el símbolo de la victoria de Cristo sobre la muerte, sobre los falsos dioses, sobre los demonios. Sin embargo, el tema que nos resulta más familiar desde hace largos siglos, a saber, la Pasión de Cristo y la Crucifixión, está ausente del arte cristiano y de la patrística griega y latina de los cuatro primeros siglos y más allá, con una o dos excepciones más o menos. El cristianismo antiguo ignoraba los sufrimientos del Crucificado y el amor de la Virgen Madre; Cristo no era un modelo de humanidad amorosa, de conmiseración, había venido a traer la salvación o la condena al precio de una profunda reforma de cada uno, de la observación escrupulosa de una moral severa o de largas penitencias. En los textos cristianos de los tres primeros siglos, las llamadas a la caridad no son raras, pero las llamadas al respeto de los demás mandamientos son más numerosas; la leche de la ternura humana mana poco en la literatura paleocristiana, en la que predomina el rigor moral y pastoral. Cosa que se comprende: las prohibiciones y abstinencias son más realizables que la utopía revolucionaria de amar al prójimo; después de la limosna y las obras de misericordia, ¿qué más se podía prescribir que fuera posible? El espíritu evangélico no aparece como el mensaje cristiano por excelencia hasta el siglo XIX; hacia 1848, a la gente le gustaba creer que el fin de la esclavitud se debía a la caridad.

Como la sociología aún tenía que esperar quince o veinte siglos antes de nacer, el gladiador no era una víctima de la sociedad romana; nunca fue objeto de conmiseración, ninguna palabra caritativa se pronunció sobre él. Según Taciano, la arena del circo tiene dos culpables: el mecenas que ofrece el espectáculo y el propio gladiador. Para que este último «pueda matar, existe una habilidad, un entrenamiento, una técnica; no solamente se ejecuta el crimen, también se aprende», escribe san Cipriano. El gladiador que sigue esta enseñanza es un asesino a sueldo, un mendigo que vende su piel para vivir, una especie de prostituto. A menos que sea un loco, como son los bestiarios, los cazadores de la arena del circo, que exponen sus días sin que nada los obligue, que con ello consiguen gloria por una especie de rabia, y que imponen el espectáculo a su hermano, a su hermana, a su madre, que ha pagado caro su sitio para participar en las angustias de su hijo.

Hay, sin embargo, una excepción parcial, san Agustín, cuya lucidez comprendió que los gladiadores eran víctimas de las pasiones de la multitud antes que prestarse ellos

mismos al juego. La pasión de los espectáculos, escribe, «vuelve a las gentes semejantes a demonios. Con sus gritos, incitan a matarse mutuamente a hombres que no tienen otro motivo para luchar con hombres que no les han hecho nada que el deseo de complacer a un público de fanáticos»; este público se encuentra «arrebataado por la locura de los combatientes que él mismo ha vuelto locos» al excitar sus rivalidades mutuas. De todas formas, siguen algunas líneas reveladoras: además de los gladiadores, el mismo círculo vicioso de pasión loca y rivalidad también arrebató a «comediantes, músicos, aurigas del circo y esos miserables cazadores que no hacen sino luchar contra las fieras» en la arena del circo. Es equiparar un espectáculo, en el que los hombres matan y mueren, con una carrera de velocidad en pista y con los equivalentes antiguos del teatro, del *music-hall* o de la ópera.

Agustín sigue manteniéndose, pues, en lo que era la crítica cristiana consagrada desde hacía tres siglos: todos los espectáculos son culpables, ya sea la arena, el circo o el teatro; todos lo son, tanto unos como otros, y su igual culpabilidad consiste en provocar pasiones, perturbar el alma de los actores y del público. «Tal alimento, tal salud; ¿cómo un espíritu que se alimentó del espectáculo de rivalidades y de combates singulares podría mantenerse en paz?» Esa paz «suave y agradable, incluso en medio de la amargura de las penas de la vida presente», esa «alegría de una buena conciencia» que experimenta aquel que obedece a los mandamientos de Dios y huye de los falsos placeres «de la riqueza, de las tabernas, del circo, de la lascivia de los baños públicos, del derroche». La condena de los espectáculos por parte de las autoridades eclesiásticas tenía la promesa de un gran provenir, Bossuet y la *Carta a d'Alambert sobre los espectáculos* del ginebrino Jean Jacques Rousseau seguirán tronando contra el teatro.

6

¿Y los gladiadores? ¿Los hemos olvidado? No, pero la condena global de todos los espectáculos eclipsa un poco la especificidad de estos asesinos, que son doblemente culpables: matan y forman parte de la gente del espectáculo. El primer reproche era capital a los ojos de algunos cristianos. Por el contrario, para la jerarquía eclesiástica, que tenía el encargo de velar por el rebaño de los fieles, el segundo reproche era mucho más grave; consideraba los espectáculos, a todos sin distinción, como uno de los peores peligros para las almas y hacía grandes esfuerzos por apartar de ellos a los fieles. La gladiatura no era a sus ojos más que un espectáculo entre otros, seguramente no el peor. Todos los espectáculos les estaban prohibidos a los cristianos. ¿Era la prohibición aceptada y respetada por el rebaño de los fieles? Eso es menos seguro.

Todavía hay que desentrañar las razones de la prohibición, que no siempre son las que avanzaban los moralistas cristianos y que no son tan simples ni siempre conscientes. Dejemos de lado el carácter pretendidamente sagrado de los espectáculos: no era más que un pretexto; Georges Ville demostró que el Circo, el teatro y la arena estaban totalmente desacralizados, al menos bajo el Alto Imperio; no eran más que placeres. Eso es precisamente lo que los cristianos les reprochan, por «un puritanismo proclive a condenar toda búsqueda del placer» o por esa desvalorización del mundo que implica toda religión de salvación. Los espectáculos son otras tantas «voluptuosidades de los sentidos», de las que hay que huir lo mismo que de los baños, los gimnasios, los adornos de las mujeres y todo aquello que puede llamarse lujo y vida mundana. De la misma manera, por ascetismo, algunos paganos, sacerdotes o astrólogos, «se mantenían

alejados de las seducciones de los espectáculos». El único placer permitido es el que proporciona el ejercicio de la virtud.

Ahora bien, no se va a los tres espectáculos más que por placer, por concupiscencia. Tres palabras los resumen: *furor*, *saevitia*, *impudicitia* («furor», «crueldad», «impudor»). Se va a buscar allí el delirio arrebatado de las carreras de cuadrigas, donde los espectadores apuestan por el vencedor o se pelean entre ellos por su equipo favorito; se saborea la crueldad del anfiteatro, esa escuela de homicidios, y las infamias que enseña el teatro: permite ver divinidades adúlteras, Venus y Marte, ofrece el ejemplo del parricidio y del incesto con Edipo y Pélope; una casta matrona se tomará impúdica. Teófilo de Antioquía va más lejos: ver una pantomima que muestra el festín caníbal de Atreo y Tiestes es «pensar en hacer otro tanto».

En estas condiciones, se corría el peligro de pensar que las ignominias del teatro bien valían los crímenes del anfiteatro. Sin embargo, no se alegaba esta proposición más que bajo la forma de la negación, en una frase negativa: «La mancha del teatro no es menos deplorable que la de la arena del circo»; se reaccionaba contra un primer movimiento que consistía en considerar la arena del circo peor que el teatro, se dudaba entre el ascetismo y la simple humanidad. Resulta que los cristianos, del mismo modo que sus contemporáneos paganos, contemplaban la muerte de un hombre (o de un mártir) con sangre fría.

Los espectáculos son culpables, los hombres del espectáculo, por lo tanto, también lo son, el gladiador es culpable de serlo y, además, es un asesino; la gladiatura es un oficio deshonesto que ningún cristiano debería ejercer. En el primer cuarto del siglo III, el presbítero Hipólito de Roma quiere que, si un gladiador pretende convertirse al cristianismo, «deje de serlo o sea rechazado». Lo exige tanto del auriga, del comediante, de la cortesana y del rufián, que no serán admitidos como catecúmenos hasta que no abandonen su oficio; ésa era, a grandes rasgos, la lista de los que eran tachados de infamia en el derecho romano: aquellos cuyo oficio consistía en prostituir en público su cuerpo o la imagen de su persona. Sin embargo, tal no era en absoluto el criterio de Hipólito, cuyas exigencias eran religiosas y éticas: un escultor o un pintor no deberán nunca más hacer ídolos o serán rechazados, un astrólogo no volverá a predecir. «Se prohíbe a un soldado que mate a un ser humano; si recibe la orden, no hundirá [su arma]», o, de lo contrario será rechazado. En virtud del mismo imperativo de no violencia, el magistrado que tenga el derecho de pronunciar sentencias de muerte deberá renunciar a su cargo. El oficio de profesor es sospechoso, si no desechado: «Aquel que enseña a los niños, sería bueno que cesara», sin embargo, «se le perdonará [que siga haciéndolo] si no tiene [otra] habilidad». La razón de ello es, creo yo, que los docentes eran sospechosos de ser pedófilos (la obsesión de los padres de los alumnos era encontrar un maestro que no lo fuera).

La prohibición lanzada contra los espectáculos y su personal no se debía solamente a los diferentes pecados a los que se exponían, sino también, y sobre todo, a un rasgo común a todos ellos y que contrariaba a los moralistas cristianos incluso más que los propios pecados, a saber, la sobreexcitación del público que se desencadenaba tanto en el circo como en el teatro y en el anfiteatro; los espectáculos perturban y apasionan a nuestras almas, que deberían ser «tranquilas y apacibles». «Es por la mañana, hoy va a haber una cacería en la arena del circo, uno de tus amigos, apasionado por esas cacerías, tiene miedo de que olvides la hora, viene a despertarte, te sacude, te mete prisa; casi te

arrastra por la cintura para dejarte en las gradas del anfiteatro”. Nunca, por lo que yo sé, se formula otro reproche, seguramente mucho más decisivo, sin duda porque un grupo prosélito no debe desesperarse por anticipado por todos los que quedan por conquistar: ¿qué se puede esperar de multitudes que no se interesan más que por vanos espectáculos y cuya mirada no se eleva a mayor altura? No son más que una masa amorfa, indiferente, un suelo estéril en el que moriría la buena semilla si cayera en él.

Más allá de ese reproche que más valía silenciar, los moralistas tenían una buena razón para estar horrorizados. Según su curso ordinario, el «mundo» seduce con sus máximas, sus vanidades, sus malos ejemplos; pero la violencia de las pasiones provocada por los espectáculos no tiene nada de normal; ahora bien, nada es más contrario que esta violencia a la mortificación, al recogimiento del alma cristiana que debería «morir al mundo», sosegada en la paz de su Dios; la pasión de los espectáculos vuelve al alma sorda a los mandatos de la voluntad divina, durante los espectáculos deja de pertenecerse y ya no pertenece a Dios. Pero, entonces, ¿a quién pertenece? ¿Sería a esos «demonios» que merodean por todas partes? ¿A la sociedad pagana? ¿No sería más bien a una sociabilidad rival?

Demonios los había por todas partes y en todas partes estaban secretamente activos; se les temía tanto como tememos nosotros a los virus y a los microbios, y en todas partes se sospechaba que intervenían tanto en la vida pública como en la privada. Desde Tertuliano, en las *Constituciones apostólicas*, hasta san Agustín, muchos autores lo afirman con una palabra que no es para ellos una palabra vana; esas asambleas vociferantes en que consisten los espectáculos no son otra cosa que demoníacas o incluso satánicas; el público, delirando, atrae a los demonios como a una presa fácil a la que ellos se acercan para atizar aún más su locura. Para terminar de ennegrecer así el cuadro, este rasgo último plantea, en mi opinión, el verdadero problema: ¿por qué los moralistas cristianos se obsesionaban de esa manera contra los espectáculos? Entiendo perfectamente que asistir a un espectáculo era pecar doblemente, como se ha visto, pero ¿por qué atribuían a aquellos placeres profanos, que no eran el peor de los males, una importancia desmesurada, igual a la que les concedía la sociedad pagana por motivos distintos? Nada en el paganismo les sublevaba tanto, salvo los sacrificios ofrecidos a los ídolos: «Nosotros, los cristianos, nos mantenemos al margen de vuestras ceremonias religiosas [*pompae*] y de vuestros espectáculos».

Incluso las competiciones atléticas al modo griego (las había en Cartago), que nada tenían de inmoral, son castigadas con una prohibición por Tertuliano por las razones más peregrinas y con una especie de repulsión. Todos los pretextos son buenos; Tertuliano también pretende que el circo y la arena tenían un significado religioso; como diría Gilbert Dagron, paganiza los espectáculos para demonizarlos. Son, pues, los espectáculos como tales lo que condena. Había en ello, entre los intelectuales cristianos y los obispos, algo más que un rechazo justificado: se trataba de una verdadera fobia. ¿Qué era, pues, lo que había envenenado una cuestión tan legítima? A través de la prohibición que les imponían, ¿habrían querido no solamente combatir el pecado, sino también destacar simbólicamente que la Iglesia rompía con toda la sociedad imperial pagana, con el «mundo»? Se podría suponerlo, porque la ciudad pagana, por su parte, atribuía una importancia casi ideológica a sus queridos espectáculos, que reclamaba como un derecho.

Una originalidad muy conocida de la ciudad grecorromana es haber institucionalizado los placeres de la fiesta (romper con el curso ordinario de la vida, estar alegre y sentir que se pertenece a un grupo numeroso para serlo al mismo tiempo) y haber hecho de ello unos derechos del ciudadano (lo que suponía que los ricos notables tuvieran la obligación moral o legal de ser mecenas). Los privilegios comunes a los ciudadanos (los *commoda*), escribe Cicerón, son la ciudadanía, las instituciones civiles y judiciales, las fiestas y los espectáculos. La ciudad los había institucionalizado en concepto de placeres, de fiestas, y se les daba su nombre (*laetitiae, voluptates*), aunque la ocasión o su pretexto, inmediatamente olvidado por los espectadores, fuera religioso. Los espectáculos no tenían nada que ver con el sentimiento de solidaridad cívica, el gregarismo, con Núremberg ni tampoco Bayreuth: una ciudad antigua era una colectividad concreta que reunía a individuos de carne y hueso, amantes de los placeres, y no solamente a ciudadanos abstractos, intercambiables y que no tenían más que deberes. Los espectáculos eran la prueba de que la ciudad era próspera, civilizada y conforme a su ideal.

Cada persona tomaba parte en ellos o no, a su gusto; la plebe iba en masa o de ello tenía la fama, los letrados se proclamaban reticentes o asistían con naturalidad. Sin embargo, estos placeres públicos eran un derecho que tenía la población, para la cual representaban lo superfluo que había más allá de las necesidades de subsistencia, la parte de civilización más allá de lo que exige la naturaleza; el pan, pero también el circo. La ciudad proporcionaba esto a sus habitantes, puesto que era la colectividad humana consumada. Después de una guerra o una invasión, la primera preocupación de una ciudad era restablecer los espectáculos para demostrarse que se había vuelto a la normalidad, que la ciudad continuaba y prosperaba, y con ella la civilización. En el siglo V, en Trèves, en Constantina o en Cartago, amenazados o saqueados por los bárbaros, la gente reclamaba espectáculos, para gran escándalo de un moralista cristiano, que veía en ello el gusto obsesivo por los placeres de una sociedad que sólo se ha convertido al cristianismo en la fachada. San Agustín ironiza amargamente: «Indecente época, dura época», se oye repetir a su alrededor, pero no por ello se ofrecen menos espectáculos en la arena del circo. Veremos al final de este libro que en plena era cristiana, después del saqueo de Roma por los godos en el año 410 y la liberación de la ciudad, se restablecieron momentáneamente los combates de gladiadores.

Después de una guerra o una revolución, la primera preocupación de los Guermantes, esos miembros de una alta sociedad consumada, sería igualmente volver a dar fiestas para demostrar que su existencia refinada continuaba como antes. En consecuencia, negarse por principio a corresponder a su invitación sería hacer rancho aparte, rechazar sus valores, separarse de su sociedad. Aquí todo reside en los matices: los espectáculos antiguos no forjaban sociabilidad, más bien la suponían; no tenían nada de gregario, como hemos visto, sino que pertenecían a un modo, el *roman way of life*, que se seguía sin pensar en él. Tomar parte en ello no consistía en rendirle homenaje. Sin embargo, la recíproca no es verdadera: no limitarse a quedarse en casa, pero rechazar por principio esas fiestas de la gran familia cívica, habría significado rechazar esa sociabilidad, separarse de los suyos. El narcisismo de una sociedad que está orgullosa de sí misma y de sus ventajas (*commoda*) hace que se considere negativo que se ponga mala cara a su *way of life*. Hay un texto pagano que merecería ser traído a colación a propósito del cristianismo y de los espectáculos: en el año 66, Nerón quiere deshacerse de un senador que le hace oposición, Thrasea; lanza contra este miembro de la secta estoica acusadores que reprochan al sectario desertar del «foro, los teatros, los templos». No le reprochan

que hubiera sido mejor que organizara un día de espectáculo o no haber estado de humor para organizar la fiesta, sino que sospechan que rechaza la sociedad de los suyos por espíritu sectario y de oposición.

Esto era tanto como hacer pasar a un opositor a los abusos del cesarismo por un enemigo de la sociedad. Se calumniaría de forma semejante a los moralistas cristianos, en mi opinión, si de ellos se sospechara que querían hacer rancho aparte, romper con la sociedad mediante un gesto simbólico, el rechazo de los espectáculos. Sus fieles, enredados en esta sociedad por todos los lazos del civismo, del interés y del afecto, no les habrían seguido; no podían evitar el contacto con los paganos, vivían con ellos, trabajaban con ellos. Y, una vez hecha la excepción de algunos extremistas del Apocalipsis ante los cuales el propio Tertuliano dudaba, sus intelectuales habían aprendido de san Pablo que los deberes de fieles súbditos del Imperio y del emperador pesaban sobre los cristianos. Sin embargo, tienen buenas razones para dudar o estar tensos: son a la vez ciudadanos de la ciudad terrestre y extranjeros de paso, y, allí donde las leyes del Imperio se oponen a la ley divina, es la ley de Dios la que deben seguir.

Si su rechazo a los espectáculos (rechazo justificado por esta ley) tomó el carácter de una fobia, no era por alguna obsesión de romper totalmente con la ciudad terrestre, sino por dos particularidades de las cuales una era evidente y la otra se ignoraba ella misma. La primera era el principio mismo de los espectáculos, que les indignaba como un escándalo: los placeres públicos eran placeres, llevaban ese nombre y, como eran públicos, hacían alarde de un derecho al placer, eran el manifiesto de un principio de placer. La segunda particularidad se pone al descubierto en la realidad concreta de los espectáculos: en las gradas del circo o del teatro se formaba momentáneamente una sociabilidad rival, de la cual la sociedad cristiana estaba celosa sin saberlo. Síntoma revelador: los escritores cristianos no consideran a los espectadores más que bajo un aspecto colectivo, el de una masa humana vociferante en un lugar de perdición; evocan a multitudes delirando, pero, a menos de llamarse san Agustín, no detallan lo que sucede en el alma de un individuo que se arriesga en esos lugares ni qué peligros corre. ¿Para qué entrar en detalles? Un cristiano que allí se arriesgara pronto se perdería para sus hermanos, dejaría de ser uno de ellos, olvidaría su sociedad para gritar como los demás, con los demás. Estos celos tenían buenas razones de ser: los espectáculos hacían una dura competencia al mensaje cristiano, atraían a grandes multitudes, entre las que había numerosos fieles poco respetuosos con la prohibición.

7

Al dar de esta manera lecciones de moral al espectador, la Iglesia revelaba hasta qué punto la propia palabra «moral» tenía para ella un sentido nuevo, diferente de lo que entendían tanto la sociedad pagana como un Séneca y toda la sabiduría antigua. Se necesitó esa revolución mental para que los combates de gladiadores acabaran por desaparecer.

Para la moral romana, como recordamos, los combates eran una derogación de la prohibición de matar: los espectáculos se consideraban como un caso particular. Mientras que la nueva moral no podía admitir derogación alguna a una moral que era la ley misma de Dios. La moral cristiana, en efecto, no era una moral de las costumbres, a diferencia de la que había practicado toda la Antigüedad pagana: por primera vez en la

historia, una moral religiosa se difundía por el vasto mundo, una moral que era especulativa y ya no de las costumbres.

Los dioses del paganismo en absoluto se desinteresaban de la moral, pero ellos no se la habían dado a los hombres: practicaban la misma moral que ellos, la que habían respirado como ellos en el aire de los tiempos. Esa moral no estaba explicitada en una enseñanza doctrinal; se aprendía con el uso, el ejemplo, los proverbios, y consistía en «comportarse como todo el mundo», en respetar las instituciones y costumbres del mundo cívico y humano; los diferentes ámbitos de la realidad se yuxtaponían en ella horizontalmente, la prohibición de matar coexistía con la derogación de la gladiatura. Por el contrario, la moral cristiana se enseñaba explícitamente a los fieles, que aprendían cuáles eran los dogmas religiosos y cuáles eran los mandamientos de Dios. Sin duda, la moral cristiana era absolutamente idéntica a la pagana; según una y otra, no había que matar ni robar; una máxima pagana decía que no se debía hacer al prójimo lo que no se quería ver que le hicieran a uno. Pero, según los cristianos, no había que hacerlo porque Dios lo había prohibido. Su moral no consistía enseñar «lo que se hace», sino en hacer lo que Dios quería que el hombre hiciera. Ahora bien, la criatura humana no podría derogar por su cuenta la ley divina: «El precepto que dice no matarás no conlleva ninguna derogación», escribe el cristiano Lactancio; la costumbre (*consuetudo*) y la opinión de los hombres no podrían prevalecer contra él. Los mandamientos de Dios tenían, pues, la misma generalidad que los preceptos de una moral filosófica.

También tenían la misma universalidad, porque esa moral no está reservada a una élite, a la manera de las éticas de la filosofía antigua: con el cristianismo nació una moral no de costumbres que se imponía a todos los hombres en tanto que hombres; no hacía concesiones desdeñosas a la mediocridad de las masas, sino que entendía que debía ser universalmente observada. Cuando Teófilo de Antioquía, san Jerónimo o Prudencio gritaban contra la perversidad del teatro o de la arena del circo, no lanzaban la mirada indiferente de un sabio sobre la «locura» humana, sino que querían ser obedecidos, querían disuadir a los fieles, para su salvación, de acudir a aquellos lugares de perdición y terminar con una derogación criminal. La apologética cristiana no mentía cuando afirmaba que la nueva religión hacía filósofos a todos sus fieles, incluidos los analfabetos: el menor de los cristianos era un intelectual a su manera, su conducta no seguía la costumbre, sino que obedecía a una doctrina de la que Cristo era el doctor.

Ese universalismo abre un abismo entre la moral cristiana y las éticas de las sectas filosóficas paganas cuyo contenido parece no menos elevado. La secta estoica, por ejemplo, enseñaba la filantropía, el amor a la humanidad; sin embargo, nos engañaríamos si nos jactáramos de esa secta llamándola precristiana. Porque, con el cristianismo, considerar que los combates en la arena del circo son inmorales ya no es la idea elevada y platónica de una élite impotente, resignada y satisfecha de su superioridad: es una evidencia universal que hay que conseguir poner en práctica. Hemos visto más arriba que Séneca y Lactancio no decían lo mismo cuando escribían con las mismas palabras que el hombre es un ser sagrado para el hombre: debería serlo, sin duda, decía Séneca; es necesario que lo sea, dijo Lactancio.

Conviene extenderse sobre lo que aquello tuvo de revolucionario. La naturaleza especulativa y universalista de su moral es lo que el cristianismo aportó de más nuevo y de más duradero a los siglos posteriores; a eso hay que añadir la organización eclesial y el gobierno pastoral de las almas. Por primera vez se vio cómo se organizaba una

doctrina para imponerse y dirigir a todos los espíritus; a partir de entonces, reformadores y utópicos la imitarán. De esa forma, el ejemplo cristiano queda como uno de los componentes de la civilización occidental, al lado del liberalismo y de las Luces, del socialismo, del feminismo, etcétera, otras especulaciones formadas basándose en su modelo; a partir de entonces ya no se limitará a abrir una secta como se abre una tienda y esperar al comprador, sino que se querrá reformar la sociedad mediante un clero o un partido.

En cuanto al contenido de la moral cristiana, era trivial («no matarás»), utópico («amarás a tu prójimo como a ti mismo») o particular (ascetismo). Resulta vano pretender que el cristianismo es la base de nuestra civilización y el fundamento de nuestra moral; esta ilusión retrospectiva tal vez se remonte a la apologética de Lacordaire, que demostraba la verdad o la necesidad del cristianismo por su papel en la historia y en la sociedad humana. Semejantes afirmaciones tienen, históricamente, poco sentido: una doctrina no atraviesa los siglos sin cambiar, pues los presuntos fundamentos se transforman, una religión se metamorfosea en el transcurso de los milenios conservando el mismo nombre y los mismos libros sagrados, lo que permite creer que su identidad permanece. Y, lejos de haber modelado el futuro, se modela sin saberlo en las diferentes épocas que atraviesa; los católicos liberales de la época de Lamennais recuperaron con absoluta buena fe sus convicciones modernas en la religión que les era querida. Lejos de fundamentarnos, el cristianismo tal como lo entendemos y lo amamos es hijo del siglo XIX.

Por último, esta moral especulativa y universalista también era una moral de la interioridad y no sólo de las acciones exteriores: se comete ya adulterio en el corazón cuando se desea secretamente a la mujer del prójimo. Desde el año 180, el lenguaje de Teófilo, obispo de Antioquía, era claro: «El Verbo santo no enseña sólo a no pecar en acto, sino también a no pecar en pensamiento; no hay que representarse en el corazón ninguna cosa mala, ni desear la mujer del prójimo mirándola a los ojos. Nos está prohibido ver los espectáculos de gladiadores, con el fin de no convertimos en partícipes y cómplices de asesinatos». Para los paganos, por el contrario, no se hacía ningún mal en las gradas: ¡lo único que se hacía era mirar, cosa que no está prohibida! El cristianismo hizo descubrir que mirar puede ser un pecado; «las impurezas de los espectáculos están en convertir en cómplices del mismo crimen a actores y espectadores», escribirá Salviano de Marsella.

Hay ahí una lejana aportación del Antiguo Testamento: se debe ser sacrificado y fiel con toda el alma al Señor divino, obedecer sus mandamientos con total sencillez, sin conservar reserva alguna en ningún pliegue del corazón. Esta relación con la divinidad dejaba de ser la clara relación «internacional», negociada y calculadora, que mantenía en el paganismo grecorromano la orgullosa raza de los hombres, preocupada por sus intereses, con la poderosa raza de los dioses, no menos preocupada por los suyos; era la relación de un hijo obediente con su padre. Las criaturas humanas tenían con su Creador una relación que seguramente no se encuentra en ninguna otra religión: son las hijas amadas de un Dios amante, al que hay que obedecer filialmente. Se puede pecar con el pensamiento y hay que escrutar el corazón para ver si no se esconde en él un pensamiento pecaminoso. En algo es bueno el recelo: el ideal judeocristiano de ausencia de duplicidad ante el Señor, que sondea los cuerpos y los corazones, tendrá como consecuencia multiplicar la observación de uno mismo: tenemos diez veces más ideas sobre el corazón humano de las que tenía la Antigüedad con su optimismo intelectual.

En el paganismo, un candidato a la sabiduría no tenía estas inquietudes, pues los escrúpulos eran su menor punto débil y sólo se planteaba a sí mismo problemas intelectuales. Según la concepción antigua del conocimiento, el alma es un aparato fotográfico que recibe del exterior la impresión de la realidad, de tal modo que, cuando se la escruta, no se descubre un yo en ella, sino el universo. Ahora bien, un aparato intelectual no tiene olor, y no se pueden olfatear rincones sospechosos. El estoico no tenía nada de un virtuoso del examen de conciencia, ejecutaba sus ejercicios de autopersuasión doctrinal para hacer de su alma la reproducción más verídica de la realidad y poder así comportarse correctamente. El ideal judeocristiano de un corazón sincero para con el Señor truncó la estrechez del intelectualismo antiguo.

8

La moral sin derogaciones e interiorizada que acabamos de ver hará que se condene la gladiatura por dos razones, crimen y crueldad. El crimen es contrario a la justicia, la crueldad lo es al amor al prójimo; justicia y amor son, por lo demás, inseparables, dirá un día san Agustín comentando a san Juan.

Según las *Confesiones* del propio Agustín, conviene seguir las costumbres de la ciudad y de la época, «salvo si Dios promulga un mandamiento que vaya en contra de la costumbre»; ahora bien, la ley de Dios prohíbe los crímenes (*facinora*) contra el prójimo, los que cometen los asesinos, los envidiosos, los bromistas, los embaucadores «y los espectadores de combates de gladiadores», porque todos «disfrutaban viendo la desgracia del prójimo». Alipio, gran amigo de Agustín, había conocido demasiado bien aquella «voluptuosidad sangrienta», había «bebido con toda su alma» la sangre de un gladiador degollado. La nueva moral descubrió que se puede pecar con el pensamiento contra la justicia y que, en las gradas de la arena del circo, la criatura humana tiene una interioridad en la que se esconden los gozos más contrarios a la caridad.

Pero, además del amor al prójimo, los textos demuestran que, lejos de sentir placer viendo la desgracia de los demás, los mansos proscibían la visión que les daba miedo a ellos mismos. Lactancio deja traslucir ese horror y ese miedo ante los asesinatos sin freno que sobrepasan las barreras de la paz pública: «¿Qué es tan horrible, tan repugnante como el asesinato de un hombre? Ésa es la razón por la cual nuestra vida está protegida por las leyes más severas, ésa es la razón por la cual la guerra es execrable. La costumbre, sin embargo, ha encontrado el medio de cometer un homicidio que escapa a la guerra y a las leyes». El emperador Constantino en persona se expresará en términos bastante semejantes cuando emprenda su lucha contra la gladiatura.

El horror por los suplicios presentados como espectáculo es el mismo que el de los combates de la arena del circo, pues se trata de otros tantos tormentos infligidos al espíritu de mansedumbre. Un moralista, Atenágoras, reunió todo el informe de la acusación: la gladiatura es un asesinato como el aborto, ahora bien, «ver matar es casi como matar»; habla de la mancha, del miasma que se contrae al ir al anfiteatro y añade que asistir a ejecuciones de condenados también es impuro. Suplicios y combates son igualmente insoportables para los cristianos, porque ellos son seres mansos que «no soportan» su visión, incluso aunque el torturado haya sido condenado justamente; su mansedumbre huye de los combates de gladiadores, los suplicios e incluso las cacerías

en la arena del circo. Atenágoras se compadece visiblemente no de quienes arriesgan su vida en la pista, sino de los que están en las gradas, que encuentran cruel el espectáculo y que se estremecen.

La repugnancia física a la sangre derramada es el efecto más visible y el más sensible de un horror que se conoce mal a sí mismo. Un retórico eficaz y un poco superficial, Arnobio, parece no distinguir entre pecado y mancha; los demonios, escribe, que querían hacer a los hombres feroces, les han proporcionado dos edificios en los que corre la sangre: los circos o *amphitheatra* y los mataderos o *macella*, donde la sangre de los animales abatidos mancha las manos y el alma de los empleados. Arnobio utiliza para su acusación otra de las aversiones de su época, la de la sangre de los animales, que los cristianos también experimentaban; observaban en aquella época la prohibición judía de las carnes sanguinolentas y numerosos paganos eran vegetarianos por convicción filosófica. Para conferir horror a la gladiatura, Prudencio aparenta asimilarla a un sacrificio sacrílego a los falsos dioses, a los demonios.

Moralistas y legisladores cristianos expresaban su piedad por los animales inocentes que eran inmolados en los sacrificios paganos, y más de un teólogo pagano, defensor de los sacrificios incruentos, pensaba lo mismo. Prudencio establecerá un paralelismo entre los sacrificios cruentos y los combates de gladiadores y reclamará para ellos una prohibición semejante. De ello surgirá otro acontecimiento: la desaparición de aquellas inmoluciones de animales, que desde hacía milenios fueron el rito principal en muchas de las religiones.

En cuanto al respeto debido al espacio público, en que se debería poder estar seguro de que ningún horror vendrá a ofuscar las miradas, el sutil Alain Corbin ha demostrado cómo la guillotina del Terror pretendió ser el sustituto «limpio» de las repugnantes masacres previas a 1793, cadáveres mutilados, cabezas expuestas en la punta de una pica. Nosotros mismos también distinguimos, a nuestra manera, entre la delicadeza y la caridad: a nuestros ojos la pena de muerte es indigna de una nación civilizada, mientras que los ahorcamientos o fusilamientos en público son la marca de un país bárbaro.

Ésta fue la principal razón de la abolición de la gladiatura: no exactamente la caridad predicada por Cristo, sino una caridad que empezaba por uno mismo y que no había sido ajena al paganismo.

9

Por el contrario, pronto veremos que la conmiseración fue conocida por una minoría de cristianos que tuvieron razones más auténticamente caritativas para condenar los combates y los suplicios. Acaba de ser pronunciada una palabra ilustre, la de «caridad», sobre la que conviene detenerse, porque, como todas las grandes construcciones históricas, la caridad está lejos de ser una noción sencilla.

Su punto de partida fue la utopía evangélica, la predicación de Jesús de Nazareth. *Envidiables son los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos, envidiables son los mansos porque heredarán la tierra, envidiables los misericordiosos, envidiables los pacíficos; perdonemos las ofensas; si te dan una bofetada, pon la otra mejilla; nunca saques la espada; los primeros serán los últimos y los últimos serán los*

*primeros, el camino de la Vida es en primer lugar amar a Dios, en segundo lugar amar a tu prójimo como a ti mismo.* Había ahí con qué revolucionar al mundo, pero ¿de qué revolución se trata? Aquí conviene no equivocarse.

Efectivamente, Jesús anunció a Israel, su pueblo (y solamente a él: en absoluto se dirigía al ancho mundo), que el día del Juicio Final estaba próximo y que era urgente arrepentirse de los pecados y cambiar de vida. Sin embargo, el cambio que predicaba iba más lejos, hasta una inversión de las relaciones humanas de las que excluía toda violencia, toda rivalidad, todo egoísmo, toda indiferencia. Vemos cuál es la naturaleza de este mensaje revolucionario: Jesús enseñaba lo que era propiamente una utopía, pero diferente de aquellas que nos son más familiares; no era una utopía política o social, sino una revolución interior, una revolución de los corazones que transformaba las relaciones entre los hombres. Esa utopía quería instaurar entre los hombres el reino de la mansedumbre, empezando por practicarla uno mismo. Cosa que se comprende mejor en cuanto que se opone al programa de ricos en espíritu que es el programa antiguo: Aristóteles, después su discípulo santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* (que durante mucho tiempo será una corriente minoritaria en un cristianismo sobre todo agustiniano), y después Descartes con su «generosidad», exaltarán la virtud de la grandeza de alma, noción amplia que reúne todo lo que no se puede llamar mediocridad y que excluye la avaricia y la venganza.

Jesús, o el Evangelio, en absoluto contempla eventuales aplicaciones sociales, como tampoco pensaba en derribar la dominación romana. Sin duda, nacido en un ambiente de pobres y dirigiéndose a personas pobres, el Evangelio «es un libro en el que el sacerdote siempre es culpable, en el que las personas importantes son todas hipócritas, en el que las autoridades laicas se muestran como villanos, en el que todos los ricos están condenados». Sí, es difícil que un rico entre en el reino de Dios, pero la razón de ello es que los ricos tienen el corazón duro; para ser salvados tendrán que hacerse humildes y pobres de espíritu. La utopía evangélica ni excluía ni aprobaba la esclavitud o la propiedad privada; no se lo planteaba ni se lo planteará nunca, salvo quizá en el siglo XIX.

Efectivamente, los hombres son hermanos menos por su condición y sus necesidades que por haber sido todos ellos rescatados por Cristo: son iguales y solidarios «en Cristo» y en lo que se refiere a su alma eterna. Nosotros somos todos hermanos en Cristo, dice san Pablo, designando con ello una participación en la vida de la Iglesia y una comunión personal con el Señor resucitado. La utopía del reino del amor entre la gente humilde ha llegado a su fin; desde que se organizan las iglesias, la caridad ya no consiste en revolucionar las relaciones interhumanas, sino en amar al prójimo «en Cristo», es decir, en querer su salvación eterna; y, si se es el pastor de un pequeño rebaño, en ejercer el poder pastoral en consecuencia. La gran meta era la salvación eterna, no la felicidad terrenal. San Pablo recuerda, pues, a las mujeres y a los esclavos que su deber es someterse a su amo y a su marido, y a todos sus discípulos que deben obedecer al poder, que viene de Dios. «¿Quieres no tener miedo al gobernador? Obra el bien y él te elogiará, porque está al servicio de Dios para tu bien». Los esclavos siguen siendo esclavos, pero su dueño los considera como sus iguales en Cristo.

Sin embargo, por otra parte, estaba la limosna judía: hela ahí, todo está dicho. No intentemos reducir lógicamente las dos cosas a un principio común: todo «discurso» foucaultiano tiene perfiles ilógicos, a la manera de las fronteras naturales de la geografía

política, que son el producto del pasado. Si se siguiera hasta el final de su lógica a una u otra de estas dos cosas, ¿adonde se llegaría? A la revolución social por un lado, a abandonar a los pobres a su miseria por otro, para salvar solamente su alma. Pero no se siguió hasta el final: es eso, un «discurso».

Se ha pasado de la utopía a un «cristianismo real». La metamorfosis de las relaciones entre los hombres no tendrá lugar; el amor al prójimo no recibirá, y no podía recibir, sino escasas aplicaciones prácticas, aparte de la limosna y las obras de misericordia. Seguramente su ideal de humildad para todos y de mansedumbre había contribuido a atraer al cristianismo a los humildes y a los pobres, pero la caridad no estará en el centro de la futura enseñanza ni de la vida de los cristianos, que retendrán sobre todo la parte negativa del mensaje, dejar de pecar.

La caridad es ante todo una actitud interior: si se es rico, se pueden conservar las riquezas, pero no hay que tener un alma de rico o de poderoso; lo que importa para la salvación es lo que se piensa del prójimo en el corazón: hay que considerarse el hermano de los pobres y de los esclavos. La utopía interior de la caridad simplemente se enuncia: se debe amar al prójimo. Pero su aplicación zigzaguea entre los obstáculos de la sociedad, que a menudo no la dejan mostrarse más que como intención. Hasta el punto de que se inspira más a menudo en las ideas del momento de lo que las inspira; aprenderá de su época, muchos siglos más tarde, que la esclavitud o el destino del proletariado son contrarios a la caridad.

En la práctica, ¿cuál es su balance en la Antigüedad? Es una solidaridad de grupo, de secta, de iglesia. Se traduce en la limosna, en las obras de misericordia. Le lleva a afirmar la dignidad de los pobres en Cristo. También ha servido de ideología justificadora de la autoridad pastoral.

El amor debe reinar en primer lugar entre los cristianos, en el seno de su grupo, del mismo modo que estaba prescrito entre los miembros del pueblo judío. «Amaos los unos a los otros como yo os he amado», había prescrito Jesús de Nazareth a sus discípulos, al saber que había llegado su hora. «¡Cómo se aman entre ellos!», decían los paganos de los cristianos. Cuando el cristianismo, convertido en la religión de los emperadores, dejó de ser una secta en la que se decidía entrar, y comenzó a convertirse en la Iglesia en la que se nacía, este amor prosélito se extenderá virtualmente a toda la humanidad; san Pablo aceptó a Cristo y buscó a los no circuncisos y la Iglesia pretenderá un día tener derecho sobre toda la humanidad, a la que tiene que convertir. Porque existen universalismos y universalismos, y cada universalismo es especial...

El cristianismo toma a la sociedad tal como es, con sus ricos y sus pobres. Pero mantendrá algo de la virulencia del mensaje evangélico: la categorización de los pobres. Al menos desde los sermones de san Juan Crisóstomo, la visión cristiana del mundo distinguirá dos grandes órdenes, las «grandezas del poder» y las «grandezas de la pobreza, según las máximas del Evangelio», dirá Bossuet. Existen los grandes, existen los pobres, y los unos tienen necesidad de los otros; los primeros para situar sus riquezas en el Cielo a través de sus limosnas, los segundos para no morir de hambre. Ricos y pobres no son más que uno en Cristo, dice san Pablo. Los pobres encontraban algún consuelo en esta igualdad en espíritu; les gustaba ir a la iglesia «porque en ella los pequeños son iguales a los grandes», escribirá agriamente Voltaire, a quien no le gustaba la igualdad con los pordioseros.

Es así que la preocupación por los pobres y el deber de la limosna fueron novedades revolucionarias: el mundo pagano no había conocido nada igual; había pobres, se les daba limosna, una moneda, pero no se había hecho de ellos una categoría. Había surgido un «discurso» nuevo. Como escribe Peter Brown en unos términos que su amigo Michel Foucault habría podido hacer suyos, el pobre fue la invención de los obispos cristianos y nos enfrentamos aquí a un cambio de imaginación histórica. El deber de la limosna está en el origen de las instituciones laicizadas a partir de entonces, la asistencia pública, los hospitales, las *poor laws* de la Inglaterra protestante.

En la práctica, pues, la caridad consistió sobre todo en «hacer caridad», en distribuir limosnas, en fundar instituciones caritativas, en practicar las obras de misericordia. Cuando san Juan Crisóstomo y los padres capadocios abordan la caridad en sus homilías no desarrollan temas espirituales o místicos, sino que sacan a la luz a los pobres, sus miserias, sus enfermedades y su eminente dignidad. Sin embargo, la humana mediocridad se encuentra en todas partes. Los pobres a los que socorrían las iglesias y diaconías eran sobre todo viudas y huérfanos, en esa demografía en la que la edad media de vida era de unos treinta años: la muerte del cabeza de familia era la causa más frecuente de la caída en la miseria. Aquellas viudas a menudo pertenecían a la clase rica y respetada, y apenas tenían necesidad de ayuda, como dice con ira san Juan Crisóstomo, que se hacía en todas partes insostenible y al que se le hizo pagar muy caro.

Por último, la caridad también fue una ideología, una legitimación. El Evangelio y san Pablo dicen que hay que amar, san Agustín afirma que, efectivamente, se ama: bien o mal orientado, el amor es el motor de nuestras acciones, es en el hombre una infatigable fuerza activa. Se ve a bandidos sufrir las peores torturas sin denunciar a sus cómplices: «No lo habrían hecho si no hubieran tenido una gran capacidad de amor». En ambos casos, ya se ame o se deba amar, el amor al prójimo a veces se convirtió en la interpretación que justificaba ciertas conductas o sirvió de llamada al orden. La caridad es apacible, ajena a la discordia, de manera que, para nuestra sorpresa, las más largas explicaciones que se pueden leer sobre la caridad en los textos de los dos primeros siglos no la invocan más que para hostigar con unción a un rebelde, un falso profeta, un cismático para que vuelva al redil, para no ceder al espíritu de discordia, para no romper la unidad.

Según san Pablo, la caridad distingue al buen apóstol del malo, como aduce en una famosa página de la Primera Epístola a los Corintios, en la que está poseído de su persona. Confieso que no comparto la admiración general por esta página elocuente. En ella Pablo exalta la caridad en unos términos que, separados de su contexto, se han convertido en ilustres y fundadores: «Por mucho que hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, no soy sino un clarín sonoro»; la caridad no busca su interés, se regocija de la verdad... La Iglesia de Corintio que san Pablo había fundado estaba ahora dividida y había sido traicionada por falsos misioneros que habían alterado la enseñanza del fundador; en su epístola, san Pablo hace su propio elogio contra sus rivales y justifica su autoridad sobre sus discípulos: los auténticos apóstoles, los que son como él, sólo se mueven por la caridad, por el amor a sus discípulos, son desinteresados y, por lo tanto, no enseñan más que la verdad; mientras que los falsos misioneros no son caritativos, no piensan más que en sí mismos y mienten para imponerse.

Todo ello lo profundizará y generalizará san Agustín. Por lo general, Agustín percibe mejor que cualquier otro el peligro que existe en identificarse con sus buenas intenciones conscientes. Sin embargo, también a él le ocurre que llega a ser víctima de sí mismo. Es autoritario y luchador; así, afirma que el amor justifica el ejercicio de la autoridad: amar verdaderamente al prójimo es querer el bien del prójimo, su verdadero Bien, es decir, a Dios; se ama al prójimo porque Dios está en él, o, al menos, para que esté en él, se le ama «en Cristo». Luego entonces se podrá, por ejemplo, coaccionar al prójimo, «obligarlo a entrar» en la ortodoxia, puesto que es por su bien y porque la coacción terminará, sin duda, un día por conducirlo sinceramente a ese Dios que es su verdadero Bien. De ahí el famoso «ama y haz lo que quieras»: hagas lo que hagas, con la condición de estar animado por ese amor a Dios en el prójimo (aunque sea a pesar de éste), entonces lo que tú hagas es bueno, incluida la coacción.

La sinceridad, la coherencia y los móviles elevados de san Agustín no se pueden poner en duda, al menos en una religión en cuyo corazón están, en nombre de la caridad, la autoridad pastoral, el amor por el pastor, la obediencia y la heteronomía. Sin embargo, parece difícil negarlo: la caridad, como voluntad de querer la felicidad eterna del prójimo, unida a la organización jerárquica de la Iglesia, ha producido en este bajo mundo muchos más efectos de autoridad que de bondad.

Por el contrario, existe una palabra, «misericordia», que es menos sospechosa que la de «caridad». El paganismo la conocía; en los poemas homéricos, los pobres y los vencidos, para conseguir una limosna o la gracia, alegaban que los dioses querían que se fuera misericordioso. Pero la palabra resonaba con mucha más fuerza en el cristianismo; había permanecido en las memorias y estaba grabada en la Escritura; un cristiano, prescribía san Pablo, debe revestirse «de ternura, de deferencia, de humildad, de generosidad y de mansedumbre», «la mansedumbre y la moderación de Cristo». La caridad misericordiosa será una moral interindividual: tener conmiseración, mostrarse sensible a la suerte del prójimo, estar abierto al extranjero, perdonar las ofensas, no ser cruel, hacer favores. El deber de amar es un imperativo de carácter general que tomará rostro según las ocasiones; el buen samaritano socorre a un herido y «muchos de nosotros han ido a prisión para liberar a otro» de la prisión por deudas.

Concluamos. Jesús de Nazareth fue ante todo un profeta escatológico judío, un taumaturgo famoso en su país, pero también fue un predicador que enseñaba que la mansedumbre, la misericordia, el perdón mutuo, el amor o «caridad» (*ágapê*) para con todos, hermanos o enemigos, tendrían su recompensa en el reino inminente de Dios. A través de los siglos, esta enseñanza habrá infundido la idea de misericordia a personas sensibles que tenían alguna disposición para recibirla, pero que, sin ella, seguramente no la habrían pensado por sí mismas. El Evangelio introdujo de esta manera un poco de caridad en medio de las atrocidades habituales de la historia.

Según parece, nos hemos alejado de los combates de la arena del circo, pero vamos a ver que otra corriente cristiana extraía de la utopía evangélica una moral de la no violencia. Merece la pena que se dé cuenta de ella, que se le devuelva su especificidad.

Corriente puramente religiosa, ni revolucionaria ni herética, pero movida por una ética de la convicción y no, como el grueso de la Iglesia, por una ética de responsabilidad hacia sí misma y hacia la sociedad imperial. Fiel a la letra del Decálogo y al ideal evangélico, ataca a esos pilares de la sociedad que son dos asesinos: el soldado y el juez; al menos, hasta el triunfo de la Iglesia en el Estado romano, en el que la corriente se debilitará sin desaparecer. Ese extremismo habrá contribuido a la desaparición de un tercer asesino, el gladiador.

No más que Atenágoras, el dulce Lactancio no hace distinción entre los combates de la arena del circo y las ejecuciones de condenados. Aunque un criminal fuera torturado con toda justicia, no por ello ir a ver su suplicio dejaría de ser una «voluptuosidad» culpable que «contamina» el alma de los espectadores. El horror de derramar la sangre y la conmiseración por la víctima podrán acompañarse de una sensibilidad crística: el obispo Rábula condenará las peligrosas cacerías del circo alegando que la carne de un hombre era sagrada, porque era la carne con la que Cristo se había unido en la Eucaristía.

Puesto que el condenado es digno de piedad, el juez es un homicida; infligir suplicios es tan culpable como asistir a ellos en calidad de espectador, condenar al prójimo es un pecado. Un escritor de gran talento, Tertuliano, concedió, en sus años jóvenes, que «es un bien castigar a los culpables, ¿quién lo negará?», pero prescribía que no se asistiera a los suplicios: un cristiano «debería sufrir al ver que un hombre, su semejante, se ha reconocido lo bastante culpable como para expiar tan cruelmente». Por el contrario, nunca hay una palabra de piedad para el gladiador. ¿Por qué este trato desigual entre dos hombres de los que el segundo no es más culpable que el otro? Sin duda porque el criminal no hace más que sufrir su castigo, mientras que el gladiador ha aceptado matar.

Más tarde, una vez que pasó a la herejía montanista, nuestro autor irá más allá: basta de jueces en la Iglesia, basta de soldados; un cristiano no puede sacar la espada, porque «el Señor ha pronunciado que el que haga uso de la espada a espada perecerá». Hubo, en efecto, soldados que se negaron a sacar la espada y murieron como mártires; sus nombres están inscritos en los martirologios. La página más sobrecogedora de Tertuliano relata el heroísmo de uno de ellos. La última gran persecución, y la peor, la del año 303, quizá tuvieron como detonante a los objetores de conciencia en un ejército

<sup>229f</sup> En sus *Instituciones divinas*, VI, 20, es imposible apreciar si los gladiadores de los que habla Lactancio luchan entre sí o ejecutan a los condenados; por lo demás, ¿qué importa? El pecado de los espectadores es el mismo en ambos casos.

<sup>230</sup> *Ibid.*: «Qui hominem, quamvis ob merita damnatum, in conspectu suo jugulari pro voluptate computat, conscientiam suam polluit».

<sup>231</sup> Rábula, citado más adelante, en la nota 336 de este capítulo.

<sup>232</sup> *De spectaculis*, XXX, 3: «Los inocentes no deben complacerse con el suplicio ajeno» (*innocentes de supplicio alterius laetari non oportet*).

<sup>233</sup> *De idololatria*, XIX: como simple soldado, «haría correr la sangre en los combates»; como oficial (es decir, funcionario), tendría «necesidad de juzgar y condenar a la pena de muerte».

que pretendía haber sido renovado.

Es una revolución: el creyente prevalece a partir de ahora sobre el soldado y el magistrado, que tenían una posición preponderante en la ciudad pagana; su atributo común era la espada y he aquí a la espada denigrada; incluso siendo legal, la violencia

pierde su legitimidad. Como juez, un cristiano podrá resolver los procesos de naturaleza civil, los «asuntos de dinero», pero no infligir castigo a un criminal, ni tampoco castigar con la infamia a los delincuentes. En lo penal, el mandamiento de no matar le prohibirá servirse de la espada; en virtud de este amor al prójimo, no impondrá al acusado detención provisional; «basta de calabozos, basta de cadenas, basta de tortura, basta de suplicios», basta de pena de muerte, «si es cierto que puede imaginarse que es posible» cuando se es juez. Así pues, un cristiano no puede ser juez, como tampoco soldado: ¿acaso va a vengar las injusticias cometidas contra otro, «él que no venga las injusticias cometidas contra él»? Se ha pronunciado la gran palabra: queda prohibido devolver mal por mal, porque «amarás a tu prójimo más que a tu vida». Dejar de vengar las injurias suavizaría la sociedad. La utopía no era una sola, la necesidad y la caridad eran conciliables, y se podía soñar con una sociedad convertida en cristiana en la que toda muerte violenta habría desaparecido; Lactancio predijo que el cristianismo hará reinar la bondad universal y todas las virtudes, cosa que convertirá en inútiles las guerras y los castigos judiciales; otorga a una religión una misión inaudita, la de terminar con el mal.

El amor al prójimo, en su interpretación extrema, podía apoyarse en las Sagradas Escrituras: «Pues yo os digo: no os resistáis al malvado», ha dicho el Señor; «al que te quite el manto no le impidas que te quite la túnica; si alguien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la izquierda». En esto hubo, sin duda, un gran debate que, menos ruidoso que las querellas gnósticas, debió de dividir a la Iglesia en los tres primeros siglos de nuestra era y aún tendrá ecos en el siglo V... y en nuestros días: pacifismo, no violencia, un cierto tercermundismo, actitudes todas ellas que se pueden reunir bajo el nombre, prestado de Max Weber, de «amor acósmico», de amor que quiere ignorar el cosmos, el mundo, en virtud de una ética de valores («¡Perezca Roma antes que un principio!») o de una actitud mágica que niega la violencia renunciando uno mismo a ejercerla.

Frente a la sociedad global, esta caridad extremista es una actitud de secta, nacida en el seno de la primitiva escatología cristiana que rompía con el mundo. Fue, es de suponer, esa corriente acósmica la que completó el texto de los Evangelios tal como hoy día lo leemos; insertando en él un episodio de la vida de Jesús sobre el que podía apoyarse, el de la mujer adúltera, que la Ley judía condenaba a ser lapidada; Cristo le salvó la vida pronunciando las famosas palabras «El que esté libre de pecado que tire la primera piedra» y dijo a aquella mujer culpable: «Yo no te condeno, vete y no peques más». Este episodio falta en una de las dos familias de manuscritos de los Evangelios o aparece indicado como sospechoso mediante un signo convencional; en la otra familia, fue insertado, según los manuscritos, ya en el capítulo VIII del Evangelio de Juan, en el que lo leemos generalmente, ya en el VII, ya en el XXI, es decir, en el apéndice al final de este Evangelio, ya incluso en el capítulo XXI del Evangelio de Lucas. Inserción, pues, e inserción tardía, porque ningún autor cristiano, ya fuera griego o latino, menciona este famoso episodio antes del siglo IV; y, en los primeros decenios de dicho siglo, Eusebio, que lo menciona como una rareza, no lo leía todavía más que en un Evangelio no canónico, el de los hebreos (es decir, de los judeocristianos).

Era, pues, ahí donde los acósmicos lo habían encontrado; sin duda esa página adquirió una enorme fama, de modo que su inserción en diferentes lugares de los Evangelios se debió a iniciativas distintas. A partir de entonces la Escritura enseñaba que nadie podía condenar al prójimo y que un cristiano no podía ser juez. Y ello permaneció así durante mucho tiempo, aunque san Agustín intentara arrancar a esta página su veneno

irresponsable. Incluso después del año 313, a todo lo largo del primer siglo cristiano, los magistrados no pueden ser admitidos en el clero o no lo son más que al término de una larga penitencia, al menos en principio. Aún en el momento crucial del año 400, el gran adversario de san Agustín, Pelagio, aplica estrictamente la ética de los valores: un cristiano no puede ser juez, no puede ocupar el puesto de Poncio Pilato; es inadmisibles que ordene torturar y martirizar, porque la conmiseración se exige a todos, cualquiera que sea el puesto que ocupe en la sociedad. Las ejecuciones públicas son horribles y los cristianos deben sentir los sufrimientos del prójimo como si fueran suyos. «Los hombres que, en virtud de sus funciones, pueden dar libre curso a su crueldad», irán al infierno.

En la misma época, ya finalmente cristiana, bajo el reinado de Honorio, no son los herejes como Pelagio, sino precisamente los «papas» Siricio o Inocencio, con toda la autoridad que tienen ya los obispos de Roma, los que prohíben, si no entrar y permanecer en la comunidad de los fieles, al menos acceder al episcopado a todos aquellos, funcionarios o consejeros de una ciudad, que tuvieron que «aplicar unas leyes fatídicamente severas» y usar la espada, o que ofrecieron al pueblo «placeres», es decir, espectáculos (*voluptates et ediciones*). La oposición de la Iglesia hacia todos los espectáculos no había cesado.

Sin embargo, fue en vano, como vamos a ver, salvo contra la gladiatura, que era cinco veces condenable: era un placer y agitaba las almas, como los demás espectáculos, pero además violaba la Ley, que prohibía matar y ver matar, faltaba a la caridad, que prohibía ser cruel, daba miedo a los mansos, que no soportan la visión de la sangre, y era contraria a la ideología de la no violencia.

Los emperadores, convertidos en cristianos, no la verán de otra manera; emplearán, sin embargo, más de un siglo en ahogarla o dejarla extinguirse. ¿Qué papel pudo desempeñar en este asunto la corriente no violenta? No siempre estuvo lejos del poder. Lactancio fue el preceptor de uno de los hijos de Constantino. Se puede considerar, sin embargo, que su significación histórica es sobre todo la de un síntoma: este movimiento de intelectuales demuestra que el espíritu propiamente evangélico permanecía vivo y que, por lo tanto, pudo quedar impregnado en las masas cristianas, cuyos pensamientos conocemos tan mal.

11

El año 313 es el de una divina sorpresa y de un acontecimiento cuyo alcance habría de ser más que milenario: Constantino se convirtió al cristianismo, que a partir de entonces será, si no la religión del Imperio, al menos la religión personal del emperador (sea dicho simplificando las cosas, porque la persona privada del soberano se separa con dificultad de la persona pública). Él favorecerá a la nueva religión, la colmará de favores, de privilegios, de concesiones y de dinero, y también intervendrá en los asuntos eclesiásticos. La Iglesia no puede oponerse a su poderoso protector y siente que ahora tiene responsabilidades estatales. Algunos magistrados cristianos continúan negándose a sacar la espada del juez, con gran indignación de los paganos. Por el contrario, al antimilitarismo se le pone sordina: el emperador necesita a su ejército: los nombres de los soldados que habían sido martirizados por haberse negado a obedecer las órdenes son excluidos de los martirologios; los soldados cristianos se ven de ahora en adelante obligados a sacar la espada, lo mismo que los jueces.

La Iglesia es la aliada del poder y se ha convertido en un poder. Combatirá con dureza a sus propios herejes y cismáticos, pero en estos primeros siglos cristianos no perseguirá de forma sistemática a los paganos (salvo en explosiones locales de violencia, debidas a grupos fanáticos, ante las cuales las autoridades cerraban los ojos). No los perseguirá por la sencilla razón de que no se preocupa de su alma y en absoluto se propone convertirlos: lo que ella quiere es ganar su guerra, vencer al paganismo, erradicar sus pompas, sus obras, sus fiestas, sus sacrificios que contaminan y sus gladiadores que contaminan del mismo modo. Los emperadores cristianos también lo deseaban, pero sabían con qué resistencias tropezaban. La nueva religión estaba menos «en el sentido de la historia» de lo que su futura victoria hará pensar retrospectivamente. Los cristianos estaban lejos de ser una mayoría; al cabo de un siglo de esfuerzos, hacia el año 400, se estima que menos de la mitad de los habitantes del Imperio lo eran. El cristianismo era un gran problema, no una gran muchedumbre, y la calidad era aún menor que la cantidad; eran cristianos, pero llevaban amuletos, se emborrachaban y, todavía peor, las noches de las fiestas de los mártires iban a flirtear con las muchachas en las iglesias, siguiendo el ejemplo del joven san Agustín, les gustaba el teatro y la danza como a él, o se apasionaban por el circo y, como el cristiano Alipio, por los gladiadores.

Aquello no era una novedad: antes del año 313, antes de la época en que las conversiones podían ser interesadas, había fieles que se resistían a la fobia pastoral. Sostenían que los espectáculos no eran más que diversiones y no hacían otro mal que hacerlos felices; tomaban la defensa del teatro y del circo a golpe de citas bíblicas: David había danzado delante del Arca y el profeta Elías conducía un carro. El panfleto de Tertuliano contra los espectáculos está dirigido precisamente a lectores cristianos, para disuadirlos de asistir a ellos. La imaginación de los fieles, desde san Pablo, estaba poblada de comparaciones que procedían de los espectáculos de lucha y de boxeo; los sermones de san Juan Crisóstomo están llenos de ellas. En las *Actas de Perpetua y Felicidad*, del año 203 aproximadamente, una de estas jóvenes mártires libra en sueños, en la arena del circo de Cartago, un combate atlético contra el demonio. El alma cristiana no estaba exenta de una concupiscencia más sanguinaria; en la época cristiana, las lámparas de aceite decoradas con escenas de mártires tomarán el relevo de las lámparas paganas con combates de gladiadores, siendo la misma la fascinación por la sangre derramada.

«Éstas son las mismas masas que llenan las iglesias los días de las fiestas cristianas y los teatros los días de las fiestas paganas», escribe amargamente san Agustín. Frente a una población menos de la mitad cristianizada, y mal, cuyos fieles iban a los espectáculos y en la que los paganos a veces estaban dispuestos a linchar a los aguafiestas y a los destructores de ídolos, los emperadores se cuidaron bien de seguir en este punto la tarea eclesiástica de demolición del paganismo. Dejaban que san Agustín en su África y san Juan Crisóstomo en Constantinopla deploraran desde el pulpito que la gente no fuera a escuchar su sermón el día en que había caza en la arena o carreras en el Gran Circo (si bien el propio Juan ponía a los aurigas del circo como ejemplo a su grey por su ascesis, su dieta alimenticia, sus sufrimientos). En la propia Roma, la población mantenía sus juegos y no le gustaba ver su fiesta alterada. Las «contorniatas», esas medallas que distribuía la aristocracia a modo de aguinaldo, representan a individuos que gustaban al pueblo; además del inevitable perfil del emperador reinante, en ellas se ve el de Nerón, muy popular desde hacía tres siglos a causa de sus espectáculos, así como escenas del culto pagano, carreras del circo y a veces de

gladiadores. Tres generaciones después del acontecimiento del año 313, se cuenta que un monje bajó a la arena del Coliseo para impedir a unos gladiadores que lucharan y fue linchado por una multitud furiosa.

Del mismo modo, los soberanos tenían cuidado de repetir incansablemente en sus leyes que los pueblos de su imperio tenían derecho a sus tres festejos: circo, teatro y cacerías, las cuales habían sustituido casi en todas partes a los combates de gladiadores. Abolir los sacrificios, muy bien, pero no las diversiones. El 19 de marzo del año 399, unos comisarios imperiales desembarcaron en África para destruir los templos de Cartago; sin embargo, el 20 de agosto siguiente, los dos emperadores escribían al procónsul de África que ellos «habían abolido mediante una ley saludable los ritos sacrílegos, pero que no tolerarían que las reuniones festivas de los ciudadanos y los festejos comunes fueran suprimidos». Se sabe que los sacerdotes del culto imperial (*sacerdotes*) seguían existiendo en África en esa fecha; ya no adoraban, evidentemente, a los emperadores, pero continuaban pagando los gastos de los espectáculos al pueblo. La Iglesia y el Estado son dos, hay que dar al César lo que se le debe, y entonces César mantiene los espectáculos. Los espectáculos continuaron, pues, brillando y brillarán más que nunca en el Imperio bizantino.

Sí, se ha salvado la tradición, los espectáculos permanecen, cosa que, en la opinión general, es la prueba de la solidez civilizada de los tiempos cristianos, del reinado próspero de sus piadosos emperadores, que escriben en el año 376: «Nosotros no nos oponemos a las pasiones de un pueblo en aras de su felicidad, sino más bien los animamos a adoptarlas». En este siglo IV, se encuentran una junto a otra una intolerancia pública o larvada contra las realidades del paganismo (a excepción de los espectáculos) y una coexistencia más pacífica del poder o de la Iglesia con los paganos. El poder nombra imparcialmente a paganos y cristianos para los puestos de generales y altos funcionarios, incluidos los más elevados; más de la mitad son paganos. En el Senado de Roma, donde sólo ocupaba escaños la aristocracia que vivía en la ciudad, los paganos estaban en mayoría; en el seno de estas grandes familias, parientes cristianos y paganos convivían no menos pacíficamente, tal vez con un reparto calculado de los papeles. Idéntica cortesía se hallará en los intercambios epistolares entre aristócratas o entre las personas cultas; éste será el estilo de las cartas de san Agustín, así como el de las del pagano Libanio. El caso de la ciudad de Roma quedaba aparte y era el peor de todos: con la riquísima aristocracia culta y pagana que allí estaba establecida, más pagana que nunca por emulación con los cristianos y en reacción contra ellos, Roma se había convertido en «el Vaticano del paganismo», como lo llama Peter Brown; era en Roma donde Alipio había podido ver gladiadores.

A través del Imperio, en las demás ciudades, la coexistencia consistía en guardar silencio sobre aquellos temas que corrían el peligro de molestar; como ha demostrado Claude Lepelley, si no se leyeron más que las inscripciones públicas que emanaban de los consejos municipales, jamás se sospecharía que hubo una revolución religiosa en el siglo IV. Entre paganos y cristianos se extendía una amplia zona neutral. Un espíritu corporativo o una solidaridad de clase lograba evitar cualquier conflicto, con lo que se podía ver al líder del paganismo en Roma recomendar a un obispo. Otro terreno neutral era la palabra pública, que seguía siendo más libre de lo que se podría creer, por respeto a los grandes nombres de la aristocracia o de la cultura (oficialmente, el respeto de los emperadores al patrimonio urbanístico pagano, templos, estatuas y bosques sagrados era igual de grande); cuando Temistio, preceptor de un príncipe imperial, se dirige a su

soberano, no disimula, le habla como pagano; Libanio, ilustre profesor, puede dirigir impunemente al muy cristiano Teodosio un llamamiento valiente a favor del respeto por los templos. Y el más letrado de los senadores de Roma, Símaco, prefecto de esta ciudad, dirigió el año 384 a la corte imperial de Milán una petición no menos valientemente argumentada que pedía el restablecimiento de los cultos y de los créditos del paganismo.

Ahora bien, en el año 393, bajo el piadoso Teodosio, el mismo Símaco manifiesta como una evidencia que, para cada nuevo senador de Roma, ofrecer un espectáculo de gladiadores forma parte del ceremonial de su entronización y que para ello hay que vigilar que se reclute «con un contrato especial [*auctoratio*] profesionales formados con una larga experiencia». Porque en esta fecha las escuelas de gladiadores siguen existiendo, pero ¿estaban a punto de caer en desuso y Símaco deseaba aquí verlas de nuevo florecer? Efectivamente, la arena del circo se había convertido en la apuesta del combate entre las dos religiones. Los últimos paganos se empeñaban en mantener la tradición de estos combates, que eran paganismo en toda su crueldad, para arrojarlos a la cara de los mansos cristianos; recordemos que Libanio comparaba a los gladiadores con los héroes espartanos de las Termópilas. El paganismo a la defensiva se había hecho integrista para ser más vigoroso. Al enterarse de que una vestal había traicionado su voto de castidad, Símaco, otra vez él, insiste para que este delito monstruoso sea castigado con extremo rigor y se le aplique estrictamente la antigua costumbre; esta costumbre, caída en desuso desde hacía tres siglos, consistía en enterrar viva a la culpable y un castigo parecido había causado horror cuando un tirano, Domiciano, lo había aplicado por última vez. El integrista pagano, evidentemente, era para los cristianos una incitación más para terminar con esa gladiatura sobre la que uno y otro partido medían sus fuerzas; sin embargo, para los gobernantes, aunque fueran cristianos, era más bien una razón para dar muestras de moderación.

12

La imperial moderación en cuestión había tomado con Constantino la forma de un doble juego: en el año 325, este príncipe parecía abolir mediante una ley los combates de gladiadores y los sacrificios, pero sus cartas oficiales y su práctica desmentían su ley; una decena de años después de la aparente abolición, respondiendo a una petición de la ciudad de Spello, en Umbria, autorizaba a esta ciudad mediante carta imperial a ofrecer un espectáculo de gladiadores. Como ha demostrado Timothy D. Barnes, Constantino da prueba de una tolerancia expresa para con los paganos; no busca erradicar el paganismo, aunque llega a suprimir enérgicamente un objeto de escándalo. Se verá que en otros ámbitos, entre ellos la gladiatura, procedió más discretamente, con medidas individuales, o paso a paso. Tal era el «pragmatismo de Constantino».

Este pragmatismo no era solamente una moderación prudente ante la fuerza del paganismo; también se explica por el «discurso» romano sobre el papel imperial. Constantino fue un emperador cristiano, sin la menor duda, de una fe sincera y profunda por lo que me parece, pero lo fue como emperador romano. Ahora bien, desde el momento en que uno de los emperadores no se limitaba sensatamente a gobernar según los deseos de la nobleza dirigente, daba rienda suelta a su temperamento en dos direcciones, tal como estimo en otro capítulo del presente libro: unas veces exponía al público su persona privada, sus talentos, sus gustos deportivos, el culto de su joven

amante -o también de su dios elegido-, y obligaba a sus súbditos a aceptarlos; y otras pretendía hasta la indiscreción dirigir la vida privada y las costumbres de sus súbditos. Constantino hizo lo uno y lo otro.

Consideremos sus muy famosas leyes sobre las costumbres: si una mujer tiene a su esclavo por amante, será decapitada y él será quemado vivo; si una joven es raptada por su enamorado, la nodriza será su presunta cómplice y se le echará plomo fundido en la boca, mientras que el secuestrador será quemado vivo, etcétera; esta última ley fue suavizada por el piadoso Constancio II y por Juliano el Apóstata. Era tiránica, en efecto, pero no es la obra de un obseso sexual, como a veces se ha dicho, y tampoco es imputable a la moral cristiana: el cristianismo pudo hacer que se odiara el pecado de la carne, pero un César no necesitaba a los cristianos para convencerse de que tenía que reinar sobre las conciencias. Constantino, asesino de su mujer y de su hijo, tenía un temperamento de déspota, como más de uno de sus predecesores paganos.

En este caso su despotismo es el mismo que lo había sido en otro tiempo el del pagano Domiciano, ya nombrado, el cual medía la amplitud de su poder sobre sus súbditos según su conducta privada, es decir, prácticamente, según sus hábitos sexuales; medía igualmente la salud del Imperio por la moralidad de sus habitantes. Así habían actuado también unos perseguidores, los tetrarcas, con su «symbolic moral-religious legislation» contra el incesto, como dice R. R. R. Smith: se habían empeñado con ensañamiento en un problema limitado, pero de un horror insigne, y «creían en un vínculo entre la moralidad privada y la salvación del Imperio».

El Constantino legislador es un César más que un hijo de la Iglesia, "como se ha visto con el mantenimiento de los espectáculos. En materia religiosa este César se mantiene en el mismo «discurso» que sus predecesores paganos, al menos en parte: no impone su Dios personal a sus súbditos, aunque la vida pública en adelante deba dejar un más amplio espacio a la religión personal del príncipe. «No hace falta forzar a los paganos, escribe, pues cada uno debe mantener y practicar la creencia que prefiera; que conserven sus santuarios falaces». Por el contrario, como no puede encerrar su poder y su dignidad soberanos en límites demasiado estrechos, colma a la Iglesia de riquezas, de privilegios y de exenciones.

Del mismo modo se preocupó por ahorrar a sus correligionarios el contacto impuro con el paganismo; los magistrados cristianos quedan dispensados de cumplir el rito pagano de las purificaciones como lo exigían sus funciones. Aquí es donde nos volvemos a encontrar con la gladiatura. Acabamos de ver que autoriza a Spello a ofrecer los combates de la arena del circo que había afirmado no tolerar; por el contrario, prohíbe a esta misma ciudad ofrecer un sacrificio a la familia imperial a la que él mismo pertenece: que con sus gladiadores los paganos se ensucien si quieren, pero que no lo ensucien a él con sus sacrificios. Evitar a los cristianos y al propio emperador el contacto con el paganismo, sin abolir los demasiado populares combates del circo: los sucesores de Constantino se atenderán a este principio, se limitarán a prohibir condenar a los criminales a luchar en la arena del circo como gladiadores forzados, si son cristianos.

Y teniendo en cuenta que el cristianismo no era más que la religión personal del emperador, Constantino había dado otro ejemplo, el de no atacar las costumbres paganas salvo en el caso de aquellos hombres que dependiendo personalmente del

príncipe estuvieran implicados en ellas. Era el caso de los condenados a muerte, a trabajos forzados o a la arena del circo, que se convertían en propiedad del Fisco imperial y, en este sentido, del propio emperador. De ahí la ley que vamos a leer y a través de la cual Constantino, en el año 325, parece suprimir categóricamente los combates de gladiadores, aunque les permite subsistir; pero este abanderado del cristianismo cedió a su gusto bien conocido por las profesiones de fe y las declaraciones de principios: «Los espectáculos sangrientos no son admisibles en una sociedad tranquila y un país pacífico» (habrá que volver sobre estas palabras reveladoras); «también prohibimos absolutamente que existan gladiadores». Pero esta declaración perentoria y general se tradujo en una simple reforma de detalle: las condenas a los combates en la arena del circo serán en adelante reemplazadas por una condena a trabajos forzados en la minas y las canteras, «de tal suerte que los condenados sientan el castigo de sus delitos sin que la sangre sea derramada».

Esta pretendida abolición de la gladiatura en el año 325 se parece a la de nuestras propias leyes, que nunca se aplican porque los decretos de aplicación nunca aparecen; en este caso, una ley general de abolición lo único que contiene de aplicable es un decreto que reforma un detalle del derecho penal. Pronto hará ciento cincuenta años que Mommsen reconoció que la primera parte de la ley no era más que una declaración de principios; por lo demás, los combates en la arena del circo seguirán subsistiendo todavía un siglo. Constantino era reincidente; promulgó otra ley que proclamaba la abolición total de los sacrificios paganos (los cuales no serían abolidos hasta dos generaciones más tarde) y que no prohibía, de hecho, más que los sacrificios adivinatorios de magia oculta.

En lo que se refiere al principio de no preservar de la mancha pagana más que a los hombres que pertenecen al emperador, será también respetado por los sucesores de Constantino: Constancio II prohibirá a los altos magistrados que sigan ofreciendo espectáculos en la arena del circo en Roma contratando como gladiadores a soldados (el ejército es cosa del príncipe) o a oficiales del Palacio imperial. En el año 399 todavía existen escuelas de gladiadores, pero sin duda forman principalmente a guardaespaldas, porque una última ley aspira ese año a prohibir a sus alumnos ponerse al servicio de un senador. Se trata, sin duda, de los primeros pequeños ejércitos privados de «bucelarios» que salpican los comienzos de la época bizantina (ya en el año 366, el papa Dámaso, para una elección pontificia controvertida, había reclutado gladiadores como secuaces, cosa que originó ciento treinta y siete muertos entre sus adversarios). Tales son los únicos «decretos de aplicación» nunca publicados contra la gladiatura.

Así pues, al final de un siglo de imperio cristiano, ninguna ley prohibía los combates; el año 402, Prudencio se limitó a conjurar a Honorio para que los aboliera, cuando los sacrificios lo habían sido hacía tres años; las preocupaciones «humanitarias» eran menos apremiantes que las preocupaciones confesionales. Resulta que los emperadores fueron poniendo fin poco a poco a la gladiatura, pero lo hicieron, en mi opinión, paso a paso y por un camino más discreto que la legislación. Desde hacía siglos, el menor espectáculo de gladiadores, en cualquier ciudad que tuviera lugar, debía ser autorizado por el emperador; a partir de entonces, supongo, dicha autorización sería rechazada, salvo en el caso de los más llamativos. Los emperadores consiguieron de esta forma no la abolición, sino la extinción casi total de la gladiatura. Esta extinción hizo que el público se desacostumbrara de ella y esa falta de costumbre permitió que reapareciera el horror al asesinato o, más bien, la necesidad de sentirse seguro en el seno del grupo

social. Para citar a Egon Flaig, la gladiatura se convirtió en un «acontecimiento raro», cosa que hizo de aquellos combates «un espectáculo angustioso en ciudades pacíficas». Constantino también había hablado de un «país pacífico», como seguramente se recuerde.

13

De este modo la gladiatura recorrió al revés el camino a través del cual había arraigado: bajo la acción directa, o más bien indirecta del cristianismo, esta mala costumbre se perdió por desuso. A lo largo del siglo IV, se la ve desaparecer casi completamente a lo largo y ancho del Imperio. Camille Jullian ya no encuentra huellas de gladiadores en la Galia, ni Claude Lepelley en la rica epigrafía de África o en la obra considerable de san Agustín, que «no menciona los combates, salvo de forma alusiva y nunca como un hecho actual en África». Para Constantinopla y para Antioquía, la obra no menos monumental de san Juan Crisóstomo jamás hace mención a los gladiadores. En Siria, donde Antioquía poseía un anfiteatro, las fiestas de las *Olimpia* incluían únicamente cacerías, teatro y carreras de carros; durante su estancia en Oriente, el emperador Juliano sólo ofrecerá estos tres espectáculos. En una fecha anterior al año 451, Salviano de Marsella, que se enfurece contra todos los espectáculos y que detalla la atrocidad de los accidentes de caza en la arena del circo, ignora la existencia de gladiadores e incluso la palabra.

Y, sin embargo, subsisten casos aislados, pero en dos ámbitos limitados y eminentes, el culto regional de los emperadores y la ciudad de Roma. Se ha visto a Constantino autorizar gladiadores en su rescripto de Hispellium. En una fecha desconocida del siglo IV, el gran sacerdote del culto imperial en Creta recibió de un emperador la autorización para celebrar combates de gladiadores o con más gladiadores que sus predecesores; un cierto número de estos combates debía ser «sin piedad» (*apotomoi*) y no terminar sino con la puesta fuera de combate (muerte o herida grave) de uno de los combatientes. Porque la autorización imperial entraba en todos los detalles: número de días, número de combatientes por día, naturaleza del combate. Se necesitaba igualmente una autorización del poder central si un gran sacerdote imperial deseaba ofrecer un edificio, un acueducto en vez de un espectáculo de gladiadores: se ha visto cómo el poder buscaba al mismo tiempo no privar a las muchedumbres de sus espectáculos e impedir que los mecenas se arruinaran con espectáculos o edificios. En la propia Roma, en el año 384, Símaco tuvo que transmitir a Teodosio, para que la ratificara, una opinión del Senado que aspiraba a limitar hasta un nivel razonable (*mediocritas*) los gastos de los nuevos dignatarios para sus espectáculos del teatro y de la arena del circo (*gladiatores*).

Por consideración hacia sus súbditos y hacia la aristocracia de Roma, los emperadores cristianos dudaron en despojar a los más grandes espectáculos de su más bello ornamento, la gladiatura; dejaron hacer a Símaco e incluso le proporcionaron prisioneros de guerra. Pero prohibieron sistemáticamente, en mi opinión, los simples espectáculos municipales de gladiadores, que también necesitaban su autorización; por lo demás, debieron de dejar rápidamente de pedirles en vano esa autorización. De ahí la extinción casi total de los combates en todo el Imperio. Un paralelismo esclarecedor se encuentra en la pluma de nuestro amigo Claude Lepelley, el cual constata que después del año 313 hubo una caída muy rápida del número de testimonios públicos del culto pagano: las ciudades africanas descuidaron el mantenimiento de los monumentos de la

antigua religión. Esto no se debió a un abandono rápido del paganismo por las élites municipales, sino a la hostilidad al poder central: en el siglo IV más que nunca, las obras públicas en las ciudades estaban sometidas a un estricto control por parte de los gobernadores.

Vayamos concluyendo: ¿cuándo y cómo la gladiatura llegó a su fin? Lo ignoramos, porque lo cierto es que se desvaneció oscuramente. ¿Fue sofocada? ¿Cayó en desuso? ¿Fue prohibida formalmente? Los últimos combates de los que se tiene noticia son los que se ofrecieron en Roma hacia el año 418, para celebrar la supuesta victoria de Honorio sobre el godo Alarico y el usurpador Atalo. Un pasaje de Máximo de Turín, sin fecha, habla de una prohibición imperial. Esta prohibición, si existió, pudo ser levantada más adelante, o también la tradición de los combates, caída en desuso, pudo ser recuperada momentáneamente, porque la medalla que celebra la victoria de Honorio tiene por leyenda: «¡Viva el restablecimiento de los combates!» (*reparatio muneris feliciter*). No importa: después de ese caso aislado, y para nosotros el último, de hacia 418, la gladiatura desapareció debido a los emperadores cristianos. Pudo ser en virtud de una prohibición formal, por una asfixia lenta y discreta, por enrarecimiento y falta de costumbre, o porque se relajó el empecinamiento de los últimos dignatarios paganos en la propia Roma; pero, en todos los casos, Máximo de Turín dijo la verdad: «El crimen público que representaban los gladiadores fue suprimido por la piadosa devoción de los príncipes».

Es así, en mi opinión, como desapareció la gladiatura. Hemos visto cómo poco a poco este monumento romano se había elevado en medio de los pueblos: a partir de un ritual de duelo ampliamente extendido, había crecido bajo la oligarquía por simples razones electorales, inculcando en cada etapa una costumbre y un sentimiento de normalidad, hasta imponerse como derogación admitida. A menudo se ha intentado explicar las atrocidades colectivas por la mentalidad del pueblo culpable o por su pasado; yo creo más bien que unos rasgos humanos sin fecha ni lugar (la indiferencia por el prójimo, el gusto por la violencia, la autoridad de la costumbre o del poder) bastaron, para hacer posible la gladiatura; su realidad se debió a una concatenación de causas triviales, a partir de la condición inicial de un ritual de duelo no menos trivial. Pocos años nos separan de la gladiatura: la prohibición de ver correr sangre por placer es un hecho de alta cultura y de una educación, pero no se puede sobreestimar su densidad y la solidez de este barniz.

Nacida y desarrollada como una mala costumbre, la gladiatura desapareció simétricamente por una pérdida de la costumbre, lo que supuso una pérdida del favor entre el público de los *aficionados*. Autorizados cada vez más raramente, los combates dejaron de ser un deporte apasionante cuyos acontecimientos se podían seguir, cuyas estrellas se admiraba; había dejado de ser un tema favorito de las conversaciones, mientras que en otros tiempos Mecenas en persona discutía con Horacio sobre los combates y los campeones. Y cuando, de vez en cuando, en Roma y en contadas grandes ciudades, todavía se celebraba un combate, la falta de costumbre hacía que el salvajismo de los combates y su carácter derogatorio se manifestaran plenamente y afectaran al instinto de paz pública.

La prueba de que al enrarecer la gladiatura los emperadores cristianos desacostumbraron a sus súbditos está en un famoso texto de Prudencio. En el año 402, después de tres generaciones de Imperio cristiano, este poeta cristiano pide a Honorio

que prohíba los combates, que no son sino asesinatos cometidos abiertamente y que no son horrores lejanos: aquí mismo, entre nosotros, «en los espectáculos del Lacio, se derrama sangre humana»; es «en la ciudad de Roma» donde se «mata a unos hombres para la voluptuosidad de otros hombres». Hacia el año 400, el cristianismo se da cuenta de que se está convirtiendo en mayoritario; por primera vez, quizá, se atreve a pensar que algún día será la única religión del Imperio; el paganismo no es más que un pasado monstruoso del que hay que eliminar sus últimos vestigios. Y, por primera vez, un escritor cristiano se atreve a hablar de suprimir los combates de la arena del circo.

Nada parecido al texto de Prudencio se había escrito todavía contra la gladiatura, ni nada tan extenso (más de una página...); sólo se habían podido leer hasta entonces argumentaciones parciales a partir de diversos principios. Prudencio ya no argumenta, hace ver las cosas como son, las escamas se han caído de los ojos. Ve a los gladiadores no como los habían visto hasta entonces los romanos, sino como los habría visto un pueblo extranjero que no hubiera estado acostumbrado a ellos. Todo está ahí: asesinato, crueldad, impureza. La gladiatura condensa todo lo que el paganismo tenía de repugnante. Que el emperador suprima estos sacrificios humanos, «ese ritual siniestro, del mismo modo que han sido abolidos» esos otros rituales sangrientos que eran los sacrificios de víctimas animales a los ídolos.

«Repugnancia» es la palabra exacta. Nuestro poeta no tiene la perspectiva milenaria que nos permite juzgar a la gladiatura como una extravagancia exótica; tiene el horror de un testigo más que la indignación de un juez, siente ese crimen en su realidad repulsiva, de la misma forma que Arnobio comparaba la arena del circo con los mataderos. Tres siglos antes, el griego Dión de Prusa había sentido la misma repugnancia, horrorizado ante la transgresión que representaban aquellos combates: había corrido sangre en plena ciudad de Atenas, mancillando el teatro sagrado de Dioniso.

¿Cuál fue, pues, detrás del proceso de desuso, la razón profunda de la desaparición de la gladiatura? ¿Fue acaso una razón elevada, tal como la moral, la caridad, la reciprocidad de las conciencias, el reconocimiento del prójimo como persona, el amor «acósmico»? ¿O bien el móvil más poderoso fue que muchos hombres se sentían inquietos ante la idea de que, no lejos de donde vivían ellos, otros hombres se asesinaban en público con la aprobación de sus compatriotas? Veremos que los dos órdenes de móviles no se han distinguido.

Y puesto que los emperadores cristianos pusieron fin a la gladiatura, ¿lo hicieron como cristianos, en nombre de la ley divina o de la caridad, o bien lo hicieron como soberanos que abolieran una derogación sorprendente? Determinados hechos dan que pensar: se mantuvieron los demás espectáculos, prisioneros de guerra bárbaros continuaron siendo masacrados en la arena del circo, en simulacros de combates, y, la presencia de espectadores nunca cesó ante los suplicios cada vez más numerosos. Pero sobre los gladiadores existía convergencia entre las convicciones religiosas de los emperadores y las consideraciones de Estado.

14

Volvamos a la declaración de Constantino del año 325, según la cual no quiere «espectáculos sangrientos [...] en una sociedad tranquila y en un país apacible». Estas

últimas palabras pueden excusar el caso de los prisioneros de guerra arrojados a las fieras u obligados a matarse entre sí, pero creo que su alcance es mucho más general: en el espacio social en el que deben reinar la paz y la seguridad no se debe hacer morir más que a los enemigos de la sociedad o de la patria. Todo buen ciudadano debe sentirse seguro en el seno de su grupo. La derogación de ese principio que eran los combates en la arena del circo siempre había suscitado malestar; los pensadores, un Musonio, un Séneca, los condenaban, al menos en principio, y los caracteres sensibles los encontraban crueles y tenían miedo.

Ahora bien, este temor sentido por individuos coincidía con una pretensión del poder monárquico; nadie lo ignora desde Max Weber; el Estado reivindica el monopolio de la violencia legítima. En vano se habría objetado que los gladiadores eran voluntarios que aceptaban por contrato ser matados y en consecuencia que otro pudiera matarlos impunemente: un individuo no puede, por decisión propia, escapar al monopolio estatal; esto sería un desorden insoportable para los ojos imperiales, y los Césares del siglo IV, liberados de la vieja aristocracia, podían mostrarse imperiosos.

Además, la gladiatura -él paso de una manifestación de duelo a un mecenazgo del espectáculo- era una tradición de origen republicano, un producto del descaro aristocrático de antaño, cuando cada grande era su propio amo. Los combates en la arena del circo eran contrarios a la moral cristiana, pero también a una concepción monárquica del orden público, lo mismo que parecerán perjudiciales los duelos en tiempos de Richelieu. Por el contrario, el espectáculo de los suplicios públicos hacía ver a todos que reinaba el orden monárquico.

Lo que confirma que la inspiración estatal desempeñó un papel decisivo es que los combates en la arena del circo subsistieron oficialmente allí donde era el Estado el que ordenaba batirse a los gladiadores, y no estos últimos quienes decidían sobre su vida o su muerte. Exterminar cautivos haciéndolos luchar entre sí a modo de castigo era una tradición: por definición, o casi, los enemigos de Roma eran rebeldes (citemos de nuevo a Montesquieu: bastaba haber oído hablar de los romanos para tener que someterse a ellos). Recordemos a Tito y su largo cortejo de matanzas de judíos en Siria. En el año 384, Símaco felicita a sus emperadores: han exterminado a muchos sármatas para garantizar la seguridad de las provincias fronterizas y los que no lo han sido «se han reservado para regocijo de la plebe»; se vio entrar en la arena del circo a una larga fila de estos bárbaros encadenados, donde recibían temblando las armas con la forma especial que utilizaban los gladiadores. Nueve años más tarde, para los juegos de su hijo, Símaco recibe del emperador, cautivos sajones que tendrán que luchar entre sí.

Sí, es claramente en virtud de sus convicciones cristianas como los emperadores eliminaron la gladiatura, pero raramente ponían en práctica estas convicciones, salvo allí donde servían a su autoridad o al menos no la debilitaban. Una de sus dos grandes preocupaciones era mantener el Imperio en buen orden, reforzar la disciplina pública; lejos de ser un siglo de decadencia, los tiempos cristianos son una época de reconstrucción (de *reparatio temporum*, dicen las leyendas en las monedas). Lo que explica la atrocidad cada vez mayor del derecho penal en este siglo cristiano: «Nunca hubo en la historia romana tantas penas de muerte», ha podido escribir Mme. Grodzynski. Los soberanos no conservaron nada del amor acósmico; en el año 399 se alzaron en Roma grandes hogueras: por orden imperial los prostituidos de los lupanares de Roma fueron detenidos en masa y quemados ante los ojos de todos,

*spectante populo*. No había nada de cristianismo en ello; la pena de muerte por pederastia era anterior en dos siglos y grandes constructores de la Roma «seria» (aprovechemos la ocasión para decirlo: imputar la prohibición de la libido al cristianismo –y a san Agustín, que justificaba el matrimonio contra la corriente ascética– es un lugar común erróneo; son la Antigüedad pagana tardía, algunos sectarios paganos y cristianos y el cesarismo, pagano o cristiano, los verdaderos responsables).

La otra preocupación de los cesares cristianos era conseguir el triunfo de la Iglesia y combatir la herejía, más que hacer observar los mandamientos de Dios; ante la idea de privar a la plebe de los espectáculos, aunque fueran los más licenciosos, se echaron atrás; la actriz de teatro Teodora, que terminaría siendo emperatriz de Bizancio, interpretó en escena con todo el realismo deseable la unión carnal de Leda con el cisne. Por el contrario, ante la gladiatura, no dudaron: aquel espectáculo, demasiado excepcional, siempre había suscitado escrúpulos y dado miedo, y derogaba el monopolio real de la violencia.

Estos dos móviles terminaron por predominar sobre la afición generalizada a las emociones sangrientas y sobre la indiferencia general por la suerte del prójimo. Pero no lo habrían logrado sin el cristianismo; porque, para desarraigar una costumbre inveterada, se necesitó el carácter excepcional de la moral cristiana: no siendo una moral habitual, opuso el «No matarás», prohibición en sí misma trivial, a la autoridad de la costumbre. Lo sugerimos más arriba, que es sobre todo por su forma, general y universal, por lo que la moral cristiana tiene una importancia histórica. Sin el cristianismo, la derogación habría podido perpetuarse, aunque continuara arrastrando un malestar tras ella; ¿por qué una postura penosa acabaría por librarse de ella con mayor facilidad? A pesar de que resultaba escandaloso para la mayoría de sus contemporáneos, el duelo a muerte entre hombres subsistió casi hasta 1914.

Las multitudes cristianas debían experimentar ante la gladiatura una cierta indiferencia o los mismos sentimientos mezclados de atracción y de miedo que ya tenían las multitudes paganas. El éxito duradero que tendrán las peligrosas cacerías en la arena del circo entre unas masas según parece cristianizadas satisfará la atracción sin provocar ese miedo. A lo largo del siglo IV, esas cacerías se convierten en el sustituto «inocente» de la gladiatura. Proporcionan las mismas emociones crueles, pero sin que haya asesinatos: solamente se producen accidentes de caza. Había que dejar algún placer al pueblo; en el año 402, cuando Prudencio suplicó al emperador que prohibiera los combates humanos, hará una concesión: «Que la infame arena se contente con las fieras salvajes y deje de hacerse un juego de homicidas». Que los espectadores esperaban ver al león comerse al cazador nadie lo dudaba. En el año 517, en el muy cristiano Imperio de Oriente, en una tablilla de marfil, se ven las cacerías ofrecidas en la arena del circo por un nuevo cónsul: uno de los cazadores, horrorizado, con los brazos levantados, es mordido por una fiera. En cambio, no recuerdo ningún cartel de una corrida que muestre a un torero corneado.

No, el cristianismo no cambió gran cosa el desarrollo de la existencia. Ni siquiera abolió los espectáculos; jamás pensó en abolir la esclavitud y no pudo suavizar ni mejorar las costumbres; en materia de divorcio, los emperadores aplicaron más bien poco las prohibiciones eclesiásticas, con indecisión y no sin vueltas atrás. Y, se piense lo que se piense, no reprimió una libertad sexual que, en la realidad pagana, ya era mucho más tímida y reprimida de lo que permite creer el imaginario literario y artístico en que se

refugiaban los paganos. Por el contrario, se produjeron dos enormes cambios en la identidad, en lo que cada uno confesaba ser; a partir de entonces, se habla y se piensa como cristiano, como miembro de un pueblo cristiano, bajo un emperador cristiano (frente a los paganos, a los judíos, a los musulmanes, a los nestorianos, etcétera); y la Iglesia, un poder de una especie hasta entonces desconocida, un poder identitario, extiende su red sobre esta nueva identidad individual y colectiva, sobre la que reina más que gobierna. La identidad cristiana no cambió gran cosa las condiciones materiales, sociales, políticas, jurídicas; por el contrario, una identidad es algo precioso por lo que se puede matar y morir.

\* Este ensayo –que reproducimos aquí sin las 339 notas al pie— pertenece al libro *El imperio grecorromano*, Ediciones AKAL, 2009.