

AGUSTÍN DE HIPONA CONTRA LOS ESPECTÁCULOS PÚBLICOS ¿CREENCIA O CONCURRENCIA? *

MANUEL RODRÍGUEZ GERVÁS
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Tratamos de señalar cómo el rechazo de Agustín de Hipona sobre los espectáculos públicos no es sólo de carácter moral y religioso, sino también de índole socio-político. La oposición a los juegos escénicos que aparece en *de Civitate Dei* se enmarca en una concepción de la ciudad muy alejada de la cultura clásica y de la nutriente de ésta: la munificencia.

ABSTRACT

We aim to show how Augustine of Hippo's rejection of public spectacles was not only of a moral and religious nature, but also socio-political. The opposition to staged games that appears in *de Civitate Dei* is set within a conception of the city that is far removed from classical culture and from its nutrient: munificence.

Desde finales del siglo II comienzan en el cristianismo a tomar cuerpo de manera sistemática argumentos en contra de someterse y aceptar las diversas maneras cotidianas de vivir la ciudad. Las propuestas de ciertos apologistas, tales como Taciano o Tertuliano¹, incidían en el rechazo que todo cristiano debe expresar a un tipo de vida ciudadana cuyas manifestaciones públicas, ritos y *tempora* son claros signos del

* Este trabajo ha sido financiado por el Proyecto de Investigación de la DGICYT PS 95. 0165

¹ Taciano, *Oratio ad Graecos*, 22-24, (P.G. 6) y Tertuliano, fundamentalmente, *De spectaculis*. No son estos autores los únicos, desde el siglo II aparece una corriente que pretende oponer al modelo de vida helenístico otro de características más rigoristas. Ya en el siglo III p. C. se ha logrado dar cuerpo y sistematizar los hábitos cotidianos del cristiano, Lactancio en sus *Divinae Institutiones* no sólo señala como rechazables los espectáculos públicos (VI,20), sino que aparece una teoría sobre los sentidos que marca de manera nítida la diferencia del cristianismo con el mundo clásico, P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993, más general G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società antica*, Roma-Bari, 1992, ps. 31 ss. F.J. LOPEZ DE AHUMADA, "El civismo pagano visto por la apología cristiana: el caso de Tertuliano y Taciano", *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo, Homenaje a F. Gascó*, eds. J. Alvar, C. Blánquez, C.G. Wagner, Madrid, 1995, pp. 261-269.

paganismo a combatir². Era prematuro aún, por razones obvias, plantear un modelo alternativo a la ciudad existente; sin embargo dicho periodo es clave ya que se está configurando, a través de la condena y el rechazo de usos y hábitos ciudadanos, las premisas de una morfología urbana cristiana³.

La hostilidad de los Padres de la Iglesia hacia diversas manifestaciones ciudadanas se dejó sentir especialmente en la condena de los espectáculos públicos⁴. Para el cristianismo dichas representaciones escénicas mostraban de manera nítida el origen y el fundamento religioso pagano de tales actos⁵, al mismo tiempo reflejaban escenas y actos de dudosa moralidad⁶ que los hacía de muy difícil integración en la moral cristiana.

La actitud de rechazo de Agustín de Hipona hacia todo tipo de espectáculos no varía de la realizada por otros Padres de la Iglesia que le precedieron; ahora bien su interés radica en la capacidad de globalización que tiene la obra *de Civitate Dei*, reflejo histórico de la presencia social que la Iglesia ha adquirido a partir del siglo IV⁷.

² P. BROWN, "Dalla Plebs romana alla Plebs Dei: Aspetti della cristianizzazione di Roma", en *Governanti e intellettuali. Popolo de Roma e Popolo di Dio*, ed. P. Brown, L. Cracco Ruggini e M. Mazza, Torino, 1982, pp. 123-145.

³ Un clásico al respecto es W. BIEDER, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und der alten Kirche und Staat im frühen Christentum*, Zwillingli, Zürich, R. CANTALMESSA, "Polis, patria e nazione nel sentimento della greccità e nel primitivo cristianesimo" en *I primi cristiani, la politica, lo stato, Vita e pensiero*, 54, 1972, pp. 70-76.

⁴ G. VILLE, "Les jeux de gladiateurs dans l'Empire Chrétien", *Ecole française de Rome*, 72, 1960, ps. 273 ss., D.R., FRENCH, *Christian emperors and pagan spectacles: the secularization of the ludi A.D. 382-525*, Ann Arbor (Michigan), UMI, 1985, especialmente ps. 30 ss., J.M. BLAZQUEZ, *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid, 1995, p. 347 ss.

⁵ Por supuesto hay que interpretar los *ludi* de manera más globalizante y no sólo desde el punto de vista religioso, ver al respecto M. CLAVEL-LEVEQUE, "L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale", *ANRW*, II, 16, 3, 1986, pp. 2054-2563. Un excelente estudio desde el punto de vista religioso en A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains*, Paris, 1923, también el ya clásico P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976, también la obra de TH. WIEDEMANN, *Emperors and Gladiators*, London, 1992. La función que los diversos espacios escénicos cumplen en el Africa romana J. CARLSEN, "Gli spettacoli gladiatorii negli spazi urbani dell' Africa romana. Le loro funzioni politiche, sociali e culturali", en *L' Africa Romana*, dirs. A. MASTINO, P. RUGGERI, VOL. 10*, pp. 138 ss.

⁶ El exceso en los gestos y la obscenidad en ciertos casos determina que algunos autores no cristianos los rechacen como por ejemplo Plutarco, *Consejos políticos*, 30, 822 C., F.J. López de Ahumada, *Op. Cit.*, p. 265, n.12. G. Villé, "Les jeux de gladiateurs dans l'empire chétien", p. 295. Lactancio, *Instituciones divinas*, VI, 20, es bastante contrario a ellos. Sin embargo no en todo momento la Iglesia tiene una conducta contraria a los mismos, en el concilio de Elvira se permite que los cristianos puedan presidir los juegos, en algún caso un obispo ayuda a su hijo para que pueda organizar unos juegos. Sin embargo una corriente que podemos denominar rigorista, o intransigente, y que comienza en el s. II, en la que aparece Tertuliano, pone los juegos en la picota.

⁷ Para una visión de la evolución social de la Iglesia en el siglo IV sigue siendo de interés la obra de A. MOMIGLIANO, A.H.M. JONES ET AL., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989.

Es cierto que el objetivo inmediato de Agustín con su *Ciudad de Dios* tenía un componente coyuntural: neutralizar los argumentos paganos que acusaban al cristianismo de ser causante del saqueo de Roma por el abandono de los dioses y cultos paganos. Dichos planteamientos explicaban la caída de Roma desde un prisma hostil al cristianismo y debieron de haber sido ampliamente difundidos en Africa por numerosos notables que como Volusiano abandonaron la capital del Imperio y se instalaron en Cartago⁸. Estos nobles romanos no dudan en diferenciarse de lo cristiano, al mismo tiempo que proclaman sus invectivas contra los cristianos mantienen formas de vida greco-latinas, entre las que se encuentran el gusto por los espectáculos públicos, tal comportamiento no podía dejar de ser puntualmente denunciado por San Agustín⁹. Sin embargo su propuesta final excede de este objetivo coyuntural para, dando entrada a elementos de filosofía política, secularizar el acontecer histórico¹⁰. Así pues los objetivos del obispo de Hipona en su *ciudad de Dios* fueron cambiando, de ser una simple obra de carácter polemista, que respondiera a las acusaciones paganas, pasó a incardinar los planteamientos teológico – políticos del cristianismo al momento histórico¹¹.

Debemos señalar que en *de Civitate Dei*¹², la condena a los espectáculos se refiere a espectáculos escénicos mas que a los *munera*

⁸ P. BROWN, *Una biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1969, p. 396 y n. 19.

⁹ *Civ. Dei* I, 32-33, L. STORONI MAZZOLANI, *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo, 1987, pp. 55 ss.

¹⁰ Entre la inabarcable bibliografía sobre la concepción histórica y política de Agustín de Hipona entresacamos algunos títulos que consideramos tratan con interés tal cuestión: H.-I. MARROU, *Saint Agustin et l'augustinisme*, Paris, 1955, aunque contiene también aspectos más generales de la obra de S. Agustín; S. COTTA, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, 1960, del mismo "L'esperienza politica nelle riflessioni agostiniane. Linee d'una interpretazione", *Studium*, 78, 1982, pp. 573-585; J.-C. GUY, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*, Paris, 1961, ya en el capítulo primero el autor se plantea si es una obra de circunstancias o tiene una intención más vasta; J.F. ORTEGA MUÑOZ, *Derecho, Estado e Historia en Agustín de Hipona*, Malaga, 1981.; H.A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York, Columbia, 1963; R.A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1988, especialmente pp. 22-187, también del mismo autor *Sacred and Secular*, en *Variorum*, 1994. J. van OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study of his Doctrine of the two Cities*, Leiden, 1991.

¹¹ Sintetizados en dos corrientes opuestas: la eusebiana y la apocalíptica, J.J. GARRIDO, *Op. Cit.*, p. 11 ss. S. D'ELIA, *Op. Cit.*, especialmente pp.391-400; del mismo "La città ideale nel *De Civitate dei*. Dalla storia alla metastoria", en *Atti Conv. Naz. La città ideale nella tradizione classica*, Torino, 1987, pp. 203-217; Más concretamente sobre Agustín de Hipona R.A. MARKUS, *Saeculum: History and society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970, ps. 45 ss.

¹² Hemos manejado la edición de S. SANTAMARTA DEL RIO, M. FUERTES LANEIRO, colecc. B.A.C , 2 vols., Madrid, 1988. Las referencias a la condena de espectáculos se halla, principalmente, en los primeros libros donde se da una imagen de los principales "logros" de la ciudad de los hombres, véase la síntesis de S. D'ELIA, *Op. Cit.*, pp. 401 ss.

gladiatorum, de los que no se hace ninguna mención¹³. El hecho de que las descalificaciones no afecten a los juegos de gladiadores puede deberse a la ausencia casi total en África durante este periodo de estos espectáculos, todo lo contrario que las restantes representaciones teatrales y escénicas cuya frecuencia y popularidad estaban en auge¹⁴. El rechazo a los espectáculos en la *Ciudad de Dios* se enmarca en las vivencias inmediatas y en el particular combate que libra con costumbres y modos, a su entender, no cristianos. Aspecto tan concreto como la crítica a los juegos escénicos, sin embargo, permite conocer de manera precisa la visión política que san Agustín tiene sobre la "ciudad de los hombres". En el ánimo de Agustín de Hipona estaba atajar maneras y gestos de cierta procacidad, pero lo que le lleva a denunciar unos espectáculos y a obviar otros más crueles son razones oportunistas: la frecuencia de unos, los espectáculos escénicos, frente a los escasos, por costosos, *munera circenses*¹⁵.

Los epítetos más duros que el obispo lanza van destinados a los juegos de carácter ritualístico, salvando, en cierta medida, otros espectáculos escénicos como las comedias y las tragedias (II,8). Una primera lectura puede hacer creer que la actitud contraria de Agustín se debe a la inmoralidad de estos espectáculos. Los términos empleados por Agustín son variados y, en general, tienen un componente moral: *turpes, licentia vanitatum*¹⁶, realizados con *obscenis vocibus*¹⁷, con *impuris motibus* y actuando en ellos *mimi pudibundi*¹⁸, junto con otras expresiones como *crudelitas* o *luxuria* que son también aplicados a estas prácticas. Tales descalificaciones estarían en la misma línea de ciertos polemistas cristianos, como señalamos anteriormente, que a partir de finales del siglo II deciden marcar diferencias claras entre las costumbres del paganismo y ellos. Tertuliano en su *de spectaculis* debió servir de referencia a autores cristianos posteriores y, posiblemente, al propio

¹³ Ya M. G. VILLE, *Op. Cit.*, p. 295 se preguntaba por esta circunstancia, afirmando que da la impresión de existir por parte de Agustín una preocupación más moral que de otro tipo. Sin embargo en otras obras como las *Confesiones* sí hace referencia a estos espectáculos.

¹⁴ Como ha demostrado G. VILLE, *Op. Cit.*, p. 319 s. los juegos de gladiadores subsistían en Roma pero no en África. Por contra los otros tipos de espectáculos eran muy apreciados en el ámbito de Agustín A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Agustine*, Paris, 1979, pp. 146 ss. y el excelente trabajo de C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, 1981, 2 vols.; sobre los espectáculos y su relación con el evergetismo vol. II pp. 44 ss.

¹⁵ Como señala P. BROWN, *Poverty and Persuasion in Late Antiquity*, Wisconsin-Madison, 1992, p. 85 s. cada vez en mayor grado se restringen los juegos costosos; también y para el ámbito romano A. MARCONE, "L'allestimento dei giochi a Roma nel IV secolo d.C.", *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, 3, 11, 1981, pp. 105-122.

¹⁶ C.D., I, 32: *ludi scaenici, spectacula turpitudinum et licentia vanitatum*.

¹⁷ C.D., II, 6: *non ubi ludi agerentur obscenis vocibus et motibus histrionum*.

¹⁸ C.D. II, 26, 2: *non ibi pudibundos mimos, nullam verecundiozem scaenicam vidimus; cuncta obscenitatis implebantur officia*.

Agustín¹⁹. Basta leer el capítulo décimo de esta obra darse cuenta de ello, como muestra sirve la definición que hace del teatro, *Theatrum proprie sacrarium Veneris est*²⁰. Agustín, como ya hiciera su compatriota Tertuliano, se hace eco del origen griego de los juegos teatrales y de su posterior entrada en Roma bajo la influencia helénica, y establece una oposición entre el carácter viril de los romanos y la molicie griega, oposición que no es novedosa, y más parece un lugar común²¹. Sin embargo la crítica de Agustín va más allá de una condena moral, y al margen de señalar lo poco edificantes que son los espectáculos para un cristiano, pretende destacar un elemento que los hace sustancialmente perversos, éste no es otro que el haber sido creados por los dioses. Ya en el primer libro se lee que los espectáculos no fueron creados en Roma por los humanos sino por los propios dioses, argumento bastante reiterativo en los primeros libros²².

Es esta íntima relación juegos escénicos/religión pagana lo que Agustín pretende denunciar. En la mayoría de los casos no aparecen referencias precisas, sin embargo en algunas ocasiones el Obispo de Hipona es más concreto, permitiéndonos con ello descubrir los verdaderos motivos de la oposición agustiniana. Uno de estos pasajes describe los juegos que se celebraban en honor de, según él, la diosa Celeste, *Roma Caelestis*, deidad sincretista que se había fundido con la antigua diosa púnica Tanit²³. Agustín que se encontraba en Cartago en ese momento describe con precisión los juegos en honor de la diosa. El colorido y la puesta en escena debían ser llamativos, porque no puede por menos de señalar que estaban “embebidos contemplando como se desarrollaban los juegos”. La fiesta debía contar, al margen de otros ritos, con una procesión, el vocablo *pompa* así nos lo da a entender, en ella desfilaban histriones y actrices. La dura reprobación moral que hace el de Tagaste va más lejos, el rechazo a dichas prácticas pretende acabar con la capacidad de atracción que las mismas tenían. La función fundamental de los ritos de procesión, era teatralizar la calle como lugar de la comunidad social y política, así como la ciudad toda entera como “espa-

¹⁹ Sobre las lecturas de Agustín y los autores que le influyeron ver B. STOCK, *Agustine the Reader, Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*, Cambridge, Massachusetts, London, 1996, pp. 23 ss.

²⁰ *De spectaculis*, X,5.

²¹ *C.D.*, I,31, *persuasitque oratione gravissima, ne Graecam luxuriam virilibus patriae moribus paterentur obrepere*. Junto a textos de autores paganos como el panegírico dirigido a Constantino del año 331 (IX,24,1), aparecen textos cristianos que reflejan esta posición contraria a los griegos así el apologista Taciano en su *Discurso contra los griegos*, al respecto J.M. BLÁZQUEZ, *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid, 1995, p. 347.

²² *C.D.*, I,32, *Verum tamen scitote, que ista nescitis: et qui vos scire dissimulatis, advertite, qui adversus liberatorem a talibus dominis murmuratis: ludi scaenici, spectacula turpitudinum et licentia vanitatum, non hominum vitiis, sed deorum vestrorum iussis Romae instituti sunt*.

²³ J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 217 s.

cio privilegiado de espectáculo urbano". En definitiva se posibilitaba articular a través de la procesión otras manifestaciones y tradiciones haciendo de la calle "un lugar de encuentro ceremonial"²⁴.

Es aquí donde reside el componente principal del rechazo del obispo, una sociedad cristiana no puede permitir que el espacio público y la ciudad sirvan de vehículo a los ritos paganos, y sobre todo no puede aceptar que ciertas prácticas socio-religiosas paganas sean capaces de aglutinar a los ciudadanos y ser elemento eficaz de cohesión social, cultural y política. Prácticas que dificultan no sólo el intento de Agustín de imponerse sobre el paganismo, sino también, y dada la capacidad de seducción que tenían los juegos escénicos entre los propios cristianos, la imposibilidad de integrar doctrina cristiana y vida cotidiana²⁵.

La importancia de los espectáculos se refleja en el propio espacio urbano de la ciudad, Cartago por ejemplo contaba, además del odeón, con teatro, circo y anfiteatro²⁶, y según el autor de la *expositio*²⁷ los juegos de anfiteatro eran los preferidos por los habitantes de Cartago. El propio anfiteatro a pesar de estar en la periferia del centro urbano no por ello deja de ocupar un lugar importante en la trama urbana con los bordes paralelos al *decumanus* y al *cardo*²⁸. La misma Hipona tenía un teatro con cabida para unos cinco o seis mil espectadores²⁹. La gran afición a los espectáculos restaba afluencia a los propios actos litúrgicos cristianos como demuestra el hecho de que los obispos soliciten que los juegos no se efectúen en domingo o en días de celebraciones cristianas³⁰. Así pues el rechazo a los espectáculos públicos se enmarca en una crítica amplia que Agustín realiza a la *securitas saeculi*³¹.

²⁴ M. CLAVEL-LÉVÊQUE, "L'espace des jeux dans le monde romain: hegémonie, symbolique et pratique social", *ANRW*, II,16, 3,1986, p. 2439.

²⁵ P. BROWN, "Dalla *plebs romana* alla *plebs dei*: aspetti della cristianizzazione di Roma" en *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino, 1982, p. 128, recuerda una serie de hechos: un ejemplo extremo sirve de muestra. El monje Almacio en el 391 había intentado interrumpir los juegos de gladiadores y el prefecto de la ciudad, Alipio, un más que posible cristiano, lo manda ejecutar inmediatamente. En fechas más tardías como el 496 se ve que las *Lupercalia* son celebradas por senadores cristianos.

²⁶ F.M. CLOVER, "Carthage in the Age of Saint Augustine", en *The Late Roman West and the Vandals*, Norfolk, 1993, V, p. 5.

²⁷ *Expositio totius mundi et gentium* (61); F.M. CLOVER, "Carthage in the Age of Augustine", en *The Late Roman West and the Vandals*, Norfolk, 1993, V, pp. 5 ss.

²⁸ Según J. CARLSEN, "Gli spettacoli gladiatorii negli spazi urbani dell'Africa romana. le loro funzione politiche, sociali e culturali", en *L'Africa romana, Atti del X Convegno di studio oristano*, Sassari, 1994, p. 141, es de época bastante reciente, inicios del s. II; más concretamente sobre el propio anfiteatro D.L. BOMGARDNER, "The Carthage Amphitheater: A Reappraisal", *AJA*, 93, 1989, 85-103.

²⁹ P. BROWN, *Agustín de Hipona*, Madrid, 1969, p. 245, también E. MAREC, *Hippone-la-royale: antique Hippo regius*, 1954.

³⁰ Concilio Cartaginés 401. *Registri Ecclesiae Carthaginensis excerpta*.- 61: *necnon et illud petendum ut spectacula theatrorum ceterorumque ludorum die dominica uel ceteris religionis christianae diebus celeberrimus amoveantur*;

³¹ R.A. MARKUS, *Op. Cit.*, pp. 45 ss.

La alternativa pasa por construir un espacio propio para los cristianos, más allá de las contingencias futuras, simbolizado en la Ciudad de Dios. Para conseguirlo se tenía que destruir tanto la base ideológico-religiosa del mundo romano, de ahí que en los primeros libros reiteradamente señala la inconsistencia y contradicciones del panteón romano, pero también el soporte material en el que se asentaba este mundo. Este lugar no es otro que la ciudad, no tanto la ciudad de Roma, aunque ésta simboliza todo un pasado hostil al cristianismo, sino más bien el espacio cultural y socio – político que representa la ciudad helenístico – romana³².

Agustín, hay que señalarlo, no cree en la ciudad, al menos en la ciudad clásica, lugar donde en un sistema interrelacional coexisten los intercambios sociales con los políticos y los religiosos. Su *civitas* terrena es una multitud de hombres unida entre sí por vínculos de sociabilidad, siendo el concepto ciceroniano de armonía social lo único que destaca Agustín de la ciudad³³. La configuración espacial de la misma con templos paganos y edificios públicos no le interesa, por ello no puede evitar una honda satisfacción cuando, recorriendo África, encuentra templos y teatros en ruinas³⁴, en una interpretación que nos recuerda la estrategia de “cuanto peor mejor”.

Pero este rechazo de Agustín no hay que interpretarlo, a diferencia de los ascetas u otros grupos rigoristas, como un alejamiento de la realidad política, él siempre pretendió vivir en el mundo, eso sí en un mundo cristianizado. Difícil logro para una zona como África, y concretamente Hipona, que si bien se podía hablar de cristianización general, sin embargo el cristianismo, como señala Lepelley, no juega en las ciudades romano-africanas el papel de una religión cívica³⁵.

Ahora bien Agustín pretende superar el planteamiento eusebiano e ir más allá, desea no tanto secularizar el poder como que el ideal cristiano sea la cimentación de ésta nueva sociedad, surgiendo una ciudad “mística” como alternativa a la ciudad antigua. Es esta concepción la

³² Como acertadamente señala J. Van OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of two cities*, Leiden, 1991, pp. 118 ss. S. Agustín no se refiere como prototipo de ciudad mundana a Roma, para él el símbolo por excelencia es Babilonia frente a Jerusalén.

³³ *C.D.*, XV,8: *ita ut nec de altera societate hominum taceretur, quam terrenam decimus civitate*, la misma concepción en II, 29; X, 6; XI, 34; XII, 1, 28; XIV, 1...; R.T. MARSHALL, *Studies in the political and socio-religions terminology of the Civitate Dei*, Washington, 1952; Van OORT, *Op. Cit.*, pp. 103 ss. señala que en este sentido *civitas* y sociedad son sinónimos. Por otra parte la íntima relación que existe entre la *polis* clásica y la religión hace que Agustín transfiera el planteamiento mundano a su concepción, de este modo la “Ciudad de Dios” es el “the State of God” (p. 104); de lo que es fácil deducir que las distintas *civitates* son el lugar de los dioses.

³⁴ *Sermo*, “Denis”, 24,13: *attendite enim, fratres, et uidete amphitheatra ista, quae modo cadunt...*

³⁵ C. LEPELLEY, *Op. Cit.*, p. 375.

que le lleva a rechazar las diversas las prácticas políticas que se suceden en las ciudades romanas, entre ellas la *euergesía* que es la nutriente de los espectáculos públicos. La actuación munificente, a primera vista, no deja de ser mas que una bienintencionada y solícita preocupación de los poderosos por el bienestar general. Es en cierto sentido una redistribución del beneficio social, marcado por diversos elementos religiosos y políticos, que a su vez permite al evergeta nuevas posibilidades socio-políticas para seguir manteniendo o acrecentando su cuota de prestigio *-fama-* y control social *-amici y servi-*³⁶.

Agustín no ignora la vertiente política del evergetismo, así en un conocido pasaje *contra los académicos*, y en referencia a su antiguo mentor Romaniano, señala que los *munera ursorum* que éste podía ofrecer a sus conciudadanos le permitirían conseguir gran prestigio y ser reconocido como un gran patrón con el que nadie se atrevería a enemistarse, posibilitándole recibir honores, *influerent honores* y conseguir dignidades, *adderunt etiam potestates*³⁷. No estaba el de Tagaste desencaminado, Romaniano debió celebrar juegos con el fin de conseguir las máximas dignidades provinciales, posiblemente un sacerdocio provincial y ser nombrado *clarissimi*, así como facilitar la carrera administrativa senatorial de su hijo Licentio³⁸. El rechazo de Agustín a esta actuación se centra en lo poco consistente que resulta procurarse honores frente a lo efímero y expresa la necesidad de volver a lo único importante, el dios cristiano. Tal planteamiento, ya presente en la última estoa, pretende privilegiar “la vertiente interior de la existencia humana”³⁹ frente

³⁶- En realidad tal circunstancia responde a un complejo proceso histórico, tanto de presión política como de condiciones subjetivas que se estabilizan en costumbre y práctica, véase G. BODEI GIGLIONE, “Lavori pubblici ed evergetismo privato”, *Civiltà dei Romani, La città, il territorio, l'imperio*, dir. S. SETTIS, Milano, 1990, p. 107. Un excelente ejemplo de las dificultades y los costos que suponen la organización de ello lo tenemos con Quinto Aurelio Símmaco quien para organizar los juegos de la pretura de su hijo se ve obligado a movilizar a sus “amigos” de Hispania para conseguir caballos de raza que sirvieran de espectáculo J. ARCE, *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, 1987, p. 136 ss.. En definitiva para llevar a cabo actos lúdicos que contaran con el beneplácito de los ciudadanos había que contar con notables recursos económicos y redes clientelares en diferentes lugares del Imperio. A veces las familias menos pudientes no lograban recuperarse de los cuantiosos gastos que suponía estos actos evergéticos, especialmente la organización de los *ludi*. Situación que muestra la fuerte competencia entre la nobleza por conseguir honores y la función de elemento seleccionador de esta aristocracia. Sin embargo, como señala P. BROWN, *Power and Persuasion*, p. 82 ss. los gastos evergéticos, fundamentalmente los espectáculos públicos, resultaban cada vez más caros lo que obligaba en algunas ciudades a aplazar los *munera* varios años.

³⁷ *Contra los académicos*, I,2

³⁸ C. LEPELLEY, *Op. Cit.*, 273-75 y 299 y 300 n.26.

³⁹ G. PUENTE OJEA, *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1990 (3ª), p. 216. Sobre la relación de S. Agustín con el estoicismo P. COURCELLE, “Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive: stocisme et néoplatonisme”, *REL*, 42, 1965, pp. 122-40; CH. BAGUETTE, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Univ. de Louvaine, 1968; M. SPANNEUT, “Le stoïcisme et saint Augustin”,

a lo público. En definitiva Agustín vacía de contenido socio-político los *honores y dignitates* base de la jerarquización política del mundo romano y reflejo, a su vez, de la diferenciación social para colocar en su lugar, de manera mistificadora y neutralizadora, dicha explicación. Su base filosófica neoplatónica profundiza aún más en dicho discurso idealizante al mantener en que la esencia de las cosas está en lo inteligible⁴⁰.

Tal vez la crítica mayor a la íntima relación *panem et circenses* del pueblo romano aparece en el libro II, capítulo 20 de la *C.D.* donde se indica como los gastos, diarios despilfarros los llama él, permiten mantener sujeto al más débil y como “los pobres buscando llenar su vientre están pendientes de complacer a los ricos”, y en ese mismo pasaje se señala como se favorece, en esta misma política, llenar los teatros. Más allá de estas indicaciones no se encuentran otros pasajes en el *de Civitate dei* que aludan a los gastos inmoderados que suponen los juegos escénicos, dado que la mayor parte de las críticas son de componente religioso y moral.

Pero en otras obras aparece clara la propuesta de Agustín: los costos de los juegos detraen dinero que debería ser aplicado en prácticas cristianas (En *in ps.*, 103; *serm.*, 3,12; en *in ps.*, 80). En una homilía pronunciada en Cartago en el 409, momento de los *munera*, Agustín va más allá y aconseja donar el dinero para la construcción de iglesias en vez de entregar regalos a *histriones* o *uenatores*⁴¹, y en otra increpa a los evergetas sus gastos mientras otros tienen hambre⁴².

Los diversos argumentos esgrimidos por Agustín, tanto morales y religiosos como sociales, obligan a plantear las verdaderas razones de la condena agustiniana sobre los espectáculos públicos. ¿Habría qué enmarcar el rechazo cristiano a un enfrentamiento entre sistemas rivales de patronazgo, esto es entre el evergetismo y la caridad cristiana⁴³. Paul Veyne, en su conocida obra *Le pain et le cirque*, rechaza todo tipo de concurrencia entre la caridad cristiana y el evergetismo, indicando que ni los objetivos, ni los destinatarios ni los benefactores son compa-

Studi in onore di Michele Pelegrino, Torino, 1975, pp. 896-914; M. DJUTH, “Pivots et tensions de l’éthique cicéronienne dans la Cité de Dieu de Saint Augustin”, *Latomus*, 43, 1984, p. 813-26.

⁴⁰ B. STOCK, *Op. Cit.*, pp. 65 ss., F. MARTINEZ MARZOA, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1973, p. 337, para este autor, y contra opiniones comunes, el conocimiento neoplatónico de Agustín era bastante endeble (p. 364).

⁴¹ C. Lepelley, p. 383 y n. 63.

⁴² *Epist.*, 138,14: *cum ex his quae divitibus abundant, luxuriantur histriones, et necessaria vix habent pauperes. Sermon, 32,20: ludos et ursos emit, donat res suas bestiariis, esuriente Christo in pauperibus.*

⁴³ Tal es la opinión de D.R. FRENCH, *Christian emperors and Pagan Spectacles: The Secularization of the Ludi A.D. 382-525*, Berkeley (California), U.M.I., 1985, pp. 82 ss.

rables⁴⁴. Sin embargo en realidad en el mundo romano tardío se produce una coexistencia entre ambos sistemas, es más los beneficiarios del cristianismo y del evergetismo pueden ser los mismos, a pesar de que la diferenciación terminológica *populus / pauperes* pueda dar pie a confundir una misma realidad social⁴⁵. Por otra parte Veyne afirma que el evergetismo no se dedicaba a labores de asistencia, sin embargo en diversos lugares -al menos ciudades itálicas durante los siglos II y III- los necesitados recibían atención de los pudientes⁴⁶. En África existía un *munus* patrimonial que pesa sobre las tierras de los propietarios cartagineses con el fin de distribuir al pueblo el alimento, este sistema parece que se daba en otras ciudades⁴⁷.

Por otra parte ambos sistemas "benéficos" coexistían como prueba el hecho que los patronos cristianos podían al mismo tiempo entregar dinero para actos caritativos y ser protagonistas de prácticas reprobadas por los padres de la Iglesia, como eran los espectáculos. Es más los propios cristianos en sus donaciones recuerdan a los actos de *euergesía*, algunos construyen iglesias y quieren ser recordados por ello poniendo dedicatorias similares a las que posiblemente sus antepasados pusieron en otros edificios públicos⁴⁸.

Hay que señalar que tanto la caridad cristiana como el evergetismo clásico cumplen no sólo el mismo papel de cohesión social sino que sus ejecutores, sean el noble cristiano, el patrono ciudadano o la persona del obispo, marcan a través de estas actuaciones la necesaria diferenciación y jerarquización social⁴⁹.

Así pues la oposición de Agustín de Hipona a los espectáculos públicos, no es únicamente moral o religiosa, como ejemplo sirva la condena a los gastos que suponen para la ciudad formar literatos y retores que a su vez van a recibir salarios públicos y honores⁵⁰. Las razones de la

⁴⁴ P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976, p. 44 y ss. "L'evergétisme et les oeuvres pies et charitables diffèrent par leur idéologie, leurse bénéficiaires, leurs agentes, les motivations des ces agents, ainsi que leurs conduites;"

⁴⁵ P. BROWN, *Power and persuasion*, pp. 78 ss.

⁴⁶ P. BROWN, *Power and persuasion*, p. 93; S. MROZEK, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut Empire romain*, (Col. Latomus, 198), Bruxelles, pp. 103-106.

⁴⁷ C. LEPELLEY, *Op. Cit.*, p. 382, *C.Th.*, XIV,25,1, del año 318.

⁴⁸ C. LEPELLEY, *Op. Cit.*, p. 384 que cita como ejemplo a la familia de Flavius Nuvel, antiguo comisionado de los *equites armigeri iuniores*, hijo de un *honoratus*, cuya mujer y familia es recordada en una inscripción, con las fórmulas evergéticas clásicas, por la financiación de una basílica.

⁴⁹ Sobre la figura del obispo y su papel en la ciudad P. BROWN, *Power and Persuasion*, pp. 103 y 146 ss. Más concretamente y para la sociedad gala D. PÉREZ SANCHEZ, "Ideología cristiana y sociedad en la Galia del siglo V", *Gerion*, 13, 1995, pp. 209-222. quien al analizar la obra de Sidonio Apolinar señala que la misma función que en las ciudades romanas desempeñaban la manuficencia y los patronos ciudadanos.

⁵⁰ *C.D.*, I,3.: *doctoresque ipsos insuper et salario publico et honoribus dignissimos habuerunt.*

hostilidad de Agustín, y del cristianismo en general, están en el intento de monopolizar la vida ciudadana. ¿Se puede entonces concluir que se trata de competencia entre la caridad cristiana y el sistema evergético? No exactamente, no al menos entendida de una manera economicista. La propuesta de Agustín es sencilla hay que trasvasar los dones de los dioses a un único Dios, es necesario cortar el flujo a la ciudad terrena para que crezca la Ciudad de Dios, ésta no puede existir sin el debilitamiento de la ciudad clásica⁵¹.

⁵¹ D.R. FRENCH, *Op. Cit.* p. 96 ss, señala que la repulsión a los espectáculos forma parte de el rechazo a toda una forma de vida que se opone al ideal ascético, señala a su vez siguiendo a R.L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and reality in the Late 4th. Century*, Berkeley, 1983, que el monaquismo acentuó el tradicional conflicto entre el cristianismo y la cultura ligada al principio de ciudad.