

LUCHA DIALÉCTICA Y CONFLICTO RELIGIOSO EN TORNO
AL *PRODIGIUM* PAGANO Y EL *MIRACULUM* CRISTIANO:
SCIENTIA, MAGIA Y SUPERSTITIO

DIALECTICAL DISPUTE AND RELIGIOUS CONFLICT
ABOUT PAGAN *PRODIGIUM* AND CHRISTIAN *MIRACULUM*:
SCIENTIA, MAGIA AND SUPERSTITIO

ANTONIO RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: antonr04@ucm.es

RESUMEN

El prodigio romano mantuvo su importancia hasta el final del Imperio como fenómeno religioso, pero en sus últimos siglos su significado experimentó una profunda transformación para adaptarse a unas circunstancias cambiantes. Con el auge del cristianismo el largo diálogo previo por discernir las señales divinas reales y ficticias se convertirá en un conflicto religioso de legitimidad política, una lucha ideológica por determinar lo propio de lo ajeno.

ABSTRACT

Roman prodigy keeps its importance till the end of Imperium as a religious phenomenon, although in these last centuries its meaning experimented a deep transformation in order to adapt to changing circumstances. With the growth of Christianity, the previous long dialogue about discerning real and fictitious divine signs changed into a religious conflict of political legitimacy, an ideological dispute to recognize the own and the alien belief.

PALABRAS CLAVE

Prodigio romano, Magia, Superstición, Cristianismo, Paganismo, Milagros, presagios, *omina*.

KEY WORDS

Roman Prodigy, Magic, Superstition, Christianity, Paganism, Miracle, Divine Sign, *omina*.

Fecha de recepción: 30/04/2013

Fecha de aceptación: 22/07/2013

INTRODUCCIÓN

Durante un dilatado periodo de tiempo, por influjo del positivismo, la atención de la investigación sobre prodigios y presagios se focalizó en discernir con su afán racionalizador qué había de verdadero en aquellos relatos donde, en el desarrollo de una narración que servía de explicación o de crónica, emergían hechos sobrenaturales que eran expuestos con una naturalidad sorprendente¹. El objetivo era, por tanto, tratar de reconstruir dentro de la maraña de datos y hechos prodigiosos el sustrato de una realidad alcanzable al amparo de la pérdida de la inocencia de los investigadores. Ante esta consideración, asentada sobre la dicotomía historiográfica que arranca en el siglo XIX entre las corrientes objetivista y subjetivista que se mantienen – desarrolladas en múltiples vertientes – hasta la actualidad, hubo diferentes respuestas sobre el papel que estos fenómenos representaban para los romanos.

Por una parte, un nutrido grupo de autores que relegan este tipo de relatos maravillosos y mágicos al papel de mero ornamento con el que dotar a la narración de contenido enigmático, de interés, de belleza. Así se consideraban especialmente aquéllos que, por imposibilidad práctica, habrían sido inventados por quien narraba el pasaje. Desde esta visión, por tanto, la entidad de los prodigios y presagios queda relegada en un simple instrumento narrativo, en una creación caprichosa del autor al no encontrar una explicación científica ante los hechos maravillosos descritos.

También, dentro de esta misma lógica, otros análisis impregnados por la pulsión científicista hacia la búsqueda de explicaciones racionales sobre fenómenos insólitos como, por ejemplo, la repetida expresión *sanguine pluisse nuntiabatur* – lluvias de sangre –, algunas de ellas de gran creatividad como las de F. Brunell Kraus² para explicar estas lluvias de leche, de piedras, de carne, etc. Asimismo, aquellos fenómenos físicos que, ante el limitado desarrollo de las ciencias naturales, eran revestidos por el manto de la religiosidad romana. Tal es el caso del pasaje, relatado por Tito Livio³, en que los soldados ven como un signo divino la espontánea ignición de las puntas de sus lanzas, debido realmente al llamado Fuego de San Telmo en tormentas eléctricas.

Sin embargo, estos esfuerzos en la búsqueda de lo objetivo esconden, en el fondo, la misma percepción estática de la historia por la cual en ocasiones se han valorado las fuentes en tanto en cuanto son capaces de aportar elementos de la verdad cognoscible, datos históricos precisos y contrastables. Una concepción que ha dado pie al desdén que, por ejemplo, se le ha proferido a la Historia Augusta⁴, considerada como documento apó-

1. Mi agradecimiento al Dr. Santiago Montero por sus consejos, sugerencias y correcciones en la elaboración de este artículo, siempre de gran utilidad.

2. BRUNELL KRAUS, F.: *An interpretation of the omens, portents, and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*, Filadelfia, 1930.

3. Liv. XXI, 1, 15.

4. De hecho es uno de las principales surtidores de este tipo de relatos, especialmente de *omina imperii*, al margen de la problemática de su composición, datación y autoría.

crifo o, incluso, como «un des plus lamentables produits de l'historiographie romaine»⁵, en parte precisamente por las alusiones constantes a profecías, portentos y maravillas que, desde esta visión, restan crédito y fiabilidad a la información contenida en sus páginas.

Desde la irrupción del post-estructuralismo en ciencias sociales se han abierto nuevas posibilidades para el tratamiento del significado de lo prodigioso en el Bajo Imperio partiendo del cuestionamiento sistemático de la clásica diferenciación entre lo real y lo ficticio. Este nuevo marco teórico que ha imbuido las denominadas corrientes *post surge* del denominado *giro lingüístico* que, en síntesis, supone una nueva noción del lenguaje a partir de la cual las palabras no son signos con una correspondencia directa a la realidad – lingüística tradicional –, tampoco son una representación arbitraria de la misma – estructuralismo –, sino convenciones dinámicas y cambiantes, fuerzas transformadores de nuestras percepciones: «Al igual que en la escuela de los *Annales* y todos sus próximos, la realidad humana es fundamentalmente social y por eso toda historia es social, ahora tenemos que esa realidad está mediatizada por la lengua y los textos, es sobre todo semiótica y lingüística, y por tanto, toda historia es una historia de los signos y de los discursos»⁶.

Asumiendo esta premisa puede parecer complicado un acercamiento a la percepción que los romanos del Bajo Imperio pudieran tener sobre su propia realidad, mediatizada por la injerencia de lo divino en lo mundano – o, mejor dicho, por su comunión en un producto ideológico unitario: lo *real maravilloso* –, y es probable que lo sea. Pero en cualquier caso vale la pena asumir el riesgo de posibles inexactitudes para buscar, al menos, una aproximación al intrincado mundo ideológico romano bajo-imperial, que tan ajeno nos resulta en ocasiones.

EL PRODIGIO, CONCEPTO CAMBIANTE. CIENCIA, MAGIA Y SUPERSTICIÓN

En el largo transcurso experimentado por los prodigios y presagios desde los propios orígenes de Roma cabe preguntarse hasta qué punto la palabra estática para su referencia puede asimismo cambiar de contenido hasta, aparentemente, dejar de pertenecerla. Uno de los grandes problemas metodológicos al estudiar estas narraciones donde conviven y combaten diferentes significados en una misma palabra no radica en buscar afanosamente los paralelos u orígenes para establecer el grado de analogía, sino percibir las innovaciones de contenido establecidas para su presente ante las nuevas circunstancias, así como aquellas que, por una determinadas razones, parecen mostrar elementos de continuidad. Esta problemática es lo que, en ocasiones, ha llevado a algunos autores a considerar el abandono paulatino de lo prodigioso al no observar un paralelismo o una continuación lineal dentro de su significado característico, infundible, en los siglos precedentes. Aquí analizaremos cómo, en los profundos cambios que experimenta el imperio, tanto en lo político como en lo ideológico, el presagio y el

5. HOROVITZ, P.: “Essai sur la date de la publication et le but de l’Histoire Auguste” en *Mélanges d’archéologie et d’histoire offert à André Piganiol*, Paris. Vol. III. 1966, 1743-48, en REQUENA, M.: *El emperador predestinado*, Madrid, 2001, 10.

6. FERNÁNDEZ, V. M.: “¿Pero tiene alguien razón?”, en CARDETE, M^a C. (ed.): *La Antigüedad y sus mitos. Narrativas históricas irreverentes*, Madrid, 2010, 171.

prodigio tomarán nuevas connotaciones y significados transformando, en ocasiones, las propias percepciones de la realidad. La naturaleza de esta forma de racionalidad será, de hecho, la base ideológico-religiosa sobre la que igualmente se cimentarán las narraciones prodigiosas del nuevo discurso cristiano.

A menudo en la historiografía ha existido cierta inercia por catalogar determinados elementos propios de la religión y de la creencia reuniéndolos en grandes contenedores enunciativos – ciencia, magia, superstición – cuya carga semántica está tan ligada al presente que el aparente acercamiento a las formas mentales del pasado resulta a veces más una ficción que un verdadero logro epistemológico. Sin pretensiones tampoco de acercarnos hasta tocar con los dedos cómo los romanos del Bajo Imperio pudieron sentir y vivir en carne propia los profundos cambios religiosos e ideológicos de su tiempo con su correspondencia en lo prodigioso, quizás sería un buen ejercicio de reflexión aproximarnos a su propia forma de considerar lo *propio* y lo *ajeno*: ¿qué era para ellos *scientia*, *superstitio* o *magia*?

En cuanto a la principal inquietud que la visión más científicista ha tenido sobre los prodigios y presagios ha sido la de desvelar qué fenómeno físico podría explicar lo que para los romanos era a todas luces una intromisión de los dioses en los asuntos mundanos, ya fuera con un contenido de advertencia, de cólera divina o de signo adivinatorio. Ello implica, soterradamente, cómo a la luz de nuestra ciencia podemos ser capaces de definir mejor la creencia romana que los propios romanos, de imponer qué es magia, qué creencia supersticiosa o qué ciencia verdadera para aquellos cuyo desconocimiento trataba de ser paliado con explicaciones míticas y religiosas. Esta visión, aunque pueda tener su interés, realmente, podríamos decir, aporta más bien poco a la historia de las mentalidades, además de encontrar sus propios escollos ante las narrativas aparentemente irracionales – epifanías, lluvias de sangre, deflagraciones celestes, etc. – pero que, para quienes las creían, pudieran tener los mismos visos de realidad que un rayo, una inundación o un terremoto. El producto de este tipo de perspectivas podemos observarlo, por poner un ejemplo especialmente ilustrativo, en una obra cuyo título ya resulta revelador a todos los efectos: *Historia de la estupidez humana*⁷. Aunque este libro tampoco puede ser representativo de la totalidad por su carácter divulgativo y no especializado – además de poco riguroso –, encarna en su máximo exponente la tendencia tácita que puede vislumbrarse en obras más academicistas en las que, en una especie de velado juicio sumarísimo, se valora, con los calificativos antes mencionados de magia o superstición, su *irracionalidad* desde nuestra *racionalidad* cuando más bien – y valga la redundancia – estamos ante dos racionalidades distintas⁸. Y es que en el fondo no hay tanta distancia entre la frase del ilustrado Voltaire «todos los historiado-

7. VOLTES, P.: *Historia de la estupidez humana*, Madrid, 1999.

8. Una cita representativa de la concepción que imbrica esta obra y que, en cierta manera, es un reflejo del pensamiento respecto al pasado generalizado en la sociedad actual es la siguiente: «Si la ciencia de la antigua Grecia no hubiera pesado como una losa sobre la evolución cultural de Occidente durante más de quince siglos, nadie tendría hoy la crueldad de reprocharle sus crasos errores. Muchos de éstos resultaron de posponer y hasta omitir la observación simple de la realidad y preferir explicaciones religiosas, míticas o académicas a las noticias que los sentidos corporales le dan a cualquiera. Claro está que

res están infectados de prodigios»⁹ y la catalogación de las técnicas adivinatorias como pseudo-ciencias a las que se refiere J. Bayet¹⁰ y R. Bloch¹¹, o la valoración de las élites cultivadas como supersticiosas por Caerols¹² o Macmullen - «by Plotinus' time (siglo III), the upper classes were clearly superstitious¹³», estableciendo una distancia con el pasado sin preguntarse qué era desde un punto de vista intersubjetivo lo que los romanos pudieran considerar como ciencia, magia y superstición. A ello hay que añadir el significado que la magia adquiere en la actualidad, amparado a menudo en la cómoda creencia en la evolución que induce a considerar la magia como un estadio primitivo en el progreso humano que precedía el desarrollo de la ciencia y de la religión propia¹⁴.

Un caso curioso lo observamos en Plinio el Viejo, en cuyas explicaciones en la *Historia Natural* se ha querido ver en ocasiones una de las causas del pretendido descrédito de lo prodigioso pues, al uso abusivo y consciente de los presagios como instrumento político, parecen añadirse explicaciones de lo que hoy entendemos por *ciencia* como surtidor de *lo real*, en oposición a las ensoñaciones maravillosas. Sin embargo la obra está, por el contrario, imbricada en una constante ambigüedad entre lo real y lo maravilloso que imbuje numerosos pasajes frente a la diferenciación estanca que hoy nos condiciona y hace que nos sorprendamos por algunas de estas narraciones prodigiosas¹⁵. La ciencia y la creencia se conciben así, en Plinio, como en la mayor parte de la sociedad romana, como un conjunto uniforme en la percepción de *su realidad* que da cabida, por ejemplo, a que en la ágil descripción de los animales y con toda naturalidad se clasifiquen los tipos de aves según su uso augural¹⁶, se afirme que con la huida de los animales se presagie la lluvia y con sus vísceras otros peligros¹⁷, que el ave fénix viva 540 años y renazca de su

los antiguos griegos no tienen ninguna culpa de haber sido tomados tan en serio por la posterioridad» en el capítulo, también revelador, “Flaquezas de la ciencia antigua” en, *op. cit.*, 33.

9. VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico*, tomo VII, “Juliano”, Nueva York, 1825, 145.

10. BAYET, J.: *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid, 1984, 267.

11. BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1975, 173.

12. CAEROLS, J. J.: “Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes (LIV. 25.1.8). Religión, miedo y política en Roma”; *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, 22-24, 2006, 92.

13. MACMULLEN, R.: *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Londres - Nueva York, 1996, 323.

14. BARB, A. A.: “La supervivencia de las artes mágicas” en VV.AA., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, Madrid, 1989, 117. La sucesión: magia/chamanismo – politeísmo – monoteísmo – ciencia.

15. Sobre este tema, el artículo reciente de GARCÍA ARRIBAS, I: “La historia natural de Plinio y los maravillosos libros IV y VIII”, *Alcalibe: revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica*, 9, 2009, 17-40.

16. Plin., *Hist. Nat.*, X, XVIII (22), 43; Se dividen las aves según proporcionen presagios por canto – *oscines*– o por su vuelo –*alites*–.

17. Plin., *Hist. Nat.*, VIII, XLII (28), 102.

tuétano¹⁸, que los sátiros y esfinges almacenen la comida en sus mandíbulas¹⁹, que un cuervo parlante reciba un funeral multitudinario y de gran pompa²⁰, etc.

Quizá esta mala lectura de su obra se haya producido por la percepción de Plinio como precursor antiguo de la ciencia actual por su capacidad de observación empírica, como si dicha observación pudiera ser objetiva y libre de lo cultural e ideológico de su tiempo. Y de hecho, muchas de sus explicaciones no dejan de ser interpretaciones que, a pesar de sustituir a la explicación más puramente religiosa del fenómeno, tienen componentes más propios de lo imaginario que de lo que hoy podemos considerar como científico. De hecho sus dudas y análisis no tienen por objeto alumbrar a los supersticiosos, sino reconocer qué hechos tenían una explicación realmente divina y cuáles no. Así pues, de igual manera que duda de la existencia de los grifos y los pegasos²¹ también buscará qué presagio o prodigio responde a la expresión divina y cual al hecho fortuito, ahí radica su visión de la *scientia*, en la observación de *omnis de universo*, de todo lo *real* desde su concepción del mundo.

Un caso semejante lo observamos igualmente en Séneca, cuya obra *Naturales Quaestiones* a menudo ha sido considerada desde la misma dicotomía ligada al presente entre la ciencia y la creencia. Sin embargo algunas de estas explicaciones que más que científicas podríamos denominar profanas constan de la misma percepción ambigua de lo real maravilloso, como el terremoto, explicado por la acción del aire en la tierra²² como también lo describe Apuleyo: «*saepius ut spiritus, crescente uiolentia et insinuanter se telluris angustiis nec inuenientes exitum, terram mouerent*»²³. Más interesante es aún su análisis de los rayos²⁴: «Entre los etruscos, los hombres más expertos en descifrar los relámpagos y nosotros, hay la diferencia siguiente: nosotros pensamos que el rayo surge cuando hay colisión de nubes; según ellos, la colisión se efectúa porque el rayo es lanzado [...]. Se producen de la misma manera, ya signifiquen algo como fin, ya como consecuencia»²⁵, es decir, la diferencia entre ambas cuestiones no estriba en si es una señal o no divina, pues ya sea por voluntad directa de la divinidad o por un movimiento determinado de las nubes según el *logos* cósmico y universal: «todo lo que sucede es indicio de algo que sucederá»²⁶, de tal manera que «los signos no observados no por eso dejan de ser signos»²⁷.

18. Plin., *Hist. Nat.*, X, II (2), 3-5.

19. Plin., *Hist. Nat.*, X, LXXII (92), 199.

20. Plin., *Hist. Nat.*, X, XLIII (60), 121.

21. Plin., *Hist. Nat.*, X, XLIX (70), 136-137.

22. Séneca, *NQ*, IV, 1, 3.

23. Apuleyo, *Mund.*, 339,5.

24. Un artículo muy interesante para apreciar las diferencias en las consideración del rayo y la consiguiente explicación del mismo entre Séneca, Plinio y algunos pasajes del comentario de Servio sobre la *Eneida* de Virgilio cfr. LORSCH, R.: “*Fulgura et Fulminata*: or what it portends when the family tomb is struck by a *fulmen quod decussit*.”, *Divination & Portents in the Roman World*, Odense, 2000, 67-77.

25. Sen., *NQ*, IV, 32, 2.

26. Sen., *NQ*, IV, 32, 4.

27. Sen., *NQ*, IV, 32, 6. Una visión semejante a la que observamos también en Plin., *Hist. Nat.*, X, XLIX (70), 137: «incluso sin estas historias la incertidumbre del hombre sobre los augurios es inmensa».

La función de la técnica y de la ciencia se torna así en el sentido de profundización del conocimiento sobre las señales divinas que pudieran pasar desapercibidas e, igualmente, en desentrañar en qué fenómenos considerados *signa* no esconden realmente presagio alguno. De esta forma se explica el prestigio del que constan los harúspices, que se equiparan a otras técnicas más científicas desde nuestra perspectiva como la gramática, la ingeniería o la arquitectura²⁸, de igual forma que Aurelio Víctor se refiere a la etrusca disciplina explícitamente como *scientia*²⁹.

Pero más allá de la diferenciación particular de cada autor sobre lo que es ciencia y lo que no es fundamental apreciar el uso que, desde la identidad colectiva, se dará a las palabras *superstitio*, *magia* o *scientia* en un fenómeno de identificación por el cual la ciencia se atribuye a lo propio, frente a las consideraciones peyorativas de *magia* o *superstitio* para lo ajeno. Esta capacidad transformadora de la palabra se asienta en la fuerza semántica que adquieren como elemento de contraste y auto-afirmación de la identidad colectiva. Por esta misma razón lo anterior, que puede parecer una digresión respecto al Bajo Imperio toma plena significación en un periodo donde se enfrentan diferentes concepciones del mundo con gran influencia en las específicas consideraciones de lo prodigioso: la cristiana, la pagana y las distintas corrientes filosóficas, todas ellas con particularismos personales al no ser definiciones fijas ni cerradas, sino dinámicas y dependientes de formas distintas de comprensión³⁰.

Comenzando por la percepción tradicional pagana cabe destacar la gran riqueza de matices según los diversos autores en cuanto a las formas religiosas que podían ser denominadas como magia en el Bajo Imperio. Como afirma A. Barb, no siempre es fácil trazar la línea divisoria entre la creencia benigna y maligna en lo maravilloso dentro de la percepción social, la cual depende a menudo de la naturaleza de las autoridades legítimas³¹. Eso se apreciará, fundamentalmente, en las primeras legislaciones cristianas como más tarde veremos, pero que en los periodos previos, ante la mayor tolerancia de la religión pagana, la distinción se hace especialmente sensible a la intuición personal.

La *Historia* de Amiano Marcelino consta de una narración donde los principales acontecimientos de los reinados descritos se entremezclan con referencias jalonadas a señales divinas y sucesos prodigiosos³². En su época, donde la intolerancia a las diferentes formas de adivinación se hará cada vez más palpable, su obra se erige en una verdadera

28. HA, AS, 44, 4. Cfr. MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d. C.)*, Bruselas, 1991, 28.

29. Aur. Vict., *De caes.*, 26, 4; Sobre la genuina concepción de Aurelio Víctor sobre la adivinación, fruto de sus convicciones paganas enfrentadas a la legislación de Constancio cfr. MONTERO, S.: "Aurelio Víctor y la adivinación", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 17, 4, Pisa, 1987, 989-1000.

30. En el cristianismo, por su naturaleza más excluyente al ser religión de libro revelado, habrá una menor cabida a interpretaciones de carácter personal. Y en caso de exceder los límites aparecen igualmente nociones de distinción para expresar la alteridad: los herejes y los heterodoxos.

31. BARB, A. A.: "La supervivencia de las artes mágicas", 119.

32. Cfr. SANTOS YANGUAS, N.: "Adivinación y presagios en el Bajo Imperio Romano según Amiano Marcelino", *Estudios humanísticos. Historia*, 7, 2008, 9-20; MESLIN, M.: "Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin", *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, E. De Boccard, 1974, 353-363.

apología de las creencias paganas y tradicionales de Roma y, en especial, de la adivinación. El ejemplo de Amiano es ilustrativo no sólo por ser su obra fundamental para el estudio del siglo IV, sino porque en un autor con un indudable convencimiento religioso pagano pueden apreciarse los diferentes elementos antes mencionados.

En un momento de la narración del gobierno de Constancio, Amiano realiza una diatriba contra aquellos que dudan de la fuerza del sino afirmando, en la misma sintonía que observamos en Plinio y Séneca, que la existencia de este destino no implica la infalibilidad de los intérpretes, aprehendiendo el aserto de Cicerón: «los dioses nos revelan señales del futuro y, si al descifrarlas, alguien se equivoca, no habrá errado la divinidad sino la conjetura humana (*Signa ostenduntur ait a dis rerum futurarum. In his siqui erraverit, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit*)»³³. El destino como elemento ontológico anima, por tanto, que desde la realidad pagana los sacerdocios encargados de las exégesis adquieran la categoría de técnicos cuyos métodos, *científicos* desde su punto de vista –ya sea con el análisis de los sueños, el estudio de las vísceras o los prodigios – son capaces de extraer *la interpretación correcta*, es decir, con una naturaleza objetivable. Ello explica, igualmente, que no haya contradicción en el paganismo entre la creencia sincera en la adivinación y los prodigios con la explicaciones de algunos fenómenos en los que no se advertía la señal divina y cuya creencia persistente se convierte para él, por tanto, en *superstitio*: el arco iris³⁴, los eclipses³⁵, etc.

Tanto más revelador resulta el pasaje de Constancio cuando además, en alusión a los conocimientos adivinatorios de Juliano, desaprueba que «personas malvadas» le reprochen «la utilización de artes malignas para prever el futuro»³⁶. Dado el contexto histórico de Juliano no sería demasiado arriesgado intuir que las *personas malvadas* a las que se refiere sean cristianos desde cuya perspectiva, más aún con los precedentes legislativos previos, observaran estas técnicas *ajenas* como *artes malignas*, sinónimo de magia³⁷. Son muchas las referencias en Amiano sobre la hechicería y la magia pero resulta interesante cómo en su caso, al igual en el resto de autores, hay una tendencia generalizada a tomar esa consideración con las creencias y prácticas ajenas, rara vez con las propias³⁸. Y esta

33. Amm. Marc., 21, 1, 14; Cic. *Nat.*, 2, 12 y *De div.*, 1, 52, 118: «*Signa ostenduntur ait a dis rerum futurarum. In his siqui erraverit, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit.*» El énfasis del autor en el destino ineludible se observa igualmente en otro pasaje del gobierno de Constancio en donde se cumple el *omen* observado por el propio emperador a Anfiloquio en forma de castigo inevitable, obteniendo la muerte tras derrumbarse las gradas desde donde observaba los juegos del circo (Amm. Marc., 21, 6, 2-3) cfr. WOODS, D.: «Ammianus Marcellinus 21.6.3: A Misunderstood Omen», *Classical Philology*, vol. 99, 2, 2004, 163-173.

34. Amm. Marc., 20, 11, 26-30.

35. Amm. Marc., 20, 3, 1-12.

36. Amm. Marc., 21, 1, 7: «*malivoli praenoscenti futura pravas artes assignant*».

37. Cfr. DICKIE, M. W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, New York, 2001.

38. Aunque Amiano presenta una cierta anomalía respecto a la dinámica general como apunta N. Santos Yanguas, pues no atribuye a la religión cristiana un contenido de superstición ni de magia, sino incluso expresa cierta admiración en algunos casos, cfr. SANTOS YANGUAS, N.: «Amiano Marcelino, Teodosio y el cristianismo», *HAnt.*, 20, 1996, 433-446. En este mismo sentido J.P. Davies recalca la tolerancia religiosa que imbuye la obra de Amiano: «It is tempting to conclude that Ammianus has adopted

viva manifestación de la alteridad se expresa para las principales nociones de lo distante: los bárbaros y los cristianos. No es casual que, retomando a Plinio, considere el origen de la magia en Persia, concretamente, en la religión de Zoroastro³⁹, o que el propio Amiano denomine esa misma región como «semillero de magos»⁴⁰.

También la *Historia Augusta* describe en algunos pasajes el uso de prácticas adivinatorias equiparadas con la magia que, al adquirir una significación social como rituales ilegítimos e improcedentes, son achacadas a los emperadores vituperados en la obra con el fin de desacreditar su reinado. Aunque esta obra no deja de ser una narración de los reinados hasta Diocleciano – y, por tanto, aparentemente fuera del intervalo cronológico que nos ocupa – el influjo del tiempo histórico de su elaboración marca de forma determinante el tratamiento del pasado como bien ha observado en su día L. Homo⁴¹, fruto de la visión pagana y pro-senatorial del siglo IV⁴². Un antecedente de lo antes mencionado puede ya observarse en el reinado de Nerón, denostado por la historiografía antigua, rodeado de magos persas a los que consulta el futuro⁴³. La narración augustea del reinado de Didio Juliano, como ejemplo representativo, es descrito como anomalía o escollo del transcurso *natural* de los acontecimientos para el destino del imperio, que pasaba por la sucesión de los emperadores *legítimos* con un vínculo semántico de continuidad: la dinastía Antonina, Helvio Pértinax y Septimio Severo. Pero así como a Severo se le describe con elogio como un emperador especialmente preocupado de los signos que pudieran aparecer a su paso, a Didio Juliano se le reprocha su actividad adivinatoria como ajena a los ritos romanos y haciendo uso de la magia: «Juliano tuvo además la insensatez de utilizar a los magos [...] En efecto, los magos sacrificaron algunas víctimas que no eran adecuadas para los ritos romanos y cantaron himnos profanos»⁴⁴. Hay dos formas de interpretar este tipo de episodios, que el uso de la magia como práctica no pagana fuera parte causal del menosprecio al emperador o, por el contrario que precisamente ese uso

a “moderate stance”, especially in comparison with his more strident contemporaries» en DAVIES, J. P.: *Rome's religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*, Cambridge, 2004, 243.

39. Plin. *Hist. Nat.*, XXX, 1-4.

40. Amm. Marc. 23, 6, 36. Probablemente ambas obras tomen su explicación de la ofrecida por Platon que, en cualquier caso, tampoco estaría exenta de la percepción del otro, del persa.

41. L. Homo, “Les documents”, *RH*, 152, 1926, 31: «Concluiremos en una palabra. Los documentos de la Historia Augusta no deberían ser abandonados sistemáticamente como inútiles o insignificantes. Sin duda son apócrifos y han sido compuestos por los autores mismos de la biografías según creemos haber demostrado, pero no representan menos un elemento de documentación [...] para la época Diocleciano-constantino» traducción y cita tomada de la introducción de PICÓN, V.: *Historia Augusta*, 29.

42. Las últimas conclusiones acerca del extenso debate que ha rodeado esta obra a lo largo de todo el siglo XX hasta la actualidad están tratadas en GALLI MILLIĆ, L. – HECQUET-NOTI, N. (eds.): *Historiae Augustae Colloquium Genevense. In honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques de l'antiquité tardive. Idéologie, propagande, fiction, réalité*, Bari, 2010.

43. Agripina también consulta a los magos persas: Dion Cas. LXI, 2, 1-2.: REQUENA, M.: “Nerón y los manes de Agripina”, *Historiae*, N.º. 3, 2006, 102-103.

44. HA, DJ, 7, 9-10: «*ut per magos pleraque faceret [...] nam et quasdam non convenientes Romanis sacris hostias immolaverunt et carmina profana incantaverunt*».

de la palabra *magia*, con la gran carga connotativa que atesora, sirviera para consolidar la imagen del ideal de emperador pagano desde la perspectiva de la *Historia Augusta*. Huelga decir, tal y como se busca demostrar en este apartado, que el uso de la palabra *magia* estará abocada más a definir la percepción de la alteridad – ya sean los bárbaros, los cristianos o los emperadores *ilegítimos* – de forma intersubjetiva en su dimensión social que a la descripción neutra del uso de la magia como concepto común y compartido por paganos, cristianos, y por nosotros mismos.

Hay un caso en el paganismo en relación a prácticas mágicas en donde, de forma excepcional, parece ser elogiada como una forma heroica de resistencia. Zósimo relata, en un conocido pasaje de su *Nueva Historia*, cómo los harúspices, emblema de la tradición pagana y principales intérpretes de los fenómenos prodigiosos hasta su persecución definitiva en el siglo IV, logran atraer los rayos en defensa de los pueblos itálicos contra la invasión de Alarico el año 408 d.C. Pero al margen de la polémica nacida sobre el supuesto apoyo del Papa Inocencio I a la actuación de los harúspices según relata Zósimo pero omitida por el cristiano Sozomeno⁴⁵, cabe destacar que el autor en ningún momento designa el rito explícitamente como mágico, sino «expulsando a los bárbaros que la asediaban (la ciudad de Narnia) mediante súbitos truenos y relámpagos surgidos gracias a las plegarias dirigidas a la divinidad»⁴⁶. Quizás la diferencia estriba en la torsión desde su actividad habitual como intérpretes del prodigio a la participación activa para que el prodigio se produzca, es decir, toma la viva apariencia de un mago que, según define R. Bloch, «Par la connaissance illusoire d'actes ou de formules susceptibles d'obtenir des résultats certains, le magicien se fait fort de charmer ou de dominer la nature»⁴⁷. Ello ha animado a autores como el propio Bloch a considerar la actuación del harúspice como un «hacedor de prodigios»⁴⁸ y en parte, es cierta la facultad que el colegio haruspical adquiere desde sus orígenes para este tipo de prácticas tal y como se ha demostrado según algunos pasajes descritos por Plinio⁴⁹, y de lo cual hay incluso testimonios epigráficos del *haruspex fulgurator*⁵⁰. Sin embargo, el propio Zósimo se refiere a estos sucesos enfatizando el procedimiento, «en conformidad con las tradiciones»⁵¹ sin, al menos, referencia explícita a que se comprometieran a «atraer mágicamente el rayo»⁵², donde parece subsistir de nuevo cierta visión sobre lo que actualmente entendemos por magia en relación con lo prodigioso.

45. Respectivamente, en Zós., *HN*, 41, 1-4; Soz., *HE*, 9, 6, 3-5. Para un análisis ampliado de la polémica cfr. MONTERO, S.: "El Papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, 1990, 405-412, especialmente 406.

46. Zós., V, 41, 1: «καὶ τῆ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῆ καὶ κατὰ τὰ πατρία θεραπεία».

47. BLOCH, R.: *La divination dans l'Antiquité*, Paris, 1984, 123.

48. BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, 173.

49. Plin., *Hist. Nat.*, II, 140.

50. Uno de los primeros testimonios encontrados lo recoge GELL, W.: *The topography of Rome and its vicinity* (vol. I), London, 1834, 403-404.

51. Zós., V, 41, 1.

52. BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, 172.

Por otro lado la *superstitio* desde el prisma pagano está vinculada fundamentalmente a apreciaciones de tipo personal, de carácter intuitivo, sobre lo que pudiera ser o no un verdadero prodigio. Por la propia naturaleza de la religión pagana, salvo algunos cultos específicos prohibidos, no existió nunca una consideración institucional que delimite la superstición de la Verdad como sí podemos observar en el cristianismo y su construcción del hereje y del mago para señalar al *otro*. Esta diferenciación impide, por tanto, aseverar conclusiones más generalistas para el conjunto del paganismo al poder coexistir distintas consideraciones sobre lo prodigioso y su contenido adivinatorio, todas ellas en el seno del paganismo por su propia naturaleza elástica. Un ejemplo claro ya lo hemos podido apreciar en las explicaciones físicas del rayo o del eclipse, algunas de las cuales son reconocidas por Amiano, lo que no impide que su relato esté salpicado de un largo corolario de otros tipos de prodigios y presagios. También en la *Historia Augusta*, en donde lo maravilloso florece con profusión entre sus páginas, en ocasiones el autor refleja sus reticencias a creer en ciertos prodigios o adivinaciones, por ejemplo, ante la predicción de los harúspices sobre la victoria de Roma sobre todos los enemigos por un descendiente de Tácito que nacería mil años después de él⁵³:

«Si su predicción hubiera sido para el plazo de cien años, sus falacias tal vez podrían descubrirse con facilidad (*si post centum annos praeciperent, forte possent eorum deprehendi mendacia.*) [...] mas no era fácil hacerlo ofreciendo un plazo de tanto años, pues difícilmente podría conservarse durante tanto tiempo esta historia. Sin embargo, he creído que debía insertar en este volumen estos detalles, para que nadie crea cuando me lea que yo no me he informado suficientemente»⁵⁴.

También aparecen dudas en Flavio Vopisco sobre algunos de los presagios de poder de Aureliano que había recogido de la obra de Calícrates de Tiro. Así, tras una larga enumeración de presagios de este mismo autor que considera ciertos, afirma: «Recuerdo que he leído en este mismo autor muchos otros prodigios infundados (*multa superflua*), como por ejemplo asegura que después de nacer Aureliano brotaron en el patio de la casa de esta misma mujer rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro»⁵⁵.

E incluso puede entreverse un eco de esta mayor libertad electiva entre lo religioso y lo profano en los sectores populares del siglo IV a la vista de determinados chistes y chascarrillos, donde las reservas a algunos fenómenos prodigiosos y adivinatorios de forma selectiva parecen fuera de toda duda y sin por ello dejar de ser percibidos como paganos ni considerados como herejes:

«Un astrólogo elabora el horóscopo de un niño enfermo, promete a la madre que vivirá mucho tiempo y luego pide sus honorarios; la madre le promete que le pagará mañana ¿Y qué pasa si el chico muere esta noche?, responde el astrólogo.»⁵⁶

53. La narración completa de esta predicción haruspical en *HA, T*, 15(2), 1-3.

54. *HA, T*, 15(2), 4-5.

55. *HA, Aur.*, 5, 1.

56. *Philogelos*, 187, en TONER, J.: *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la Antigua Roma*, Barcelona, 2012, 65. Sobre el *Philogelos*, aunque hay discusión sobre su cronología se conoce por

«Un viajero pregunta a un profeta charlatán por su familia. El hombre le dice que todos están muy bien, en especial su padre. *¡Pero si mi padre lleva diez años muerto!*, dice el viajero. *Ah*, replica el profeta, *es evidente que no sabes quién es tu verdadero padre*»⁵⁷.

«Y como a veces la plebe baja, en su insensatez, objeta y murmura con inconsciencia que, si existiera una ciencia profética, cómo iba a ignorar alguien que iba a morir en la guerra, o que iba a tener que soportar una cosa u otra»⁵⁸.

Sobre la influencia que ejerce la filosofía en la credibilidad del prodigio y el presagio resulta compleja de establecer porque, además de la existencia de un amplio abanico de corrientes con influjos recíprocos, debe añadirse que no necesariamente han de estar al margen del paganismo. Herodiano, por ejemplo, refleja sus suspicacias sobre aquellas señales en dónde algunos veían una intervención divina o un signo de advertencia⁵⁹. Tal y como ha concluido M. A. Rodríguez Horrillo sobre la tendencia filosófica de Herodiano a partir de ciertos principios morales que rigen la narración «no creemos estar en exceso desencaminados si dirigimos nuestra mirada hacia el estoicismo de corte popular»⁶⁰, lo que entra igualmente en la admiración a Marco Aurelio como emperador ideal. Herodiano ya refleja un desprecio velado a las interpretaciones de prodigios y presagios al no considerarlas siquiera dignas de mención en la mayoría de las ocasiones prefiriendo centrar su atención en las actuaciones militares, además de referir a la *divinatio* algunas frases mordaces: «Se reconoce que todos estos pronósticos no se equivocan y son verdaderos cuando los hechos posteriores les dan la razón»⁶¹. Hay, además, una ocasión concreta que refleja el uso del concepto de la magia como elemento de identidad, pues lo atribuye precisamente a aquellos con los que constantemente trata de establecer una distancia: los adivinos. Afirma sobre Caracalla que «nadie que practicara la magia le pasaría inadvertido» en alusión explícita a los oráculos, sabios, astrólogos y arúspices de todas las regiones que procuraba consultar⁶².

Aunque el caso de Herodiano resulte sugerente como ejemplo de autor pagano con influencias filosóficas que condicionan su visión de lo maravilloso, es precisamente la independencia que adquiere la filosofía respecto a la religión, pudiendo aplicar su influjo tanto en paganos como en cristianos, lo que en parte imposibilita establecer

una alusión a los mil años de la fundación de la ciudad que, al menos, se habría elaborado en el siglo III, aunque es posible que pertenezca al siglo IV o incluso al V d.C.

57. *Philogelos* 201, *Ibid.*

58. Amm. Marc., 21, 1, 13.

59. Un ejemplo representativo puede observarse en la descripción de uno de los *omina imperii* de Septimio Severo cuando, en el asedio a una fortificación, una gran tormenta dispuso de tal caudal de agua que derribó la estructura de las murallas, pero que lo explica como «la naturaleza venció a la técnica», para más adelante destacar que «el ejército de Severo se alegró por lo sucedido y se animaron por creer que la divina providencia les abría camino». En Herod., III, 3, 7-8.

60. RODRÍGUEZ HERRILLO, M. A.: “Moral popular en las historias de Herodiano: ὑβρις, σωφροσύνη, τύχη y el *princeps* ideal.”, *Myrtia*, 24, 2009, 135.

61. Herod., II, 9, 3.

62. Herod., IV, 12, 3.

una posición fija de cada corriente respecto al prodigio, menos aún de la filosofía en su conjunto. Una prueba de dicha ductilidad resulta de la conjugación de elementos paganos, neoplatónicos y de la teología cristiana que, según ha resaltado R. Teja, serán parte activa en la construcción del poder imperial sin aparente contradicción⁶³, en donde también hallarán su funcionalidad las narraciones maravillosas. Los textos de Eusebio de Cesarea⁶⁴ o el propio caso sintomático de Hypatia, filósofa pagana asesinada por cristianos a la que el obispo Sinesio no dudará en elogiar⁶⁵, muestran la imposibilidad de establecer una posición común a los que Amiano denomina genéricamente como *filósofos*. El pasaje en donde Amiano describe la interpretación antitética entre los colectivos abstractos que él denomina como «filósofos» y los «expertos en prodigios» sobre los fenómenos ocurridos durante la campaña de Juliano contra los persas plantea, como es de imaginar en vista a lo ahora comentado, serios problemas metodológicos por las referencias abstractas, quizás un indicio, a modo de hipótesis, más de su propia perspectiva sobre los filósofos que a la existencia real de una posición común de los mismos acerca de los prodigios ocurridos durante la contienda.

La postura del cristianismo sobre lo prodigioso, a diferencia de lo que hemos podido observar en el paganismo y la filosofía, se caracteriza por una mayor uniformidad en su consideración, emanada, por otra parte, por su naturaleza dogmática y más dependiente de la visión establecida por la jerarquía eclesiástica. Durante el siglo IV, en pleno periodo de convulsión religiosa del imperio, la definición como *magia y superstitio* a las prácticas ajenas alcanza plena vigencia como forma de identificación de lo que se apartara de la ortodoxia, de la *religio licita* que encarnará el cristianismo en su ascenso. Mientras en el paganismo la magia tendía a expresar aquellos rituales de los que pudiera desprenderse cierto oscurantismo o distancia respecto a lo propio de forma individual, salvo algunos cultos perseguidos, la posición hegemónica cristiana define, de forma unívoca desde lo institucional, qué es magia y superstición. A menudo la imagen proyectada de la pulsión entre el cristianismo y el paganismo en la conciencia colectiva actual tiende a adquirir tintes dramáticos por la persecución y la lucha de dos concepciones distintas del mundo. Sin embargo, tal y como acertadamente ha observado H. I. Marrou «el conflicto entre el paganismo y el cristianismo no asumió siempre este carácter sangriento brutal y bárbaro. Por el contrario, fue, a menudo, sutil e intrincado»⁶⁶ y, a mi juicio, en esta lucha silenciosa adquirirá un carácter propio la palabra como potente instrumento de transformación de lo perceptivo en cuanto al paganismo. Este fenómeno, con gran presencia en los textos cristianos del siglo IV y V, entra en consonancia con la férrea construcción de la *única* identidad cristiana, de la ortodoxia teológica, a partir de la cual se define asimismo la otredad, naciendo el mártir y el santo, y, en sentido inverso, el hereje, el mago y el apóstata: el *heterodoxo* de Menéndez Pelayo.

63. TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990, 167.

64. Eusebio, *Discurso de las Tricennales (Triakontaeterikos)*, II, 5; III, 1-6 y V, 5 en TEJA, R.: *op. cit.*, 167-170.

65. Sinesio, Ep. XVI; en MARROU, H.: «Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino», en MIGNOLANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, 147.

66. *Ibid.*

El libro revelado, como obra escrita bajo la inspiración directa de Dios, implica un contenido concebido como Verdad que, si bien es *de facto* interpretado por los teólogos cristianos, su propia noción imposibilita la coexistencia de otras realidades que hubieran podido convivir en el paganismo, sirvan de ejemplo los intentos de Adriano y Alejandro Severo por integrar a Cristo en su panteón⁶⁷. Ello supone, necesariamente, determinar lo verdadero para diferenciarlo de lo falso. Por tanto, en lo relativo al prodigio, que ya en la etimología pagana toma en ocasiones la definición de *miraculum*, la preocupación gira en torno a la identificación del prodigio verdadero, señal inequívoca de la evidencia divina y su providencia frente al falso prodigio o milagro cuyo artifice, por su voluntad deliberada de engaño, es identificado con la encarnación del mal. Así como desde el paganismo Apolonio de Tiana había sido en ocasiones considerado como un brujo, un hacedor de prodigios⁶⁸, en el caso cristiano queda bien representado en el caso de Simón donde, tras la descripción de los prodigios milagrosos verdaderos producto de la voluntad de Dios, se erige en farsante y practicante de magia:

«Pero los que fueron esparcidos iban por todas partes anunciando el evangelio. Entonces Felipe, descendiendo a la ciudad de Samaría, les predicaba a Cristo. Y la gente, unánime, escuchaba atentamente las cosas que decía Felipe, oyendo y viendo las señales que hacía. Porque de muchos que tenían espíritus inmundos, salían estos dando grandes voces; y muchos paralíticos y cojos eran sanados; así que había gran gozo en aquella ciudad. Pero había un hombre llamado Simón, que antes ejercía la magia en aquella ciudad, y había engañado a la gente de Samaría, haciéndose pasar por algún grande. A éste oían atentamente todos, desde el más pequeño hasta el más grande, diciendo: Este es el gran poder de Dios. Y le estaban atentos, porque con sus artes mágicas les había engañado mucho tiempo.»⁶⁹

Esta misma concepción bíblica está también presente en las afirmaciones de Tertuliano a comienzos del siglo III:

«A más de esto los magos, con la potestad del demonio invocada y asistente, hacen que aparezcan fantasmas, que las almas de los difuntos respondan, que los niños hablen y adivinen (*Porro, si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt*); si con los círculos engañan con tal apariencia los ojos, que soñando representan prodigios; si hacen que hablen las cabras y que adivinen las mesas; si esto hace el demonio por negociación de un mago, ¿qué hará por su interés obrando con toda su voluntad y su fuerza? O si los demonios hacen los mismos prodigios que vuestros dioses, ¿dónde está la ventaja de la divinidad; que la potestad divina se ha de concebir superior a toda potencia? Y si estos dioses no hacen sino aquello mismo que hacen los demonios, ¿por qué de la similitud de la operación no inferís la igualdad de la naturaleza?»⁷⁰.

El caso del mencionado Apolonio de Tiana también es recurrente para observar la apelación a las prácticas mágicas sobre los falsos prodigios. Aunque la vida del filósofo

67. HA, AS, 43, 6.

68. Dion Casio, LXXVIII, 4.

69. Hechos, 8, 4-11.

70. Tert., *Apol.*, XXIII.

pitagórico se ubica en el siglo I y la principal obra que recoge su biografía, la de Filostrato, corresponde a comienzos del siglo III, tomará plena videncia en el siglo IV como referente para la discusión de lo prodigioso entre las perspectivas paganas y cristianas.

Filostrato narra una sucesión de hechos en donde lo maravilloso no forma parte del fenómeno espontáneo habitual sino que, aparentemente, es producto de la voluntad expresa del propio Apolonio: realiza premoniciones⁷¹, ahuyenta la peste⁷², habla multitud de lenguas, incluso con animales⁷³, resucita a muertos⁷⁴, etc. La figura de Apolonio toma, por tanto, un carácter radicalmente distinto a la exégesis tradicional de los sacerdocios pertinentes, por lo que fue considerado como brujo entre amplios círculos paganos como el caso de Dion Casio⁷⁵. Por otro lado Filostrato concibe la obra bajo la firme voluntad de reivindicar a Apolonio como pitagórico, defendiéndole ante aquellos para quienes tomaba una imagen de hechicero: «Que conocía de antemano estas cosas por impulso divino y que no es sana la opinión de los que consideran a nuestro hombre un brujo» añadiendo a continuación su visión del mago, nuevamente con profundas connotaciones negativas y que confirman la ambigüedad sobre lo mágico: «los brujos – y yo los considero los más infortunados de los hombres – recurriendo unos al interrogatorio de los espíritus, otros a sacrificios bárbaros, otros a pronunciar alguna salmodia o a untarse con algo, afirman que pueden alterar el curso del destino»⁷⁶.

Pero más interesantes son aún, en lo concerniente al siglo IV, los comentarios vertidos sobre su recuerdo. En el siglo XIX el alemán Baur⁷⁷ ya observó que la imagen creada de Apolonio, con claras semejanzas con la de Jesucristo, pretendía erigirse en una especie de santo mesiánico pagano pero, como apunta A. Bernabé⁷⁸, no será hasta el siglo IV cuando la semejanza adquiriera plena conciencia. Así Apolonio de Tiana, habiendo sido considerado previamente como mago por el paganismo se erige ahora en

71. Filostr. *Vit. Apol.*, I, 10, y IV, 4.

72. Filostr. *Vit. Apol.*, IV, 10.

73. Filostr. *Vit. Apol.*, I, 19 y I, 20.

74. Filostr. *Vit. Apol.*, IV, 45.

75. Dion Casio, LXXVIII, 4.

76. Filostr. *Vit. Apol.*, V, 12: «οἱ γόητες, ἡγοῦμαι δ' αὐτοὺς ἐγὼ κακοδαίμονεστάτους ἀνθρώπων, οἱ μὲν ἐς βασάνους εἰδώλων χωροῦντες, οἱ δ' ἐς θυσίας βαρβάρους, οἱ δὲ ἐς τὸ ἐπάσαι τι ἢ ἀλείψαι μεταποιεῖν φασι τὰ εἰμαρμένα».

77. BAUR, CHR.: "Apollonius von Tyana und Christus" *Tüb Zeitsch. F. Theol.* 4, 1832, en GASCO, F.: "El viaje de Apolonio de Tiana a la Bética (siglo I d. C.)", *Revista de Estudios Andaluces*, 4, 1985, 14 y A. Bernabé en su traducción de *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, 1991, 49, introducción con abundante aparato crítico. Para observar la pervivencia de la figura de Apolonio en relación con otros casos semejantes es recomendable la lectura del artículo HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: "Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política", *Arys*, 4, 2001, 211-230 (esp. 227 y ss.).

78. BAUR, CHR.: "Apollonius von Tyana und Christus" *Tüb Zeitsch. F. Theol.* 4, 1832, en GASCO, F.: "El viaje de Apolonio de Tiana a la Bética (siglo I d. C.)", *Revista de Estudios Andaluces*, 4, 1985, 14 y A. Bernabé en su traducción de *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, 1991, 49, introducción con abundante aparato crítico. Para observar la pervivencia de la figura de Apolonio en relación con otros casos semejantes es recomendable la lectura del artículo HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: "Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política", *Arys*, 4, 2001, 211-230 (esp. 227 y ss.).

icono referencial por la recurrente comparación con Jesús, en vista a la consolidación y difusión del cristianismo en el imperio.

Ya en Porfirio, en su obra *Contra los cristianos*, se resta valor a los milagros de Jesús difundidos y defendidos por los predicadores alegando los milagros semejantes que ya en su día habían hecho otros hombres paganos como Apolonio o Apuleyo⁷⁹. Así, en el siglo IV, tal debía ser la significación de Apolonio de Tiana en el paganismo en esta curiosa reversión desde las críticas de *magos* a la cierta identificación colectiva con él que Eusebio de Cesarea hizo un escrito no sólo condenando a aquellos que hicieran la sacrílega comparación entre ambos, sino definiendo a Apolonio como un mago cuyos éxitos se debían a la intervención de los malos espíritus⁸⁰. La consideración de Eusebio sobre Apolonio no se integra, como observamos en el paganismo, en una apreciación de tipo personal e intuitivo sino en el profundo dogmatismo cristiano por el cual las prácticas mágicas sobre lo prodigioso no sólo definen lo *ajeno* o lo ilícito, sino además adquieren el significado maniqueo de lo demoníaco: el *enemigo*⁸¹. En este mismo sentido la segunda epístola de San Pablo a los Tesalonicenses dice así:

«Y entonces se manifestará aquel inicuo, a quien el Señor matará con el espíritu de su boca y destruirá con el resplandor de su venida; inicuo cuyo advenimiento es por obra de Satanás, con gran poder y señales y prodigios mentirosos, y con todo engaño de iniquidad para los que se pierden, por cuanto no recibieron el amor de la verdad para ser salvados»⁸².

También en la diatriba del anónimo *Carmen contra paganos* se pone en virulenta relación todo tipo de festividad, ceremonia o ritual pagano con el uso de la *magia* como fórmula impía y maligna para conseguir lo que sólo se obtiene con la fe cristiana por designio de Dios:

«¡Ay! Tú que con artes mágicas buscaste los honores de los próceres, he aquí yaces, miserable, obsequiado con un pequeño sepulcro»⁸³.

79. A. Bernabé, *op. cit.*, 50.

80. Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 21, 3 en A. Bernabé, *op. cit.*, 50.

81. De hecho la diferenciación entre los verdaderos “hombres divinos” (*theioi andres*) – como los emperadores cristianos – y los magos quedará poco después establecido por San Agustín en *De civ. Dei*, VI, 5-12. Cfr. HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Salamanca, 1995, 190-192; CRACCO RUGGINI, L.: “Imperatori e uomini divini (I-VI secolo)” en BROWN, P.- CRACCO RUGGINI, L. – MAZZA, M.: *Governanti e Intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino, 1982, 9-10.

82. *II Epístola a los tesalonicenses*, 2, 8-10.

83. *Carmen contra paganos*, 110-111.: «*Artibus <h>eu magicis procerum dum quaer<I>s honores, sic miserande iaces parvo donates sepulcro*». Traducción de la magnífica edición de MARTÍNEZ MAZA, C.: *Carmen contra paganos*, Huelva, 2000.

«y desea conmover a Aqueronte con encantamientos mágicos, te arroja, miserable, como víctima a los infiernos.»⁸⁴.

Ante esta perspectiva no es difícil adivinar que, mientras el prodigio se reactualiza conforme a las nuevas circunstancias históricas, a menudo manteniendo la funcionalidad que había atesorado en el paganismo – por ejemplo, en los *omina imperii* –, los antiguos sacerdocios encargados de la exégesis de los prodigios considerados como falsos desde el prisma cristiano, no correrán la misma suerte. Y si hay un ejemplo capital que evidencie todo este fenómeno de choque ideológico expresado en diferentes formas de entender lo maravilloso, es el caso de los harúspices como principales intérpretes durante el paganismo. La dura persecución que sufren sus prácticas con la legislación del siglo IV se inserta en el propio carácter simbólico que adquieren entre los cristianos como ejemplo alegórico de la perversión del paganismo. Este sacerdocio, además de gozar de un enorme prestigio como colegio plenamente romano desde el último siglo del periodo republicano a pesar de su origen etrusco⁸⁵, se torna para los cristianos en un icono pagano, casi metafórico, como examinadores de los *exta* del sacrificio, del cordero que encarna a Jesús y a la inocencia, y que se inmoló para la salvación de la humanidad: «al cordero sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder»⁸⁶.

Los harúspices por su parte también revelan en algunos pasajes su animadversión hacia el cristianismo antes de su ascensión. Por ejemplo, ante la tentativa de Alejandro Severo de erigir un templo a Cristo «aquéllos que había descubierto, mediante sus consultas a los oráculos sagrados, que todos los hombres se iban a convertir al cristianismo [...] y todos los demás templos iban a quedar abandonados»⁸⁷, en clara referencia a los harúspices como ha concluido S. Montero⁸⁸, un pasaje en donde se respira asimismo la tensión latente entre ambos en el tiempo de composición de la obra. Más explícito es aún el pasaje del cristiano Lactancio, en donde al santiguarse algunos asistentes a un sacrificio en el reinado de Diocleciano, son expulsados los demonios haciendo inviable el estudio de las vísceras para los harúspices. En este caso el carácter cristiano de la obra de Lactancio se hace patente, puesto que además de remarcar el carácter sacrilego y demoníaco del sacerdocio etrusco⁸⁹, manifiesta de forma implícita la imposibilidad de una coexistencia entre harúspices y cristianos.

El uso de las nociones de *superstitio* y *magia* en el cristianismo toma definitivamente plena expresión con la legislación cristiana de Constantino a Teodosio II. Lo que en los siglos anteriores había correspondido a una percepción intersubjetiva de lo mágico, lo falso o lo supersticioso en este largo diálogo que hemos tenido oportunidad de exponer, se con-

84. *Carmen contra paganos*, 119-120: «*carminibus magicis cupiens Aceronta movere, praecipitem inferias miserum sub Tartara misit*».

85. MACBAIN, B.: *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982, 58-59; ROSENBERGER, *Gezähmte Götter: das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998, 52 y ss.

86. *Apocalipsis de S. Juan*, 5, 13.

87. *HA, AS*, 43, 7.

88. MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d. C.)*, 31.

89. Lact., *De mort. persec.*, X, 1-3.

vierte ahora en una definición institucional, fija y, además, penada. Este proceso legislativo, que consta de grandes implicaciones religiosas con consecuencias directas en lo prodigioso, parte, como ha señalado M. V. Escribano, de un hecho diferencial: «Constantine introduced the category of *haereticus* in legal terminology and was the first to make a clear difference in the laws between heretics and those who followed the *lex catholica*»⁹⁰. Desde el establecimiento oficial de esta dicotomía amparada en la nueva noción estanca de *pietas* e *impietas*⁹¹ la legislación cristiana sobre la adivinación y, en especial, sobre los harúspices como principales intérpretes de los falsos *prodigia* será, nunca mejor dicho, visceral.

Las leyes emitidas por Constantino suponen ya una declaración de intenciones que no constan, por otra parte, de poca ambigüedad, pues declaran oficialmente la práctica de los harúspices como *superstitio*⁹²: «*superstitio enim suae seruire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere*»⁹³ pero permitiendo sus prácticas de carácter público – no así privado, duramente sancionadas – pues, paradójicamente, contará en sus campañas con la ayuda de los harúspices. En esta recia distinción entre lo público y lo privado se incluye un intento más en el proceso de oficialización de la adivinación y de la interpretación del prodigio. Tal y como han observado J. L. Cañizar⁹⁴, S. Montero⁹⁵ o K. Bowes⁹⁶ la dirección de estas leyes no es otra que prohibir la adivinación privada para controlar, asimismo, la pública como única posible en los márgenes de la ley, especialmente en lo que concierne al emperador.

Pero lo que ahora nos interesa es, sobre todo, la asimilación conceptual que adquiere la adivinación pagana como magia en un paso más respecto a la legislación constantiniana, donde sólo se refiere a ella como *superstitio*. Este fenómeno, bien estudiado por E. Peters⁹⁷ y F. E. Shlossers⁹⁸, llevará consigo, además, la persecución de todo tipo de prácticas adivinatorias

90. ESCRIBANO, M. V.: “The Social Exclusion of Heretics in *Codex Theodosianus* XVI”, en AUBERT, J.-J.: *Troisièmes Journées d’Etude sur le Code Théodosien Neuchâtel* (15-17 février 2007): *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Gêneve, 2009, 41.

91. *Cod. Theod.* 16, 2, 1: «*IMP. CONSTANTINUS A. Haereticorum factiones conperimus ecclesiae catholicae clericos ita vexari, ut nominationibus seu susceptionibus aliquibus, quas publicus mos exposcit, contra indulta sibi privilegia praegraventur. Ideoque placet, si quem tua gravitas invenerit ita vexatum, eidem alium subrogari et deinceps a supra dictae religionis hominibus huiusmodi iniurias prohiberi. DAT. PRID. KAL. NOV. CONSTANTINO A. III ET LICINIO III C. CONSS.*».

92. Tenemos algunos ejemplos de la percepción de lo cristiano como superstición, pero en ningún caso de carácter oficial como ocurre con Constantino: Tácito denomina al cristianismo como «*exitiabilis superstitio*» (*Tac. Ann.*, 15, 44), Plinio el Joven se refiere a ella como «*superstitio prava et inmódica*» (*Ep.* 10, 96), Suetonio como «*superstitio noua ac malefica*» (*Vita Neronis*, XVI). Cfr. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: “Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana”, *’Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 14, 82; PICÓN GARCÍA, V.: “*Superstitio*, un indicio de la Romanidad de Suetonio”, *Estudios clásicos*, 26, nº 88, 1984, 323-330.

93. *Cod. Theod.* 9, 16, 1: «*aquellos que quieran permanecer servidores de su superstición*» en MONTERO, S.: *Política y adivinación...*, 67.

94. CAÑIZAR, J. L.: *Propaganda Y Codex Theodosianus*, Cádiz, 2005, 53-55.

95. BOWE, K.: *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, New York, 2008, 196-200.

96. MONTERO, S.: *Política y adivinación...*, 68-69.

97. PETERS, E.: *The magician, the Witch and the Law*, 1978.

98. SHLOSSER, F. E.: “Pagans into Magicians”, *Byzantinoslavica*, 52, 1991.

paganas, ya sin la distinción previa entre lo público y lo privado. Y en esta asociación de ideas se incide nuevamente en el carácter maléfico de la magia y, por ende, de las prácticas que pertenecen a ella desde la consideración de la jerarquía eclesiástica e imperial. En la misma sintonía, por tanto, con E. Peters, quien afirma «The association of the figure of Antichrist of with those of the magicians contributed to reinforcing the uniform hostility of early Christianity to what was universally denounced as magic»⁹⁹. Se construye, por tanto, la percepción única sobre los adivinos e intérpretes de lo maravilloso para focalizar su demonización.

En este proceso de persecución¹⁰⁰, iniciado con el establecimiento oficial de la *superstitio*, se darán nuevos pasos en la asimilación con lo impío en la interpretación de prodigios paganos y, en sentido general, de todo vestigio de la *divinatio* pagana comenzando con la prohibición de las prácticas privadas, de todas las prácticas más tarde, y, finalmente, penando incluso a los consultantes¹⁰¹. Los ejemplos en el *Codex Theodosianus* de identificación del impío con la adivinación pagana son numerosos y puede observarse la perseverancia en la asociación del adivino con *maleficus* y *magus*: «*Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Chaldei ac magi ceteri, quos maléficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur*»¹⁰², «*omnes magi*»¹⁰³, «*si quis magus uel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus uulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur uel etiam mathematicus*»¹⁰⁴, etc.

PRODIGIO CRISTIANO, PRODIGIO PAGANO: ¿UNA CATEGORIZACIÓN PERTINENTE?

El recorrido de lo prodigioso en los siglos IV y V ante el ascenso del cristianismo tomará un sentido divergente respecto al devenir general de las prácticas paganas pues, si bien hereda una tradición ominal de carácter semejante a la que hemos podido observar en los siglos anteriores, su contenido e interpretación pasa a formar parte del exclusivismo cristiano sobre lo verdadero. La confusión y ambigüedad inherente a una definición dual de *prodigio pagano* y *prodigio cristiano* hace que la precisión deba hacerse en base a su funcionalidad y al contexto histórico en que se integra la transformación o adecuación a las nuevas circunstancias: el imperio cristiano, el *dominado* y la creciente amenaza de los bárbaros.

Como ha destacado J. Fernández Ubiña en un artículo reciente¹⁰⁵, la conformación del cristianismo imperial no es un simple ascenso al poder de una religión completa y estática

99. E. PETERS, *The magician, the Witch...*, 7.

100. Sobre la legislación cristiana de este periodo cfr. MORENO RESANO, E.: *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria, 2010.

101. Salvo en los reinado de Juliano, al restablecer el paganismo, y con Valente, aunque de forma controlada, por el clima de tolerancia religiosa durante su reinado.

102. *Cod., Theod.*, 9, 16, 4.

103. *Cod., Theod.*, 9, 16, 6.

104. *Cod., Theod.*, 9, 16, 6

105. FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 14, 59-86.

que, definida desde los tiempos de Jesús, logra difusión social y va medrando en la jerarquía institucional. Al contrario pues la entidad propia que adquiere en los siglos IV y V de forma definida no puede desquitarse del complejo tránsito desde sus comienzos como corriente dentro del judaísmo, de los condicionamientos políticos, sociales y religiosos que imperaron en su formación hasta el resultado que se vislumbra en su ascenso definitivo. El producto, que imbrica igualmente los nuevos relatos maravillosos en el seno del cristianismo, si puede identificarse con algo será el propio sincretismo inherente de su conformación, un sincretismo teñido por el diálogo oscilante entre la innovación y la pervivencia.

Los primeros problemas metodológicos florecen, como anticipamos, al aplicar una denominación fija entre el *prodigio pagano* y *prodigio cristiano* como elementos con naturaleza propia pues ello implica, por tanto, establecer unos criterios de divergencia que distan mucho de ser claros. La posición que se ha intentado mantener en este artículo ha sido, por el contrario, una aproximación al intrincado universo de las mentalidades mediante toda una serie de indicios que dan testimonio de la porosa relación entre lo maravilloso y lo real, de forma que ni siquiera en autores como Plinio o Séneca, con una visión más naturalista desde nuestra perspectiva, parecen desquitarse de lo que a nuestro ojos parece más un ejercicio imaginativo que cualquier otra cosa. Aceptando esta base, la presencia de lo insólito y lo prodigioso no es algo exclusivo del paganismo, sino de las propias formas de racionalidad que lo comparten – entre ellas, la del cristianismo – aunque divergentes en cuanto a su particular forma de comprensión e interpretación¹⁰⁶. A ello debe añadirse, además, el hecho de la aparición continuada de fenómenos *supranaturales* – terremotos, epidemias de peste, etc. – en las que, desde un prisma profundamente religioso, pagano o cristiano, no podía dejar de advertirse una forma de expresión de la divinidad que parecía trastocar el orden *natural* de los acontecimientos¹⁰⁷. Sólo así podemos concebir, por ejemplo, el tercer edicto del cristiano Constantino a raíz de la caída de un rayo sobre el anfiteatro romano permitiendo excepcionalmente la exégesis de los harúspices ante fenómenos sobre edificios públicos¹⁰⁸.

En los últimos dos siglos del imperio debían centellear, titilantes, las imágenes maravillosas recogidas en la Biblia dentro del imaginario colectivo cristiano, guardando, además, no pocos parecidos respecto a los sucesos prodigiosos que concebía y difundía el

106. Un ejemplo de la inquietud provocada por lo prodigioso puede apreciarse en Tertuliano, cuando el cristianismo estaba aún en fase de expansión. En este fragmento, Tertuliano pregunta retóricamente que más muestras necesitan los paganos para creen en Dios: « ¿Cómo queréis que lo pruebe? Que esta verdad, de todos los medios expelió los temores de la duda. ¿Queréis la prueba por el número y hermosura de las criaturas? ¿Por este gran palacio en que vivimos? ¿Por los frutos que nos sustentan? ¿Por las cosas que nos deleitan, y por los prodigios que nos atemorizan?» (Tert., *Apol.*, XVII).

107. Ello se observa, por ejemplo, en el caso de Libanio según ha observado M. HENRY a propósito de los *omina mortis* de emperadores del siglo IV: «Dans la perspective de la mort d'un empereur, événement susceptible de bouleverser l'équilibre du monde, seules sont prises en compte et chargées d'une signification augurale, les manifestations extraordinaires de la nature ayant eu lieu avant le décès.» en HENRY, M.: "Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV siècle de notre ère: essai d'interprétation", *Phoenix*, vol. 39, 1, 1985, 38.

108. *Cod. Theod.*, XVI, 10, 1. Para una interpretación de carácter político sobre esta excepción cfr. S. Montero, *Política y adivinación...*, 73.

paganismo. No ya sólo los conocidos milagros de Jesús, quizás la principal diferencia por personificar la expresión divina – recuérdese el caso de Apolonio de Tiana –, sino todo el corolario de injerencias de lo divino que salpicaron su biografía. En cualquier caso, entre los cristianos, Jesús es sólo el mediador con Dios, que es el artífice último de los mismos, una figura que no aparece sin embargo en el paganismo: «Jesús nazareno, varón aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él, como vosotros mismos sabéis»¹⁰⁹.

Así pues, ya en su nacimiento aparece la célebre estrella de Belén, un símbolo cuya asociación al comienzo de algo tuvo siempre en el mundo mediterráneo un contenido de presagio sobre el futuro. Como afirma M. Requena a propósito de *auspicio* entendido en el amplio sentido del presagio, no sólo del estudio del vuelo de las aves, afirma que «Este doble valor (*auspicium agere* y *initium agere*) tiene su origen en la creencia, universalmente aceptada, de que el principio de algo o el primer acto determina su continuidad, es decir, que todo cuanto ocurre o rodea a este primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en desarrollo ulterior de lo que se inició»¹¹⁰. Imágenes que, lejos del descrédito del prodigio sugerido por algunos autores, recalcan su vigencia plena en los siglos posteriores y sin una distinción clara entre el paganismo y el cristianismo a excepción, lógicamente, de la autoría del prodigio: divinidad pagana o el Dios único cristiano. Así pues, de igual manera la estrella de Belén marcaba el nacimiento del Rey de los judíos, Tácito, sobre la muerte de Nerón, afirma que «apareció en estos mismos días un cometa, de los cuales tiene por opinión el vulgo que pronostican mudanza de rey»¹¹¹ o cuando Claudio Claudiano a finales del siglo IV justo al convertirse Honorio en Augusto dice, en el tono adulador propio del panegírico, «al mediodía el pueblo, admirándose de ello, vio una estrella audaz [...] Es evidente qué significan estas señales»¹¹².

Son muchos los relatos prodigiosos del *Nuevo Testamento* que podríamos enumerar, todos ellos con una fuerte carga de significación providencialista: discípulos que hablan en lenguas extrañas¹¹³, terremotos, apertura de sepulcros y ruptura del templo como cólera de Dios tras la muerte de Cristo¹¹⁴, apertura espontánea del cielo y llegada del Espíritu Santo en forma de paloma¹¹⁵, epifanías de ángeles¹¹⁶; señales proféticas del apocalipsis: guerras, hambrunas, pestes y terremotos¹¹⁷, etc. No es el tema que nos ocupa, sin embargo, el tratamiento de los prodigios bíblicos, puesto que además de requerir de una metodología propia para su estudio tampoco existe, a mi juicio, un elemento de continuidad en sí mismos para el Bajo Imperio. Al contrario, la razón por la que se han incluido

109. *Hechos*, 2, 22.

110. REQUENA, M.: *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001, 108.

111. *Tac., Ann.*, XIV, 22, 1.

112. *Claud., Pan. IV cons. Honorio*, 184-185 y 191-192.

113. *Hechos*, 2, 1-13.

114. *Mt.*, 27, 50-53.

115. *Mt.* 3, 16.

116. Al centurión Cornelio: *Hechos*, 10, 3.

117. *Mt.*, 24, 7-10.

ahora es precisamente para reflejar, no el paralelismo o analogía entre el prodigio pagano y el cristiano, sino la amplitud que adquiere lo *real maravilloso* dentro de la racionalidad romana, sin distinciones según la pertenencia religiosa.

Un caso muy ilustrativo es la doble explicación proporcionada a un episodio que, por lo dramático de sus consecuencias, tanto cristianos como paganos creyeron ver en él una señal divina desde su respectiva perspectiva religiosa: la peste que diezmo el imperio en la crisis del siglo III.

Las numerosas fuentes con las que contamos, todas ellas enfatizando el carácter devastador de la peste, nos hablan del profundo recuerdo que se perpetuó sobre estos acontecimientos. Pero más importante aún para lo que nos ocupa es el ambiente en que la peste se inserta, un contexto marcado por las guerras, las secesiones de territorios imperiales, la anarquía militar, la degradación de los valores que debían regir el imperio: la *crisis*. Cabe destacar que la etiqueta canónica para este intervalo cronológico como *crisis del siglo III* no es el producto de un análisis actual sino, como bien ha observado W. Liebeschuetz¹¹⁸, responde a una percepción que ya se observa en los propios contemporáneos de la *crisis*, en los escritos tanto de autores cristianos – Tertuliano, Cipriano, Orígenes y Comodiano – como paganos – Dion Casio y Herodiano – analizados por Alföldy en su conjunto de ensayos para este periodo¹¹⁹. En este contexto en que las circunstancias tomaban tintes casi apocalípticos por el desorden generalizado en el imperio, los largos episodios de peste se concibieron, por asociación de ideas, en una forma de expresión de la divinidad ante tales eventos. Aunque, como decíamos, conocemos estos episodios de peste por muchas fuentes¹²⁰, el mejor contraste entre interpretaciones opuestas sobre una peste que había adquirido categoría de prodigio es el que nos brinda la *Historia Augusta*, Eusebio de Cesarea y Paulo Orosio sobre los hechos del siglo anterior.

En la *Historia Augusta* Trebelio Polión narra, dentro de la descripción de la vorágine de caos que se cernía sobre el imperio, toda una serie de prodigios – terremotos, oscuridad durante días, trueno de los dioses *ctónicos*¹²¹, etc. – entre los que se incluye la peste, para los cuales fue necesario hacer Sacrificios a Júpiter Salvador según aconsejaron los libros Sibilinos. Todos estos desastres funestos marcaban el sentido más tradicional del prodigio como ruptura de la *pax deorum*, pero lo interesante del caso es que estas señales, según recoge Trebelio Polión en el siglo IV con un claro sentido retroactivo, habían sido producidas como consecuencia de la cólera divina por el reinado de Galieno, emperador tolerante con los cristianos y, por ello, responsable de todos los males del imperio, pues hasta las secesiones territoriales y la proclamación de emperadores por diferentes ejércitos es explicada «por desprecio hacia Galieno»¹²².

118. W. Liebeschuetz “Was There a Crisis of the Third Century?” en O. Hekster, G. de Klijn, D. Slootjes (ed.) *Crisis on the Roman Empires. Impact of Empire*, Leiden, 2007, 12.

119. Véase G. Alföldy, “The crisis of the third century as seen by contemporaries”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15, 1974, 89-111.

120. *HA*, G, 5, 1-6; *Zós.*, *H.N.*, I, 26, 2; I, 36, 1-2; I, 46, 2; *Aur. Vict.*, 30, 2; *Euseb.*, *HE*, VIII, 22; VIII, 23; IX, 8, 1-15; *Oros.*, *Hist.*, XXI, 5; XXII, 1-3.

121. *HA*, G, 5, 1-6.

122. *HA*, G, 5, 7.

Por otro lado, al arrojar Eusebio su mirada al pasado, a los tiempos críticos del siglo III, igualmente recoge la peste como un prodigio, pero con un significado semejante y, a la vez, diametralmente opuesto al descrito por el escritor de la *Historia Augusta*. Así como Trebelio Polión aduce la cólera divina por la permisividad de Galieno con los cristianos, para Eusebio «tales calamidades eran la paga de la gran jactancia de Maximino y de las peticiones de las ciudades contra nosotros»¹²³ haciendo que hasta los paganos reconocieran que el dios cristiano era el único y verdadero¹²⁴. En términos semejantes lo describe también Paulo Orosio como castigo divino, pero enfatizando la causa-efecto de la persecución contra los cristianos y la peste iniciada con Decio al describir la excepción precisamente con Galieno:

«... en Roma fue elegido César Galieno por el Senado; y se mantuvo en el trono, si bien desdichadamente, durante quince años, pudiendo respirar un poco de tiempo el género humano de aquella excepcional peste por su extensión y gravedad. Sin embargo, la olvidadiza maldad provoca de nuevo el castigo. [...] Pasando en silencio lo ocurrido en épocas anteriores, por haber llevado Decio la persecución contra los cristianos, una gran peste asoló el Imperio Romano»¹²⁵.

E incluso denuncia, curiosamente, no dar a la peste la importancia que requería como señal divina de Dios por parte de los emperadores paganos:

«Ahora bien, la iniquidad mintió contra sí, conducida hacia la perdición por su propio y malvado juicio, al decir que la peste es un suceso corriente y que la muerte acaecida por la enfermedad constituye más bien el fin de la naturaleza que la pena. Otra vez, y en breve plazo, pues provoca la ira de Dios con sus malas acciones, recibirá el castigo, para que se vea obligada a no olvidarse jamás»¹²⁶.

CONCLUSIÓN

Sin gran riesgo de equivocarnos podemos concluir que el prodigio entendido como relato maravilloso e injerencia de lo divino en lo mundano permanece indeleble con la llegada de los emperadores cristianos, si bien aplicando su propia percepción religiosa sobre los mismos. Quizás la principal diferencia en este tránsito hacia los siglos IV y V, una vez superadas las turbulencias previas, sea el énfasis especial sobre el sentido más providencialista del fenómeno, que no por ello dejará de constar de un contenido de advertencia o de señal acerca del porvenir. Por otro lado, como explicamos brevemente en el anterior apartado, la nueva concepción del prodigio como señal de Dios hacía incompatible la actividad de los intérpretes paganos, más en el caso de los harúspices por su carácter emblemáticos como icono de las antiguas creencias religiosas. No por ello tampoco lo maravilloso dejará de rodear la vida de los emperadores cristianos, cuyos go-

123. Euseb., *HE*, IX, 13.

124. Euseb., *HE*, IX, 14.

125. Oros., *Hist.*, XXII, 1-2.

126. Oros., *Hist.*, XXII, 2-3.

biernos aparecen, especialmente en los panegíricos, tan rodeados de lo prodigioso como en la historias de Suetonio, Dion Casio o la *Historia Augusta*, y adquiriendo, por tanto, el poderoso significado ideológico de la predestinación y del beneplácito divino, incluso por autores paganos. Quizás el principal obstáculo sobre este aspecto, difícilmente eludible por otra parte, sea considerar en qué manera la comprensión cristiana del prodigio pudo tener su correspondencia en el pueblo llano a medida que lograba difundirse el cristianismo. Hay que tener presente que a pesar de la dureza de la legislación para paliar las prácticas adivinatorias paganas, en especial las relativas a la *diuinandi curiositas*¹²⁷ de ámbito tanto público como privado, se mantienen instituciones paganas vaciadas paulatinamente de contenido¹²⁸. Así pues dejo aquí, para terminar esta reflexión, un fragmento en que podríamos intuir ciertas pervivencias de la interpretación pagana sobre lo maravilloso en el sentido amplio de lo social en un periodo tardío, aunque sólo a modo de hipótesis pues nuestro autor, Claudio Claudiano, no deja de ser un poeta pagano¹²⁹ que en las postrimerías del siglo IV expresa, con viva exaltación, una cruel invectiva contra el nuevo cónsul Eutropio del año 399 d.C.:

«Que el mundo deje de maravillarse ante los nacimientos de seres monstruosos, ante los hijos temibles para su propia madre y el aullido de los lobos oído por la noche en medio de las ciudades, ante los ganados que hablan, para asombro del pastor, ante las crueles tempestades de piedras y el hecho de que Júpiter haya enrojecido amenazadoramente con sanguíneas nubes, ante los pozos transformados en sangre y el hecho de que se encuentren en el cielo dos lunas y dos soles. Todos los prodigios palidecieron ante nuestro cónsul eunuco.»¹³⁰.

127. *Cod., Theod.*, IX, 16, 4.

128. Como ha señalado A. Barb «Contrariamente a lo que afirma Gibbon, repetido por muchos historiadores posteriores, debe hacerse hincapié en que antes de Teodosio a finales del siglo no hubo ningún decreto imperial que cediendo al influjo cristiano, hubiera prohibido las instituciones de la religión pagana del Estado romano al menos – la precisión es importante – en lo que concierne a las genuinas instituciones públicas definidas y reguladas por la ley sacra» en BARB, A. A.: “La supervivencia de las artes mágicas”, 125. De hecho, no será hasta Graciano, en la segunda mitad del siglo IV, cuando se renuncie al título de *pontifex maximus* que habían ostentado emperadores cristianos como Constancio y que, de hecho, desde el nacimiento de Roma– aunque eclipsado por otros sacerdocios con el paso del tiempo – constaba de atribuciones para expiar el prodigio público. Estos *pontifices*, a modo de hipótesis, podrían haber mantenido su actividad para expiar los prodigios providencialistas de Dios como castigo, o bien, su contenido se habría vaciado tanto que no tendría más valor ni competencia que su propio carácter honorífico.

129. A pesar de la discusión sobre la religión de Claudiano, en este sentido, y en concordancia con A. Cameron, es indudable la creencia del poeta en el paganismo pues ni siquiera su oficio como panegirista le impide realizar expresiones que, como la recogida arriba, parecen pertenecer a una sentida creencia en los dioses tradicionales de Roma. Cfr. A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honoris*, Oxford, 1970, pp. 189-226.

130. Claud. *Contra Eutropio*, I, 1-9.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, P.: “El culto a Mitra en la época de Caracalla”, *Gerión*, 19, 2001, 559-568.
- ALFÖLDY, G.: “The crisis of the third century as seen by contemporaries”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15, 1974, 89-111 (= Historisches Bewußtsein während der Krise des 3. Jahrhunderts, en G. Alföldy – F. Seibt – A. Timm [eds.], *Krisen in der Antike - Bewußtsein und Bewältigung* [Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 13]. Düsseldorf 1975, 112-132).
- BARB, A. A.: “La supervivencia de las artes mágicas” en vv.aa., *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, Madrid, 1989.
- BAUR, CHR.: “Apollonius von Tyana und Christus” *Tüb Zeitsch. F. Theol.* 4, 1832.
- BAYET, J.: *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid, 1984.
- BLOCH, R.: *La divination dans l'Antiquité*, Paris, 1984.
- BLOCH, R.: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1975.
- BOWE, K.: *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, New York, 2008.
- BRUNELL KRAUS, F.: *An interpretation of the omens, portents, and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius, Filadelfia*, 1930.
- CAEROLS, J. J.: “Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes (LIV. 25.1.8). Religión, miedo y política en Roma”, en URSO, G. (ed.): *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Pisa, 2006, 90-136.
- CAMERON, A.: *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honoris*, Oxford, 1970.
- CAÑIZAR, J. L.: *Propaganda y Codex Theodosianus*, Cádiz, 2005.
- CRACCO RUGGINI, L.: “Imperatori e uomini divini (I-VI secolo)” en BROWN, P. – CRACCO RUGGINI, L. – MAZZA, M.: *Governanti e Intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino, 1982.
- DAVIES, J. P.: *Rome's religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*, Cambridge, 2004, 243.
- DOCKIE, M. W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, New York, 2001.
- ESCRIBANO, M. V.: “The Social Exclusion of Heretics in *Codex Theodosianus XVI*”, en AUBERT, J.-J.: *Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien Neuchâtel (15-17 février 2007): Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Gêneve, 2009, 39-66.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: “Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 59-86.
- FERNÁNDEZ URIEL, P.: *Púrpura, del mercado al poder*, Madrid, 2010.
- FERNÁNDEZ, V. M.: “¿Pero tiene alguien razón?”, en CARDETE, M^a C. (ed.): *La Antigüedad y sus mitos. Narrativas históricas irreverentes*, Madrid, 2010, 169-183.
- FONTÁN, A.: “La revolución de Constantino” en CANDAU, J. M^a, GASCÓ, F., RAMÍREZ, A. (eds.): *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo.*, Madrid, 1990.
- GALLI MILLIĆ, L. – HECQUET-NOTI, N. (eds.): *Historiae Augustae Colloquium Genevense. In honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques de l'antiquité tardive. Idéologie, propagande, fiction, réalité*, Bari, 2010.
- GARCÍA ARRIBAS, I.: “La historia natural de Plinio y lo maravilloso libros IV y VIII”, *Alcalibe: revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica*, 9, 2009, 17-40.

- GASCÓ, F.: “El viaje de Apolonio de Tiana a la Bética (siglo I d. C.)”, *Revista de Estudios Andaluces*, 4, 1985, 13-22.
- GELL, W.: *The topography of Rome and its vicinity* (vol. I), London, 1834.
- GOLDSWORTHY, A.: *El ejército romano*, Madrid, 2005.
- HENRY, M.: “Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV siècle de notre ère: essai d’interprétation”, *Phoenix*, vol. 39, 1, 1985, 36-61.
- HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Salamanca, 1995.
- HIDALGO DE LA VEGA, M^a J.: “Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política”, *Arys*, 4, 2001, 211-230.
- HOMO, L.: *Essai sur le règne de l’empereur Aurelien (270-275)*, Paris, 1904, (Texte numérisé par Marc Szwajcer), III parte, capítulo 4: “La réforme religieuse”.
- HOMO, L.: “Les documents”, *RH*, 152, 1926.
- HOROVITZ, P.: “Essai sur la date de la publication et le but de l’Histoire Auguste” en *Mélanges d’archéologie et d’histoire offert à André Piganiol*, Paris. Vol. III. 1966.
- LIEBESCHUETZ, W.: “Was There a Crisis of the Third Century?” en HEKSTER, O. – DE KLIJN, G. – SLOOTJES, D. (eds.): *Crisis on the Roman Empires. Impact of Empire*, Leiden, 2007.
- LORSCH, R.: “*Fulgura et Fulminata*: or what it portends when the family tomb is struck by a *fulmen quod decussit*.”, *Divination & Portents in the Roman World*, Odense, 2000.
- MACBAIN, B.: *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982.
- MACMULLEN, R.: *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Londres - Nueva York, 1996.
- MARROU, H.: “Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino”, MOMIGLIANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989.
- MESLIN, M.: “Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin”, *Mélanges d’histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, E. De Boccard, 1974, 353-363.
- MONTERO, S.: “Aurelio Víctor y la adivinación”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 17, 4, Pisa, 1987, 989-1000.
- MONTERO, S.: “El Papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, 1990, 405-412.
- MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408 d. C.)*, Bruselas, 1991.
- MORENO RESANO, E.: *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria, 2010.
- PICÓN GARCÍA, V.: “Superstitio, un indicio de la Romanidad de Suetonio”, *Estudios clásicos*, 26, nº 88, 1984, 323-330.
- PETERS, E.: *The magician, the Witch and the Law*, 1978.
- REQUENA, M.: *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001.
- REQUENA, M.: *Lo maravilloso y el poder: los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia, 2003.
- REQUENA, M.: “Nerón y los manes de Agripina”, *Historiae*, nº. 3, 2006, 83-107.

- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J.: *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos*, Salamanca, 1991.
- RODRÍGUEZ HORRILLO, M. A.: “Moral popular en las historias de Herodiano: ὕβρις, σωφροσύνη, τύχη y el *princeps* ideal.”, *Myrtia*, 24, 2009, 117-141.
- ROSENBERGER, *Gezähmte Götter: das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998.
- SANTOS YANGUAS, N.: “Adivinación y presagios en el Bajo Imperio Romano según Amiano Marcelino”, *Estudios humanísticos. Historia*, 7, 2008, 9-20.
- SANTOS YANGUAS, N.: “Amiano Marcelino, Teodosio y el cristianismo”, *HAnt.*, 20, 1996, 433-446.
- SCHMIDT, J.: “La ideología romana: la ciudad ecuménica”, en CHÂTELET, F. MAIRET, G. (eds.): *Historia de las ideologías*, Madrid, 2008.
- SHLOSSERS, F. E.: “Pagans into Magicians”, *Byzantinoslavica*, 52, 1991, 49-53.
- TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.
- TONER, J. *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la Antigua Roma*, Barcelona, 2012.
- VEYNE, P., *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, 2008.
- VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico*, tomo VII, “Juliano”, Nueva York, 1825.
- VOLTES, P., *Historia de la estupidez humana*, Madrid, 1999.