

EL MARTIRIO DE ALMAQUIO Y LA PROHIBICIÓN DE LOS ESPECTÁCULOS DE GLADIADORES*

Juan Antonio Jiménez Sánchez

Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona

SUMARIO

- I. Hagiografía e Historia.
- II. Estado de la cuestión.
- III. Marco histórico.
- IV. La noticia de Almaquio en el *Martyrologium Hieronymianum*.
- V. El episodio de Almaquio en los martirologios históricos.
- VI. Telémaco entra en escena.
- VII. La fortuna de Telémaco.
- VIII. Una restitución hipotética.
- IX. Un héroe de leyenda para construir historia.

* Este estudio ha sido realizado dentro del programa Ramón y Cajal (Ref: RYC-2007-01386). Asimismo, se enmarca en los proyectos de investigación HUM2007-61070 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del GRAT, Grup de Recerca 2005SSGR-379 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el Dr. Josep Vilella, y de Halma-Ipel, UMR 8164 del CNRS, Lille 3 MMC, dirigido por el Dr. Alain Deremetz. Quisiéramos agradecer a Mònica Miró, filóloga de la Universidad de Barcelona, las sugerencias y sabias observaciones que nos ha realizado a propósito de este trabajo.

I. HAGIOGRAFÍA E HISTORIA

La hagiografía ha proporcionado, desde sus mismos inicios, relatos que han sustentado la fe de los creyentes. Desde este punto de vista, podemos considerar tales narraciones como doctrinalmente válidas, puesto que cumplen fielmente su objetivo: exponer a los fieles una serie de vidas, cuyos protagonistas servían de ejemplo de entrega a Dios y de sacrificio por sus creencias. El problema, sin embargo, se presenta cuando se intenta utilizar estos relatos como fuentes históricas sin someterlos previamente a una crítica convincente. Tras haber realizado esta crítica, muchos de ellos se nos revelan simplemente como leyendas hagiográficas, preciosas para conocer el pensamiento de la época, pero inútiles a la hora de arrojar luz sobre un hecho histórico determinado¹. En este caso, lo más importante se centra en el valor literario de estas narraciones, cargadas de un simbolismo que hoy tal vez se nos escapa, pero que en su época debía ser bien conocido por una buena mayoría de los creyentes. El nombre mismo del protagonista, sus actos y sus palabras, y las circunstancias de su muerte —especialmente cuando acababa martirizado— revestían un alto valor alegórico. No obstante, insistimos, todavía hoy se siguen utilizando muchas de estas leyendas hagiográficas como fuentes históricas presuntamente fiables.

Un buen ejemplo es el relato de la muerte del monje Telémaco y la importancia que ha tenido a la hora de explicar el fin de los espectáculos de gladiadores. Brevemente, la historia —narrada por Teodoreto de Ciro— es como sigue: Telémaco era un monje que entró un día en el anfiteatro; en pleno combate, saltó a la arena y separó a los contendientes, pero el público se enfureció por esta interrupción y linchó al monje; como consecuencia, el emperador Honorio situó a Telémaco entre los mártires y abolió los *munera gladiatoria*².

En sí, este episodio no es más que la deformación legendaria de una noticia que hallamos recogida en el *Martyrologium Hieronymianum*, la ejecución, a manos de gladiadores, de un individuo llamado Almaquio, a

¹ Acerca de este tema, véase especialmente: H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955⁴. Sobre la hagiografía en general resultan básicos los siguientes trabajos: R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953; J. DUBOIS, *Martyrologes, d'Usuard au Martyrologe romain*, Abbeville, 1990; J. DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'Hagiographie médiévale*, Paris, 1993.

² THEODORETUS, *Hist. eccl.*, V, 26, GCS NF, 5, p. 327-328.

causa de haberse manifestado públicamente en contra del paganismo³. A pesar de todo, la leyenda contada por Teodoreto continúa siendo actualmente el principal argumento entre los que defienden una prohibición de los combates de gladiadores en el año 404.

A lo largo del presente trabajo podremos ver el modo en que el episodio de un hipotético martirio, en este caso el de Almaquio/Telémaco, ha ido evolucionando a lo largo de los siglos, a través de la reelaboración de los martirologios⁴, hasta adoptar una forma definitiva con la publicación del

³ *Martyr. Hier.*, Kal. Ian. (1 de enero), *AASS, Nou.*, II, 2, p. 19. Véase: A. PÉTIN, "Almaque", *Dictionnaire hagiographique*, I, Paris, 1850, c. 112-113; A. AMORE, "Almachio", *BSS*, I, Roma, 1961, c. 878; V. SAXER, "Almachio (o Telemaco)", *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Genova-Milano, 2006², c. 216-217.

⁴ Un martirologio es un libro que recoge, siguiendo el orden del año, el día del aniversario de los santos que son conmemorados en las iglesias en que dicho libro es utilizado. Pese a lo que sugiere su nombre, un martirologio no acoge sólo a mártires en sus páginas, sino también a otros personajes tales como obispos, ascetas o fundadores y bienhechores de iglesias. A diferencia de los calendarios, el martirologio también indica los lugares donde son venerados los santos, así como otros detalles: quién era el personaje, la época en la que vivió o las circunstancias de su martirio. Todos los martirologios conservados dependen de uno anterior, por lo que es muy importante establecer de dónde procede cada noticia. Así, puede verse su origen y las sucesivas modificaciones sufridas, lo cual aporta indicios preciosos para seguir la difusión de las leyendas hagiográficas y permite ponerlas en relación con la realidad histórica del tiempo en que fue compuesto el martirologio en cuestión, o, lo que es lo mismo, cómo fueron vistas esas leyendas en cada momento. Por tanto, el valor de las noticias históricas de los martirologios reside en sus fuentes, generalmente legendarios, *passiones* y vidas, así como obras históricas. El estudio y clasificación de los martirologios es una tarea muy difícil, puesto que los manuscritos que conservamos son muy numerosos, pero todavía lo son más los que han desaparecido. Tal multiplicación de copias se debe a la costumbre, nacida en el siglo IX, de leer el martirologio durante la *prima*. Su uso diario provocó que se desgastara más rápidamente que otros libros y que, en consecuencia, tuviera que ser reemplazado con frecuencia, lo que multiplicó el número de ejemplares. Además, las adiciones de los copistas son muchas e importantes, a veces de mayor interés que el fondo común, lo que hace difícil establecer el texto original. Por regla general, se desconoce el ejemplar que ha sido copiado, así como el número de intermediarios entre un manuscrito conservado y su arquetipo. El estudio de los martirologios ha avanzado mucho gracias a los estudios realizados por Henri Quentin, especialmente *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe*

Martyrologium Romanum en el siglo XVI. Además, esta historia no sólo aparece en los martirologios, sino también en otros escritos que podríamos calificar de “históricos”, tales como las crónicas. De este modo, se pondrá de manifiesto lo arriesgado que supone tomar una anécdota del todo legendaria como fuente para intentar explicar un fenómeno histórico real, en este caso la desaparición de los combates de gladiadores⁵.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La historia del monje Telémaco y su similitud con la de Almaquio captó desde un principio el interés de los historiadores, quienes con más o menos acierto emitieron sus hipótesis al respecto. A continuación expondremos cuáles han sido los principales investigadores que se han ocupado del tema.

1. Cesare Baronio

El cardenal e historiador Cesare Baronio (1538-1607) analizó, en sus *Annales ecclesiastici*, el episodio de la muerte de Almaquio. Lo situó en el año 395, gracias a la mención, en el *Martyrologium Hieronymianum*, de la

Romain, Paris, 1908. Sus continuadores sólo se han limitado a aportar algunas precisiones, pero las conclusiones a las que este erudito llegó en dicha obra todavía siguen vigentes hoy. Entre sus principales aportaciones cabe destacar: la delimitación del martirologio de Beda, el descubrimiento del “Anónimo lionés”, la identificación del martirologio de Floro en sus diversos estados, la demostración de que el *Paruum Romanum* era una falsificación de Adón y la clasificación de los manuscritos del martirologio de este último en dos familias. Posteriormente, el testigo dejado por Quentin fue recogido por Jacques Dubois, quien, aparte de numerosos trabajos dedicados a este tema, publicó la edición práctica de los martirologios de Beda, el “Anónimo lionés” y el de Floro, y la crítica del de Adón y el de Usuardo. Véase: J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire (Subsidia Hagiographica, 40)*, Bruxelles, 1965; J. DUBOIS – G. RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bede, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, Paris, 1976; ID., *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris, 1984.

⁵ Sobre este tema, véase J. A. JIMÉNEZ, “El final de los espectáculos de gladiadores”, *Ludica*, 10, 2004, p. 60-80.

prefectura de Alipio, lo que supone una importante aproximación cronológica, pues la prefectura de Alipio se data en el año 391. Además, identificó correctamente a Almaquio con el Telémaco de Teodoreto de Ciro, y concedió más credibilidad al martirologio que a Teodoreto. Con todo, Baronio se equivocó al pensar que Teodosio I había abolido los combates de gladiadores, aunque es normal que realizara una afirmación semejante: en su deseo de conciliar la versión del martirologio con la de Teodoreto, Baronio consideró que el hecho de la prohibición era algo cierto, de modo que, si no había sido Honorio el responsable de tal acción en el siglo V, lo habría sido Teodosio I en su último año de reinado⁶. En consecuencia, según Baronio, los *munera* debieron resurgir bajo Honorio⁷. Sin embargo, Baronio no reparó en que, si Teodosio I hubiera abolido los combates de gladiadores, Prudencio no hubiera dicho en su *Contra Symmachum* que esta tarea —la abolición de los *munera*— la había reservado Teodosio I a su hijo Honorio⁸.

2. Jacques Godefroy

Jacques Godefroy (1587-1652) no observó nada en común entre la historia de Telémaco y la de Almaquio, como había señalado Baronio. Para Godefroy, Teodoreto era mucho más digno de confianza que el *Martyrologium Hieronymianum*. Además, no estaba de acuerdo con Baronio en que Teodosio I hubiera llevado a cabo ningún acto contra los *munera*. Para él, ningún emperador antes de Honorio legisló contra los combates de gladiadores —salvo Constantino I, con el “edicto de Berito” (*C. Th.*, XV, 12, 1, ed. Mommsen, p. 827), sólo de aplicación local—. Las razones que Godefroy argüía para sustentar su hipótesis se basaban en el hecho de que las escuelas de gladiadores todavía existían en época de Honorio y, sobre todo, en la súplica de Prudencio realizada a Honorio que acabamos de ver⁹.

⁶ C. BARONIO, *Annales ecclesiastici*, VI, Bar-le-Duc, 1866, p. 167, a. 395, 19-20 (1ª ed., 1588-1607, 12 vols.).

⁷ ID., *Annales...*, cit., p. 401, a. 404, 2.

⁸ PRUDENTIUS, *Contr. Symm.*, II, 1120, *CCSL*, 126, p. 250: *partem tibi, nate, reseruo*.

⁹ J. GODEFROY, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, V, Leipzig, 1741, p. 452.

3. Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont

Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698) juzgaba que Teodoreto y el *Martyrologium Hieronymianum* referían episodios del todo diferentes, razón por la cual rechazaba la identificación de sus protagonistas¹⁰. De esta manera, ubicó la muerte de Almaquio durante el reinado de Diocleciano, pues no podía concebir que un monje fuera ejecutado en Roma durante el gobierno de los emperadores cristianos «et moins sous Theodose et sous Honoré que sous aucun autre». Por otro lado, dado que no sometió a crítica la versión de Teodoreto, creyó ciegamente todo lo relatado por el historiador eclesiástico. En consecuencia, discrepaba de la opinión de Baronio, según la cual los *munera* debieron recomenzar bajo Honorio. Al contrario, Le Nain de Tillemont consideraba que esto era algo del todo incompatible con la historia narrada por Teodoreto y con las súplicas que Prudencio dirigió a Honorio con el fin de que terminase con los espectáculos de gladiadores, una labor que, según el poeta, Teodosio I había reservado a su hijo.

A todo esto, Le Nain de Tillemont aportaba otros argumentos, como la discordancia de las fechas —el *Martyrologium Hieronymianum* indica que Almaquio fue ejecutado el 1 de enero, mientras que él suponía que Telémaco fue asesinado durante los *munera* de diciembre—, o del género de muerte —Almaquio fue ejecutado por un gladiador, mientras que Telémaco fue linchado por el público encolerizado—. Este autor no observaba nada más en común entre los dos personajes que «quelques lettres de leur nom, que le mot de gladiateur est dans l'une et l'autre histoire, et qu'ils ont tous deux souffert à Rome, mais d'une maniere differente, et pour un sujet tout different».

Como consecuencia de todos estos razonamientos, y sobre todo de la incoherencia de presentar a Teodosio I como responsable de la abolición de los *munera*, la correcta interpretación de Baronio quedó prácticamente anulada por la errónea, pero hábilmente argumentada, hipótesis de Le Nain de Tillemont.

¹⁰ L.-S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Histoire des empereurs, et des autres princes qui ont regné durant les six premiers siècles de l'Eglise, de leurs guerres contre les Juifs, des écrivains profanes, et des personnes les plus illustres de leur temps*, V, 3, Bruxelles, 1710, p. 1156-1158 y especialmente p. 1423-1425.

4. Edward Gibbon

Edward Gibbon (1737-1794) también recurrió a la historia de Telémaco —que situó en las fiestas del triunfo de Honorio en Roma en el 404— para explicar la abolición de los combates de gladiadores¹¹. Sin embargo, se mostró algo escéptico respecto a la autenticidad del personaje: «I wish to believe the story of St. Telemachus. Yet not church has been dedicated, no altar has been erected, to the only monk who died a martyr in the cause of humanity.»¹²

5. Johann Peter Kirsch

En 1912, el estudio de las historias de Almaquio y Telémaco dio un salto cualitativo gracias al trabajo de Johann Peter Kirsch (1861-1941)¹³. Este autor juzgaba que la fuente de la noticia de Almaquio era sin duda una *passio* no conservada. De ahí provendrían la fecha del martirio (1 de enero) y el nombre del prefecto Alipio. La ejecución de Almaquio habría tenido lugar en Roma a finales del siglo IV. Posteriormente, ya en el siglo V, se redactaría un informe del martirio del que derivaría la *passio*. Ésta era conocida en la *Gallia*, lugar en el que un monje introduciría la noticia en el *Martyrologium Hieronymianum*.

Para Kirsch, la fuente de la noticia de Almaquio, de origen romano, tendría más credibilidad que Teodoreto, pese a que Le Nain de Tillemont hubiera opinado lo contrario. Con Teodoreto nos hallaríamos ante una versión popularizada en Oriente, que remontaría a un relato oral y que no recogería los datos correctos que se hallan en el martirologio. Kirsch no descartó que Teodoreto hubiera transmitido acertadamente el nombre del monje ni que se tratara de un personaje oriental. Con todo, para él, el que Teodoreto vinculara la abolición de los *munera* por parte de Honorio con el martirio de Telémaco, que él ubicaba en el 391, remontaba a una tradición errónea que partía del *nomen-omen* del protagonista —τέλος μάχης, “el

¹¹ E. GIBBON, *The decline and fall of the Roman Empire*, I, Chicago, 1952, p. 484 (1ª ed. 1781).

¹² ID., *The decline...*, cit., I, p. 827, n. 58.

¹³ J. P. KIRSCH, “Das Ende der Gladiatorenspiele in Rom”, *RQA*, 26, 1912, p. 207-211. Véase también ID., “Almachius”, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, II, Paris, 1914, c. 630-631.

final del combate”—. Además, Teodoreto también debía de conocer las medidas de Honorio contra los gladiadores —como *C. Th.*, XV, 12, 3, ed. Mommsen, p. 827—. Así, el historiador eclesiástico pudo poner en relación causal ambas tradiciones.

Kirsch creyó posible que en algún momento Honorio hubiera abolido los *munera*, pero también consideró probable que tras el saqueo del 410 hubieran cesado los combates de gladiadores. De este modo habría surgido en Oriente, tras esta fecha, la idea de que Honorio había prohibido los combates de gladiadores a causa del martirio de un asceta oriental en ocasión de los espectáculos del anfiteatro.

En cualquier caso, para Kirsch, del relato de Teodoreto se desprendía que los *munera* se acabaron en Roma bajo el reinado de Honorio; en consecuencia, antes del 423.

6. Hippolyte Delehaye

Un estudio fundamental en este tema lo supuso el llevado a cabo por el bolandista Hippolyte Delehaye (1859-1941) en 1914¹⁴. Todavía en 1897, este autor consideraba a Telémaco el último de los mártires del Coliseo, al cual le cupo el honor de hacer cesar, en el 404, los combates de gladiadores. Delehaye observó que el episodio sólo se documentaba en Teodoreto, y creía que, pese a que tal vez se le pudiera realizar alguna crítica, no había nada que pusiera en duda el fondo de la historia¹⁵.

Sin embargo, en 1914 su opinión ya era del todo diferente. Para este autor, la noticia de Almaquio provenía de una *passio* lo suficientemente antigua y sería como para haber sido tenida en cuenta por el redactor del *Martyrologium Hieronymianum*. Al igual que Baronio y que Kirsch, también opinaba que el personaje y el episodio del jeronimiano eran los mismos que los de Teodoreto. Éste no habría leído la *passio*, pero la noticia le habría llegado por otras vías. Se trataría, pues, de dos versiones del mismo hecho. Para Delehaye, eran complementarias, por lo que intentó conciliar ambas historias. Así veía en la noticia del jeronimiano tan sólo un resumen del episodio: algunos rasgos, como la procedencia oriental del monje, tal vez fueron dejados de lado por el martirologio, pero fueron recogidos por

¹⁴ H. DELEHAYE, “Saint Almachius ou Télémaque”, *AB*, 33, 1914, p. 421-429.

¹⁵ ID., “L’amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques”, *AB*, 16, 1897, p. 209-252, p. 252.

Teodoreto. La presencia del prefecto urbano Alipio acentuaría el carácter histórico de la narración, pero crearía una dificultad de cronología. En efecto, Alipio fue prefecto urbano bajo Teodosio I, no en época de Honorio. Gracias a Prudencio sabemos que Teodosio I no suprimió los *munera*. Delehaye sólo veía dos soluciones a esta contradicción: *a)* Alipio volvió a ser prefecto urbano bajo Honorio (algo que no creía probable), y *b)* Teodoreto relacionó acontecimientos que estuvieron separados por varios años: el episodio de Almaquio tendría lugar bajo Teodosio I, y la supresión de los *munera* bajo Honorio (solución que también encontraba muy forzada). En consecuencia, el bolandista puso en duda la exactitud de la información del hagiógrafo en relación al prefecto urbano entonces en función. Es posible que la *Passio Almachii* que utilizó el redactor del *Martyrologium Hieronymianum* ya hubiera experimentado algunas modificaciones o retoques. El redactor del martirologio no tenía por qué escribir bajo la impresión reciente de los acontecimientos.

En cuanto al nombre del protagonista (Almaquio o Telémaco), Delehaye prefirió la forma Almaquio, ya que la tradición del jeronimiano remontaba a un relato más exacto y redactado en el lugar de los acontecimientos.

7. Georges Ville

Al contrario que otros autores que le precedieron, como Kirsch y Delehaye, Georges Ville (1929-1967) no trató de conciliar las versiones del *Martyrologium Hieronymianum* y de Teodoreto. En un magistral artículo aparecido en 1960¹⁶, este especialista en el mundo de la gladiatura opinaba que la versión del jeronimiano era más digna de crédito, puesto que se trataba de un relato perfectamente coherente y verídico y reproducía sin duda una *passio* más antigua. La versión de Teodoreto le parecía un texto fantasioso elaborado por alguien que no conoció directamente la *passio* y que no supo comprender la historia de Almaquio.

Para Ville, Almaquio sólo actuó en contra del paganismo y seguramente se entregó a algunos actos violentos. En el año 391, el de la prefectura de Alipio, se dictaron dos de las leyes más duras contra el paganismo¹⁷, y en

¹⁶ G. VILLE, "Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien", *MEFRA*, 72, 1960, p. 273-335, p. 326-331.

¹⁷ *C. Th.*, XVI, 10, 10-11, ed. Mommsen, p. 899-900.

Oriente muchos monjes cometían violencias contra los templos y otras manifestaciones paganas; pero Roma no era Oriente, y aquí Almaquio seguramente acabó pagando con su vida sus acciones ilícitas.

Ville consideraba que la única relación de Almaquio con la gladiatura fue su ejecución: fue condenado a morir bajo la espada de los gladiadores, un género de ajusticiamiento arcaico y que no existía fuera de Roma. Sin embargo, Teodoreto no fue capaz de comprender la naturaleza de esta ejecución y convirtió la muerte del monje en el resultado de su acción contra los *munera* y el consiguiente linchamiento del público.

El traslado cronológico del reinado de Teodosio I al de Honorio lo explicó como el resultado del mensaje moral que Teodoreto deseaba imprimir a su historia: la abolición de los espectáculos de gladiadores. Ahora bien, no existía ninguna tradición que relacionase a Teodosio I con tal acción, mientras que —como veremos más adelante— sí que existía algo similar relacionado con Honorio: el cierre de los *ludi* gladiatorios en el 399, que seguramente se convirtió en la tradición de una abolición de los combates en el anfiteatro por parte de Honorio.

8. Otros autores

Con el paso del tiempo, la historia del monje Telémaco fue ganando cada vez más popularidad. Como consecuencia, son muchos los autores —tanto de obras especializadas como de divulgación— que se han servido de este episodio para explicar el fin de los *munera* y situar su desaparición en el año 404¹⁸. Incluso Luis Rivero ha llegado a servirse de este episodio y de la fecha

¹⁸ Valga este breve elenco como ejemplo de lo dicho: H. WALLON, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, III, Paris, 1847, p. 426; G. B. DE ROSSI, "Secchia di piombo trovata nella Reggenza di Tunisi", *BACr*, V, 6, 1867, p. 77-87, p. 87; L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, II, Leipzig, 1920⁹, p. 100-101; G. LAFAYE, "Gladiator", *DAGR*, II, 2, Paris, 1896, p. 1563-1599, p. 1599; V. CHAPOT, "Gladiateurs", *DAcL*, VI, 1, Paris, 1924, c. 1275-1283, c. 1280; J. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1939, p. 286; M. GRANT, *Gladiators*, London, 1967, p. 123-124; O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976, p. 168, 175 y 181; J. GUILLÉN, *Vrbs Roma*, II, Salamanca, 1978, p. 359-360; N. REBULL – M. DOLÇ, *Aureli Prudenci Clement. Contra Simmac*, Barcelona, 1983, p. 15 y 23; M. CLAVEL-LÉVÊQUE, *L'Empire en jeux. Espace*

a la que ha sido vinculado para datar el *Contra Symmachum* prudenciano: «este ruego [se refiere a la petición de Prudencio a Honorio para que suprima la gladiatura], como hemos visto, implica que el poema se compuso antes del 404, en que quedaron definitivamente abolidos los combates de gladiadores»¹⁹.

Por su parte, Thomas Wiedemann juzga como histórico el episodio de Telémaco, por lo que cree que la prohibición de los espectáculos de gladiadores dictada por Honorio tan sólo fue una medida temporal que únicamente afectó a la ciudad de Roma, muy similar, por tanto, a otras anteriores, como la dirigida por Nerón contra los pompeyanos²⁰. Esto le permitiría conciliar la historia narrada por Teodoreto con la aparición de la gladiatura en tiempos de Valentiniano III. Con todo, a esta hipótesis podríamos objetar —aparte de la falta de credibilidad de la que goza la historia de Telémaco— que Roma era la única ciudad en todo el Imperio Romano donde a inicios del siglo V podían contemplarse *munera*. Así, no tendría sentido dictar una prohibición exclusivamente contra la gladiatura en la *Vrbs Aeterna*; una medida dirigida contra la gladiatura romana hubiera afectado a la gladiatura en general.

No podemos dejar de mencionar una de las hipótesis más llamativas que se han elaborado a raíz de la historia del supuesto martirio de Telémaco en el año 404. En 1868, Giovanni Battista de Rossi llegó a interpretar una lastra de

symbolique et pratique sociale dans le monde romain, Paris, 1984, p. 67; J.-CL. GOLVIN – CHR. LANDES, *Amphithéâtres et gladiateurs*, Paris, 1990, p. 225; R. LUCIANI, *The Colosseum. Architecture, history and entertainment in the Flavian amphitheatre, ancient Rome's most famous building*, Novara, 1990, p. 69 (trad. A. Gabba – G. McClaud Meredith); J.-M. SALAMITO, “La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale”, *Histoire du Christianisme, II: Naissance d'une chrétienté*, Paris, 1995, p. 675-717, p. 706; M. MIRÓ, “Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión”, *Congreso internacional “La Hispania de Teodosio”*, I, Salamanca, 1997, p. 179-192, p. 181; P. VEYNE, “Païens et chrétiens devant la gladiature”, *MEFRA*, 111, 2, 1999, p. 883-917, p. 898; E. KÖHNE, “Bread and circuses: The Politics of Entertainment”, *Gladiators and Caesars. The Power of Spectacle in ancient Rome*, London, 2000, p. 8-30, p. 30; A. BERNET, *Les gladiateurs*, Paris, 2002, p. 348-349; J. MALAM, *Gladiadores. Vida y muerte en la antigua Roma*, Madrid, 2002, p. 83 (trad. L. Sanz: *Gladiator. Life and death in Ancient Rome*, London, 2001).

¹⁹ L. RIVERO, *La poesía de Prudencio*, Huelva-Cáceres, 1996, p. 24, n. 38 y p. 128. Véase también ID., *Prudencio. Obras*, II, Madrid, 1997, p. 117, n. 359.

²⁰ TH. WIEDEMANN, *Emperors and gladiators*, London-New York, 1995, p. 158.

mármol como el único testimonio que aludía a la prohibición de los *munera*, aparte de la consabida historia de Telémaco²¹. La pieza en cuestión proviene de Ostia, está grabada por ambas caras y su estado fraccionario impide una lectura satisfactoria de las inscripciones. El erudito italiano interpretó la primera de ellas (*CIL*, XIV, 1, 300) como la dedicación de un *ludus gladiatorius* construido en Ostia por Arpagio Lupo, un supuesto prefecto de la anona, a finales del siglo IV. La abolición de los *munera* en el 404 habría significado el abandono del edificio antes de que hubiera podido entrar en funcionamiento, con lo que se habría convertido en una estructura completamente inútil. Este tipo de razonamiento parece lógico: ¿qué destino podía esperar a las escuelas de gladiadores tras la desaparición de este espectáculo? De Rossi halla la respuesta en la inscripción del reverso (*CIL*, XIV, 1, 157), la cual, según este autor, conmemoraría la restauración de este edificio por Acolio Abido, otro supuesto prefecto de la anona de tiempos de Teodorico I, con el fin de destinarlo a algún otro uso público. Se trata de una hipótesis muy arriesgada, basada en una restitución altamente especulativa del texto de los epígrafes²². Nada hay en las inscripciones que las vincule con seguridad a la gladiatura, y aún menos al episodio del monje Telémaco descrito por Teodoreto.

III. MARCO HISTÓRICO

Los autores que han estudiado los episodios que aquí nos ocupan coinciden en ubicarlos, como acabamos de ver, en el año 391, para la muerte de Almaquio (a excepción de Baronio, quien lo dató en el 395)²³, y en el 404,

²¹ G. B. DE ROSSI, "Epigrafe storica scoperta in Porto alludente agli ultimi spettacoli gladiatorii ed alla loro abolizione", *BACr*, VI, 6, 1868, p. 84-87.

²² En este punto, pueden verse las críticas realizadas por V. CHAPOT, "Gladiateurs...", cit., c. 1281, y TH. WIEDEMANN, *Emperors...*, cit., p. 164, n. 74.

²³ A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, p. 237, también situó el episodio de Almaquio en el 395, bajo Estilicón, y consideró que el nombre del prefecto Alipio que aparece en el *Martyrologium Hieronymianum* es una creación de un hagiógrafo tardío, por lo que «sa rencontre avec celui du préfet de 391 n'est, selon toute probabilité, que pure coïncidence». Sin embargo, si es difícil situar el episodio de Almaquio, tal vez legendario, en el año

en el caso del “martirio” de Telémaco; es decir, en un período de tiempo que abarca cerca de quince años. En consecuencia, dedicaremos el presente apartado a realizar un rápido esbozo de este momento, dado que sería imposible comprender el significado y todo el alcance del episodio de Almaquio desvinculado de su contexto histórico.

En el año 391, el poder imperial estaba en manos de Teodosio I (379-395), en Oriente, designado por el difunto emperador Graciano, y de Valentiniano II (375-392), quien gobernaba en Occidente. Nos centraremos especialmente en la política religiosa llevada a cabo por estos soberanos, sobre todo por Teodosio I, puesto que es de vital importancia para la buena comprensión del tema que nos ocupa.

Un año después de alcanzar el poder, en el 380, Teodosio I promulgó el conocido como “edicto de Tesalónica”²⁴, mediante el cual declaraba el catolicismo como la religión oficial del Estado. De esta manera, quedaban fuera de la legalidad vigente otras confesiones y tendencias dentro del cristianismo, consideradas definitivamente como “herejías” (como fue el caso del arrianismo), y también la que hasta entonces había sido la religión estatal y que pasó a ser tachada de *superstitio* o simplemente “paganismo”²⁵.

Algunos años más tarde, esta tendencia se vio reforzada por las medidas promulgadas por Teodosio I para acabar con los restos del paganismo. Estas

391 sólo por el nombre del prefecto urbano, todavía lo es más ubicarlo en el 395 sin ningún tipo de fundamento de carácter histórico.

²⁴ *C. Th.*, XVI, 1, 2, ed. Mommsen, p. 833. Véase: L. DE GIOVANNI, “La política religiosa di Teodosio I”, *Labeo*, 40, 1, 1994, p. 102-111, p. 107-108; A. BARZANÒ (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano, 1996, p. 228-229; FL. HUBEŇAK, “El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio”, *Hispania Sacra*, 51, 1999, p. 5-42; C. BUENACASA, “La propiedad eclesiástica según el *Codex Theodosianus*: estado preliminar”, *Congreso internacional “La Hispania de Teodosio”*, I, Salamanca, 1997, p. 31-38, p. 34.

²⁵ Se culminaba así un largo proceso iniciado bajo Constantino I. El punto de partida había sido el “edicto de tolerancia” (Milán) del año 313. A partir de aquí, el cristianismo había pasado de tener las simpatías del soberano a convertirse en su religión personal. El proteccionismo imperial fue en aumento hasta que finalmente, en el 380, el credo cristiano establecido en Nicea (325) devino la religión oficial del Estado. En menos de un siglo, el cristianismo había pasado de ser una creencia perseguida a ser la única oficialmente reconocida por el emperador. Véase R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven-London, 1984.

leyes se encuentran recogidas en el libro XVI del *Codex Theodosianus*²⁶. Las principales disposiciones se dictaron en el 391 y estaban destinadas a prohibir de forma tajante la frecuentación de los templos y todas las ceremonias paganas²⁷. Al año siguiente, la prohibición volvió a repetirse²⁸.

Por supuesto, todos estos hechos tuvieron importantes repercusiones en muchos planos. Así, las medidas antipaganas promulgadas por Teodosio I sirvieron como un auténtico incentivo a los ataques perpetrados contra los templos paganos y otros restos del politeísmo. Esto sucedía especialmente en Oriente, donde el cristianismo se impuso con más fuerza al paganismo que en Occidente. Tales ataques estaban dirigidos a menudo por obispos u otros religiosos fanáticos, quienes actuaban amparándose en la “ceguera” de las autoridades, quienes volvían la vista ante tales atropellos, cuando no ayudaban abiertamente mediante el envío de tropas²⁹.

²⁶ L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli, 1991³, p. 126-139. Véase también: R. DELMAIRE, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I: *Code Théodosien livre XVI, SC*, 497, Paris, 2005, p. 35-52 y 79-94; J. VILELLA, “Cánones pseudoiliberitanos y Código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos”, *Polis*, 17, 2005, p. 97-133.

²⁷ *C. Th.*, XVI, 10, 10-11, ed. Mommsen, p. 899-900. Véase: L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano...*, cit., p. 128; A. BARZANÒ (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi...*, cit., p. 76; C. BUENACASA, “La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395)”, *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, Roma, 1997 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58), p. 121-139, p. 132-133; R. DELMAIRE, *Les lois religieuses...*, cit., p. 438-442.

²⁸ *C. Th.*, XVI, 10, 12, ed. Mommsen, p. 900-901. Véase: L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano...*, cit., p. 128-129; R. DELMAIRE, *Les lois religieuses...*, cit., I, p. 442-446.

²⁹ Veamos algunos ejemplos significativos. En el 386/388, Marcelo, obispo de Apamea (Siria), destruyó el templo de Júpiter de esa ciudad gracias a la ayuda que le proporcionó el gobernador (THEODORETVS, *Hist. eccl.*, V, 21, 5-15, *GCS NF*, 5, p. 318-320). El afán destructorista de Marcelo no terminó aquí. Poco después, apoyado en un grupo de soldados y gladiadores, atacó el templo de Aulón, no lejos de Apamea, aunque ésta sería su última incursión antipagana, puesto que fue alcanzado por la multitud encolerizada y quemado vivo (SOZOMENVS, *Hist. eccl.*, VII, 15, 13-15, *GCS*, 50, p. 322). En el 391, Teófilo, obispo de Alejandría, destruyó el *Serapeion* de esa ciudad, para lo cual contó con el consentimiento y ayuda de Evagrio, prefecto augustal, y de Romano, conde de Egipto (SOCRATES, *Hist. eccl.*, V,

En Occidente, la situación en estos años es ligeramente diferente. El 15 de mayo del 392, el emperador Valentiniano II fue asesinado por el general Arbogasto, quien elevó a la púrpura a Eugenio, *magister scriniorum*, al cual podría manejar sin problemas³⁰. Éste, a pesar de ser probablemente cristiano, intentó reforzar su posición mediante la búsqueda del apoyo del partido pagano de Roma. Se inició así un último período de esplendor del paganismo romano³¹, en el que brillaron figuras como Símaco y, muy especialmente, Nicómaco Flaviano³². Eugenio intentó ser reconocido por Teodosio I como legítimo emperador de Occidente, pero el 23 de enero del 393 éste respondió nombrando a su hijo Honorio (entonces un niño de 9 años) soberano de esa parte del Imperio, con lo que Eugenio quedaba oficialmente declarado usurpador. La derrota del Frígido, en el 394, supuso el fracaso definitivo del partido pagano y la muerte de sus principales dirigentes³³.

En este momento, Teodosio I era el único dueño del poder. La muerte le sorprendió a inicios del siguiente año en Milán, por lo que la púrpura recayó sobre sus hijos, Honorio en Occidente y Arcadio en Oriente, aunque en

16, *GCS NF*, 1, p. 289-290; SOZOMENVS, *Hist. eccl.*, VII, 15, 2-10, *GCS*, 50, p. 319-321). A propósito de Evagrio y de Romano, véase: *PLRE*, I, p. 286, *Euagrius* 7; *ibid.*, I, p. 769, *Romanus* 5. Éstos y otros ejemplos de destrucciones similares pueden verse en: A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris, 1972², p. 285; R. MACMULLEN, *Christianizing...*, cit., p. 97-101; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano...*, cit., p. 72 y 131-132; C. BUENACASA "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis*, 9, 1997, p. 25-50, p. 41-42; ID., "La figura del obispo...", cit., p. 134-135; J. R. AJA, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (S. IV)*, Santander, 1998, p. 26-27 y 145-146.

³⁰ *PLRE*, I, p. 95-97, *Arbogastes*; *ibid.*, I, p. 293, *Fl. Eugenius* 6.

³¹ H. BLOCH, "A new document of the last pagan revival in the West, 393-394 A.D.", *HThR*, 38, 4, 1945, p. 199-244; ID., "El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, p. 207-232 (trad. M. Hernández Iñiguez: *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963).

³² *PLRE*, I, p. 865-870, *Q. Aurelius Symmachus* signo *Eusebius* 4; *ibid.*, I, p. 347-349, *Virius Nicomachus Flavianus* 15.

³³ Éste es el caso del prefecto del pretorio Nicómaco Flaviano, quien se suicidó a raíz de este hecho. Símaco, por su parte, pudo salvar la vida, dado que, aunque había reconocido a Eugenio como soberano, no se había implicado personalmente como partidario suyo.

realidad fueron sus consejeros quienes gobernaron, dada la joven edad de los nuevos augustos. Ya no se produjeron nuevos intentos de revivir el paganismo en todo el Imperio. El cristianismo había triunfado definitivamente, al menos en teoría. En Occidente, los cultos tradicionales y la forma de vida de los antepasados (*mos maiorum*) aún tenían mucho peso, por lo que no era tarea fácil erradicarlos por completo. Esto significaba que las leyes dictadas por Teodosio I contra el paganismo no se cumplieron de forma rigurosa.

Tal permisividad conllevaba, además, que en esta parte del Imperio no se produjeran tantos ataques contra el patrimonio pagano como hemos visto en el lado oriental³⁴. En Roma, el gobierno local se esforzaba por hacer cumplir las leyes —en este caso, las relativas al patrimonio³⁵—, y el paganismo

³⁴ Hay, ciertamente, algunas excepciones, localizadas en el norte de *Africa*, una región también muy cristianizada. Tal vez el caso más conocido sea la destrucción de estatuas de dioses llevada a cabo en Cartago por Gaudencio y Jovio, *comites* de Honorio (19 de marzo del 399) (AVGVSTINVS, *De ciu. Dei*, XVIII, 54, CCSL, 48, p. 655; *Cons. Const.*, a. 399, 1, MGH aa, 9, 1, p. 246). Este episodio puede ponerse en relación, tal vez, con la noticia proporcionada por *Adn. ant. ad cycl. Dion.*, a. 399, MGH aa, 9, 1, p. 755: *templa idolorum demolita sunt et gladiatorum ludi tulti Mallio et Theodoro consulibus*. Por su parte, QVODVVLTDEVS, *Lib. prom. et praed. Dei*, III, 38, 41, CCSL, 60, p. 183, se equivoca al atribuir a Teodosio I un hecho que tuvo lugar bajo el reinado de Honorio, aunque también recuerda la labor antipagana de Honorio. Según CL. LEPELLEY, “Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l’époque théodosienne”, *CArch*, 42, 1994, p. 5-15, p. 8, estos abusos provocaron las protestas de la población local, cuya respuesta sería una ley de Honorio en la que se ordenaba que los templos no fuesen destruidos (*C. Th.*, XVI, 10, 18, ed. Mommsen, p. 902). No obstante, el concilio general de *Africa*, reunido en Cartago el 13 de septiembre del 401, exigió la destrucción de los restos del paganismo (*Reg. eccl. Carthag. exc.* [VII, *not. de conc. Carthag. 13 sept. 401*], 84, CCSL, 149, p. 205). En el 434, una escultura que representaba a Venus —y que había sobrevivido hasta entonces gracias a haber sido reubicada en unas termas— fue destruida por orden del obispo de Cartago como parte del exorcismo realizado a una joven (QVODVVLTDEVS, *Lib. prom. et praed. Dei* [*Dim. temp. in sign. Antichr.*], 6, 9-10, CCSL, 60, p. 196-197). Véase: CL. LEPELLEY, “Le musée des statues...”, cit., p. 5; A. BARZANÒ (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi...*, cit., p. 265; R. DELMAIRE, *Les lois religieuses...*, cit., I, p. 454-455.

³⁵ Esta legislación se halla en parte recogida en el título de *operibus publicis* del *Codex Theodosianus* (*C. Th.*, XV, 1, ed. Mommsen, p. 801-814), relativo a la construcción y restauración de edificios públicos. Véase Y. JANVIER, *La législation*

contaba aún con numerosos seguidores, especialmente entre la aristocracia senatorial³⁶.

Poco después, en el 404, se produjo la visita de Honorio a Roma para inaugurar su sexto consulado y celebrar las victorias de Polentia y Verona obtenidas sobre los visigodos en el 402. En tal ocasión, se realizó una entrada triunfal y se presentaron grandes espectáculos³⁷, en cuyo curso algunos autores —como Gibbon— sitúan el episodio del monje Telémaco narrado por Teodoreto.

du Bas-Empire Romain sur les édifices publics, Aix-en-Provence, 1969. También resultan muy interesantes otras leyes destinadas a la preservación de los templos públicos, así como de sus decoraciones, entre ellas las estatuas de los dioses. Algunas de estas leyes, sin ánimos de ser exhaustivos, son: *C. Th.*, XVI, 10, 3 (a. 342), ed. Mommsen, p. 898; 8 (a. 382), *ibid.*, p. 899; 15 (a. 399), *ibid.*, p. 901-902; 18 (a. 399), *ibid.*, p. 902; 19 (a. 407), *ibid.*, p. 902-903; *Nou. Maior.*, 4 (a. 458), ed. Meyer, p. 161. Véase: CL. LEPALLEY, “Le musée des statues...”, cit., *passim*; A. BARZANÒ (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi...*, cit., p. 191-193, 236-237 y 265; R. DELMAIRE, *Les lois religieuses...*, cit., I, p. 430-431, 436-437 y 454-455.

³⁶ Resulta imposible establecer porcentajes acerca de los paganos y los cristianos que habitaban Roma en ese momento. Los contemporáneos cristianos testimonian la consciencia de experimentar un éxito sin precedentes, aunque las fuentes no nos permiten cuantificar su número ni siquiera de una manera aproximada —salvo en raras ocasiones—. Véase: G. BOISSIER, *El fin del paganismo. Estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV*, II, Madrid, 1908, p. 244: «todo lo que se puede decir es que, en ese momento, aunque la religión cristiana se hubiese establecido sólidamente en Roma, los paganos debían ser aún muy numerosos, y, probablemente, habría más que en las otras ciudades del imperio» (trad. P. González-Blanco: *La fin du paganisme: études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle*, Paris, 1891, 2 vols.); R. MACMULLEN, *Christianizing...*, cit., p. 81-84: «Rome itself was more pagan than Christian until the 390s, when the balance began to change, perhaps sharply» (p. 81); J.-L. SALAMITO, “La christianisation...”, p. 677-678: «que, dans le siècle qui suivi sa légalisation par Constantin, le christianisme soit devenu (...) la religion prédominante de l’Empire, cela ne fait aucun doute. Cela ne signifie pas nécessairement que ses fidèles aient constitué dans la population totale une écrasante majorité. En l’absence de toute véritable donnée statistique, nous pouvons simplement affirmer ceci: de 312 à 430, l’Église s’accrut dans des proportions et à un rythme qui impressionnèrent les contemporains, chrétiens ou non» (p. 678).

³⁷ M. MCCORMICK, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge, 1986, p. 51.

IV. LA NOTICIA DE ALMAQUIO EN EL *MARTYROLOGIUM HIERONYMIANVM*

El conocido como *Martyrologium Hieronymianum*³⁸ es el martirologio latino más antiguo conservado. Su importancia puede comprenderse rápidamente cuando se observa que fue la base de los martirologios históricos medievales y, en consecuencia, del *Martyrologium Romanum*, el martirologio oficial de la Iglesia católica³⁹. El *Martyrologium Hieronymianum* fue compuesto a mediados del siglo V en el norte de Italia —probablemente en la región de Aquileya— por un individuo anónimo, quien utilizó para su labor un martirologio oriental, el calendario de Roma y un calendario de África⁴⁰. Con todo, no conocemos cómo era en su forma original, dado que todos los manuscritos que poseemos actualmente dependen del ejemplar que fue modificado, mediante ampliaciones y retoques, en la *Gallia* —con toda probabilidad Auxerre— a finales del siglo

³⁸ El nombre alude a Jerónimo (c. 345-419), el célebre Padre de la Iglesia, y se debe a las dos cartas que preceden al martirologio y que constan en todos los manuscritos. La primera de éstas es de los obispos Cromacio de Aquileya y Heliodoro de Altino, y está dirigida a Jerónimo. En ella los dos obispos —conocidos entre los corresponsales auténticos del Estridonense— le piden que componga un martirologio. En la segunda carta, Jerónimo responde a Cromacio y a Heliodoro anunciándoles la redacción del escrito pedido y explicándoles cómo ha realizado su trabajo. Evidentemente, las dos epístolas son apócrifas y no engañan a nadie desde hace mucho tiempo, pero el nombre de “jeronimiano”, consagrado por el uso, ha permanecido hasta hoy. Acerca de tales corresponsales, véase *PCBE*, II, 1, p. 432-436, *Chromatius*; *ibid.*, p. 965-967, *Heliodorus* 2.

³⁹ Acerca de esta preciosa —y problemática— fuente de la Antigüedad, véase: R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 32-50; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 29-37; ID., *Martyrologes...*, cit., p. 7-8, 27 y 204-205; J. DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 106-109; P. CASTILLO, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999, p. 112-119.

⁴⁰ A estas fuentes se añadieron muy pronto otras indicaciones de carácter variado, tales como traslados de reliquias, dedicaciones de iglesias, aniversarios de fundadores de iglesias, y santos de Italia y, en menor medida, de otras zonas de Occidente.

VI —seguramente en el 592 o poco después—, lo que convierte a este ejemplar en el arquetipo de todos los manuscritos conservados⁴¹.

Los manuscritos existentes del *Martyrologium Hieronymianum* son numerosos y pueden dividirse en dos familias. Mencionaremos aquí únicamente los más antiguos e importantes, todos ellos del siglo VIII. El más destacado es el *Epternacensis (E)*⁴². Ha sido fechado a inicios del siglo VIII, lo que lo convierte en el más antiguo de todos los que poseemos, y él solo constituye la primera familia. La segunda familia está compuesta por el resto de manuscritos. Uno de los más importantes es el *Bernensis (B)*⁴³. Relacionado con este manuscrito se halla el fragmento de Lorsch (*A*)⁴⁴, que junto con *B* representa la rama más antigua de la segunda familia. Finalmente, el manuscrito más importante de esta segunda familia es el *Wisseburgensis (W)*⁴⁵, también del siglo VIII.

El *Martyrologium Hieronymianum* plantea numerosas dificultades de utilización que hacen que se deba ser muy prudente ante su uso. El origen de éstas se halla en el modo confuso en que esta fuente ofrece las noticias de las

⁴¹ Entre las principales aportaciones se cuenta la inclusión de numerosos santos galos, algo lógico en una época en la que obispos, como Gregorio de Tours, se afanaban por recoger y reunir todos los recuerdos de los primeros siglos del cristianismo.

⁴² Se conserva en París (Biblioteca Nacional de Francia, manuscrito latino 10.837). Su nombre deriva de Epternach, actualmente Echternach, monasterio de Luxemburgo —también conocido como abadía de Willibrord— para el que fue escrito. Fue copiado en Inglaterra a partir de un ejemplar proveniente de la *Gallia*. El copista descuidó en su labor algunas breves anotaciones históricas que si han pasado a los otros manuscritos derivados del arquetipo. En otras ocasiones, como es el caso de la noticia de Almaquio que nos interesa aquí, el texto de *E* difiere considerablemente del que hallamos en los otros manuscritos, y, aunque posee una gran autoridad, reconocida por todos los investigadores, no se le puede seguir sin corregirlo, puesto que no está exento de las confusiones típicas de esta obra.

⁴³ Se conserva en la Biblioteca de Berna (cod. 289). Fue escrito a finales del siglo VIII para el monasterio de Saint-Avold (cerca de Metz, Francia).

⁴⁴ Del fragmento de Lorsch (*Vatic. Palat.* 238) sólo se conserva la parte que abarca del 25 de diciembre al 4 de enero y del 27 al 31 de enero.

⁴⁵ Se conserva en la Biblioteca de Wolfenbüttel (*Wissesem.* 23), y había pertenecido a la abadía de Saint-Pierre de Wissembourg (en Alsacia, Francia).

que está formada⁴⁶. Como veremos a continuación, la noticia de Almaquio no está exenta de ellas.

⁴⁶ Por regla general, el *Martyrologium Hieronymianum* presenta noticias cortas, compuestas principalmente por dos elementos: un topónimo que precede a los nombres de los santos y que no acostumbra a repetirse ante los individuos de un mismo grupo; y el nombre de los santos, a los que a veces se añade un número determinado de personajes anónimos. A pesar de que no se trata de un martirologio histórico, en ocasiones nos ofrece noticias algo más desarrolladas —como es el caso de la relativa a Almaquio—, que pueden ser meras leyendas o deformaciones de noticias anteriores. Con todo, la regla es la noticia escueta, en la que se anota exclusivamente un topónimo y un antropónimo. Esta forma de presentar las noticias no está exenta de problemas. Por lo que respecta a los nombres de lugares, éstos se abrevian con frecuencia, lo que puede llevar a graves errores si se desarrollan incorrectamente. A veces, los topónimos incluso pueden llegar a convertirse en antropónimos. Los nombres de personas también contienen múltiples errores producidos al realizar la copia, tales como el cambio de género del personaje o la deformación total del nombre, lo que lleva a identificarlo con otro santo diferente. Las cifras romanas también son víctimas de equivocaciones a menudo durante la transcripción. Además, muchas veces el nombre de un santo puede quedar desplazado dentro de una noticia y perder toda relación con el topónimo del que depende, con lo que éste queda ligado a santos que le son extraños, mientras que el nombre del santo en cuestión queda aislado, sin relación con nada. También es habitual que un antropónimo se repita al día siguiente o algo más adelante, debido a que los copistas tomaron un día por otro, error causado por una mala lectura de la numeración romana: en efecto, un copista poco atento pudo equivocarse fácilmente ante cifras parecidas (VIII, VIII, VII..., o bien XIII, XIII, XII...), con lo que, al realizarse la transmisión manuscrita, una fecha es susceptible de convertirse en otra diferente. Los intentos de los copistas por corregir los errores de sus modelos fueron desastrosos, puesto que no hicieron otra cosa que aumentar el desorden, a veces de forma irreparable. En efecto, en ocasiones los transcritores añadían palabras en un intento de mejorar el ejemplar que estaban copiando, bien mediante el llenado de lagunas, bien mediante la corrección errónea de nombres que no comprendían. Otras veces, sucedía todo lo contrario, es decir, olvidaban transcribir algunas palabras, lo cual obliga hoy al editor crítico a realizar una labor de restitución a partir de las pistas proporcionadas por los elementos que subsisten o bien mediante la comparación con otros manuscritos u otras fuentes relacionadas en algún modo con la noticia en cuestión. Dicho de otra manera, todas estas intervenciones torpes de los copistas dieron como resultado que los ejemplares más antiguos presentaran ya un aspecto ininteligible en numerosos pasajes.

1. La noticia de Almaquio en el *Martyrologium Hieronymianum*

La noticia de la muerte de Almaquio se halla recogida en dos de los manuscritos que nos han transmitido el *Martyrologium Hieronymianum*, el *Epternacensis* (*E*) y el de Lorsch (*A*), mientras que no aparece en el *Bernensis* (*B*) ni en el *Wisseburgensis* (*W*).

El texto de estos dos manuscritos difiere en algunos puntos de interés. En el *Epternacensis* hallamos escrito lo siguiente:

*Natale Coronae qui iubente Asclepio Vrbis praefecto cum diceret hodie octauiae Dei caeli sunt cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis a gladiatoribus hac de causa occisus est*⁴⁷.

Por su parte, el fragmento de Lorsch nos ofrece la siguiente versión:

*Natale Alamachi qui iubente Alypio urbis praefecto cum diceret hodie octauas dominicae diei sunt cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis a gladiatoribus hac de causa occisus est*⁴⁸.

Como vemos, las diferencias básicas que presentan ambas versiones atañen nada menos que a los nombres de los protagonistas del episodio. El *E* otorga el nombre de Corona al mártir y ofrece el de Asclepio como prefecto urbano. En cambio, el *A* cita al mártir como Alamaquio y al prefecto como Alipio. Un error del copista de *E* habría cambiado al protagonista en un pseudo-Corano, nombre que en realidad no es otra cosa que el adjetivo correspondiente a la ciudad de Cora, la cual constituía el resto de una noticia

⁴⁷ *Martyr. Hier.*, Kal. Ian. (1 de enero), *AASS, Nou.*, II, 2, p. 19. Tanto la noticia de *E* como la de *A* aparecen en la edición de G. B. de Rossi y de L. Duchesne (*AASS, Nou.*, II, 1, p. 4) según la reproducción exacta de los manuscritos, sin el desarrollo de las abreviaturas, lo que dificulta en parte su lectura, pero permite al mismo tiempo que el lector se halle frente a los textos en su naturaleza original.

⁴⁸ *Martyr. Hier.*, Kal. Ian. (1 de enero), *AASS, Nou.*, II, 2, p. 19: «nacimiento de Almaquio, el cual fue matado por los gladiadores por orden del prefecto urbano Alipio, a causa de haber dicho: “hoy son las octavas del día del Señor, cesad las supersticiones de los ídolos y los sacrificios impuros”».

vecina, ya desaparecida con seguridad cuando el copista de *E* realizó su labor⁴⁹.

Ahora bien, lo más importante en este caso es establecer cuándo la noticia de Almaquio se incorpora al *Martyrologium Hieronymianum*. Como acabamos de ver, ésta aparece en *E* (1ª familia) y *A* (2ª familia), pero no en *B* ni en *W*. Esto significa que dicha noticia no estaba recogida en la versión primitiva del martirologio ni tampoco en el arquetipo galo. Si hubiera sido así, los compiladores de *B* y de *W* la hubieran copiado también. Si no lo hicieron es porque trabajaron con modelos que no la contenían. En consecuencia, la noticia de Almaquio fue añadida al *Martyrologium Hieronymianum* más tarde, probablemente después de la ampliación que éste sufrió en la *Gallia* a finales del siglo VI. Como ya han apuntado algunos investigadores⁵⁰, es posible que a finales del siglo VI, o incluso en algún momento del VII, un compilador decidiera añadir el martirio de Almaquio en el martirologio mediante la inclusión de su noticia en el margen del día 1 de enero. Esto nos lleva a pensar que dicha incorporación fue realizada en una fecha posterior a la reelaboración del *Martyrologium Hieronymianum* en Auxerre (c. 592), puesto que si hubiera sido incluida en esa ocasión, habría sido añadida en el texto, y no en el margen, además de que aparecería también en *B* y *W*. Que en su origen la noticia de Almaquio fue apuntada como una nota al margen parece ser algo que queda fuera de toda duda, especialmente si comparamos su ubicación en el día 1 de enero en los manuscritos *E* y *A*. En el primero, está copiada en primer lugar, tras la anotación del día y la indicación de que se celebraba la circuncisión del Señor, mientras que en *A* es recogida tras otras noticias de esa misma jornada. Lógicamente, cuando los copistas de *E* y de *A* decidieron agregar la anotación relativa a Almaquio en el texto del martirologio, como ésta se hallaba situada al margen, cada uno la ubicó en el lugar que mejor creyó conveniente, *E* al principio del día, y *A* casi al final.

Parece evidente que los copistas de *E* y de *A* trabajaron con ejemplares que derivaban de un único manuscrito, en el cual la noticia de Almaquio aparecía recogida en el margen. En ambos códices, el texto de dicha noticia es prácticamente idéntico, lo que delata un origen común. Es cierto que ya en el siglo VIII, ésta habría sufrido ligeras deformaciones, lo que explica la

⁴⁹ R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 36.

⁵⁰ J. P. KIRSCH, "Das Ende...", cit., p. 208.

diferencia en el nombre del prefecto urbano, o que el nombre del mártir hubiera desaparecido en el ejemplar utilizado por el copista de *E*, quien no acabó de comprender lo que estaba copiando y relacionó dicha noticia con la palabra “Corona” —perteneciente al resto de otra anotación precedente—, la cual él interpretó como el nombre del mártir.

El manuscrito *E*, como hemos dicho, es la copia más antigua que conservamos del *Martyrologium Hieronymianum*. Sin embargo, en este caso, no por ser más antiguo es más digno de crédito que la versión que hallamos recogida en *A*. En cuanto a su fuente, no podemos saber cuál fue la que inspiró esta noticia. Lo más probable es que existiera una *Passio Almachii* anterior, y no necesariamente auténtica o verídica, y que ésta hubiera servido de fuente al martirologio —hipótesis por la que aboga la mayoría de investigadores—, pero tampoco es algo completamente seguro ni necesario. En efecto, no hay que descartar que el jeronimiano utilizara algún otro tipo de fuente, incluida la tradición oral. Sea como fuere, la fortuna de este martirologio fue grande y pronto se convirtió en la base de los martirologios históricos de la Edad Media, con lo que la noticia de Almaquio se perpetuó a lo largo de los siglos.

V. EL EPISODIO DE ALMAQUIO EN LOS MARTIROLOGIOS HISTÓRICOS

El *Martyrologium Hieronymianum* presentaba, por lo general, noticias escuetas que contenían sólo un topónimo y uno o varios antropónimos. Sin embargo, con posterioridad, los compiladores de los martirologios comenzaron a añadir otras indicaciones, tales como el nombre y la cualidad del personaje, la época en la que vivió, el lugar, el género de martirio sufrido, el nombre del magistrado que ordenó su muerte, e incluso, a veces, la fuente de la que proceden los hechos. Cuando el martirologio ofrece estas informaciones recibe el calificativo de “histórico”. Pero no debemos engañarnos. El texto resultante tiene este nombre porque narra “historias” —por lo que podría ser considerado también como “anecdótico”— y no porque ofrezca ningún tipo de fiabilidad histórica. Con todo, el nombre ha sido consagrado por el uso, y podemos seguir utilizándolo siempre que

tengamos en cuenta las limitaciones que presenta y no pensemos que hallaremos en sus páginas episodios verídicos⁵¹.

La época de gloria de estos martirologios abarca los siglos VIII y IX, desde Beda hasta Usuardo. Tras este último, ya no se escriben nuevos martirologios tipo, y los que hallamos no son otra cosa que versiones de Usuardo con algunas modificaciones. Así pues, vemos que el *Martyrologium Hieronymianum* sirvió de punto de arranque a una larga tradición de martirologios, que se fueron perpetuando mediante ampliaciones y correcciones, hasta que Baronio dio forma definitiva a esta tradición al escribir el *Martyrologium Romanum*, basado en los anteriores —especialmente en el de Usuardo— y que desde entonces se convirtió en el martirologio oficial de la Iglesia católica.

1. Beda

Beda el Venerable (c. 673-735) es una figura clave en la Inglaterra del siglo VIII⁵². Es el autor del martirologio histórico más antiguo que ha llegado hasta nosotros⁵³. Entre las fuentes que utilizó se halla el *Martyrologium*

⁵¹ R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 51; J. DUBOIS, *Martyrologes...*, cit., p. 205.

⁵² Cuando contaba 7 años, Beda entró como monje en el monasterio benedictino de Wearmouth y Jarrow, donde permaneció toda su vida. Allí fue ordenado diácono y más tarde sacerdote. Poseía una gran erudición, lo que pone de manifiesto la amplia biblioteca existente en su monasterio. Beda escribió unas cuarenta obras, la más célebre de las cuales es la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Véase AA.VV., “Bède le Vénéral”, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Turnhout, 1991, p. 111-112 (trad. J. D. Berger – J. Billen: *Tusculum – Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, München-Zürich, 1982³).

⁵³ Él mismo lo menciona al final de su *Historia ecclesiastica*, cuando realiza una enumeración de sus obras hagiográficas: *martyrologium de nataliciis sanctorum martyrum diebus, in quo omnes, quos inuenire potui, non solum qua die uerum etiam quo genere certaminis uel sub quo iudice mundum uicerint, diligenter adnotare studui* (BEDA, *Hist. eccl. gent. Angl.*, V, 24, ed. Colgrave – Minors, p. 570: «un martirologio para los días de los aniversarios de los santos mártires, en el que me he aplicado a anotar diligentemente todos aquellos que he podido encontrar, señalando no solamente en qué día, sino por qué tipo de combate o bajo qué juez vencieron al mundo»). Adón y Usuardo, que lo han utilizado para la elaboración de sus respectivos martirologios, añaden que contenía un gran número de días vacíos. En

Hieronymianum, del cual extrajo la información para elaborar su noticia relativa a Almaquio. En un gran número de ocasiones, Beda usó para la elaboración de sus noticias una copia del manuscrito *Epternacensis*⁵⁴. Sin embargo, no es el caso de la de Almaquio⁵⁵. Aquí, la fuente de Beda es sin duda el fragmento de Lorsch (A), como queda de manifiesto en la comparación de ambos textos:

Martyr. Hier., A

Natale Alamachi qui iubente Alypio urbis praefecto cum diceret hodie octauas dominicae diei sunt cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis a gladiatoribus hac de causa occisus est.

Beda

Natale Alamachi qui, iubente Alypio urbis praefecto, cum diceret: Hodie octauae dominicae diei sunt: cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis, a gladiatoribus hac de causa occisus est.

consecuencia, la verdadera obra de Beda debía ser un martirologio histórico en el que un cierto número de días aparecieran desprovistos de noticias. Sin embargo, su identificación no fue una tarea fácil, puesto que los manuscritos que han llegado hasta nosotros bajo ese nombre están llenos de interpolaciones y añadidos de sus continuadores, especialmente de Floro. El problema continuó existiendo hasta que H. Quentin logró su identificación a partir del análisis de los manuscritos conservados —en los que se reproducían tanto noticias históricas como menciones cortas—. Este autor dividió los manuscritos que reproducían el martirologio de Beda en dos familias. El texto de la primera representa mejor al arquetipo. La segunda, en cambio, deriva de la primera, y se diferencia de ésta en que aumenta casi al doble el número de menciones breves. H. Quentin demostró que todos estos manuscritos derivaban de un mismo arquetipo, copiado tras el 755, que reproducía el Beda auténtico. Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 17-119; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 38-39; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 110-111.

⁵⁴ H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 109.

⁵⁵ BEDA, *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), ed. Dubois – Renaud, p. 5. Véase H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 110.

Como puede verse, Beda ha tomado la noticia del *Martyrologium Hieronymianum* casi literalmente, sin realizar apenas modificaciones de ningún tipo.

2. “Anónimo lionés”

El martirologio de Beda sirvió de base a otras obras similares, entre las que debemos destacar el martirologio “Anónimo de Lyon” (*Martyrologium Lugdunensis*) descubierto por Henri Quentin⁵⁶. Por lo que respecta a la noticia de Almaquio, el “Anónimo de Lyon” la recogió directamente de Beda, sin realizar ningún cambio ni adición, por lo que no nos extenderemos más en este punto.

3. Floro

Floro, diácono de la iglesia de Lyon, es una de las personalidades más destacadas de la historia eclesiástica durante la primera mitad del siglo IX⁵⁷.

⁵⁶ H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 131-221. Este escrito se conserva en el manuscrito latino 3.879 de la Biblioteca Nacional de Francia, el cual data de la primera mitad del siglo IX. El compilador anónimo tomó el martirologio de Beda —un manuscrito de la segunda familia— y lo amplió, añadiendo nuevas noticias y desarrollando algunas de las ya existentes. Así, aumentó el número de santos —o de grupos de santos— de 258 a 387, y redujo el número de días vacíos de 181 a 129. Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 131 y 136-138; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 39-40; J. DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 111.

⁵⁷ Desconocemos la fecha de su nacimiento y de su muerte. Fue poeta, canonista, teólogo, liturgista y un gran conocedor de la obra de los Padres de la Iglesia al igual que de las Escrituras. Entre sus numerosos escritos, debemos contar un martirologio que sirvió como una de las fuentes principales para los respectivos trabajos de Adón y de Usuardo —que veremos más adelante—. Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 385-408; AA.VV., “Florus de Lyon”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 310-311. Al igual que sucedía con el martirologio de Beda y con el “Anónimo lionés”, el martirologio de Floro también contaba con un cierto número de días vacíos. Asimismo, su identificación resultó un trabajo muy complicado. De nuevo, cupo a H. Quentin el mérito de esta empresa. Tras el análisis de los manuscritos conservados, este erudito los clasificó en dos recensiones: *M* (fondo de noticias común a todos los manuscritos de Floro) y *ET* (grupos de noticias de introducción más reciente). La cronología para la primera recensión corresponde al

Para elaborar su martirologio, Floro utilizó el *Martyrologium Hieronymianum* muy a menudo, especialmente para añadir indicaciones topográficas a noticias preexistentes. El ejemplar más utilizado por él concuerda, a veces de forma muy exacta, con los fragmentos de Lorsch⁵⁸. Esto se observa muy bien en la noticia referida a Almaquio, que Floro amplió mediante la mención topográfica de Roma en su inicio⁵⁹. Recordemos que dicha indicación no estaba presente en el *Martyrologium Hieronymianum* ni en el de Beda. El porqué el diácono de Lyon llegó a la conclusión de que los hechos tuvieron por escenario la ciudad de Roma es fácil de ver si comparamos el texto de Floro con el de su fuente, el manuscrito *A* del *Martyrologium Hieronymianum* (indicamos en redonda las aportaciones de Floro):

Martyr. Hier., A

Romae uia Appia coronae et milites triginta Natale Alamachi qui iubente Alypio urbis praefecto cum diceret hodie octauas dominicae diei sunt cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis a gladiatoribus hac de causa occisus est.

Floro

Romae, natale sancti Alamachi qui, iubente Alypio urbis praefecto, cum diceret: hodie octauae dominicae diei sunt: cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis, a gladiatoribus hac de causa occisus est. Item Romae, uia Appia, coronae militum triginta.

Como puede verse, Floro tomó la noticia del *Martyrologium Hieronymianum* e interpretó que la indicación relativa a Roma que se hallaba al inicio del texto afectaba por igual a todas las noticias comprendidas ese

primer tercio del siglo IX, mientras que la segunda corresponde al segundo tercio del siglo IX. Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 222-408; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 40-42; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 111-112.

⁵⁸ H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 324-325.

⁵⁹ FLORVS, *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), ed. Quentin, p. 326 (cf. ed. Dubois – Renaud, p. 5).

mismo día, tanto el elogio de los treinta soldados como el de Almaquio⁶⁰. De todas maneras, podemos considerar que Floro estuvo acertado en este punto, pues de la noticia del jeronimiano se desprende que Almaquio fue ejecutado por gladiadores en el 391 —año de la prefectura de Alipio—, por lo que el episodio sólo pudo tener lugar en Roma, único lugar en todo el Imperio en el que todavía existía la gladiatura en esta fecha tan tardía.

4. Rabán Mauro

Rabán Mauro (c. 780-856)⁶¹, obispo de Maguncia, también elaboró un martirologio⁶². La noticia de Almaquio que observamos en Rabán Mauro es

⁶⁰ H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 326. En contra, J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon...*, cit., p. 40 y 43, quienes consideran que es Adón, y no Floro, quien añade la indicación *Romae*. Así, en su edición del martirologio de Floro, el texto que reproducen es exactamente igual que el de Beda: FLORVS, *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), ed. Dubois – Renaud, p. 5.

⁶¹ Rabán Mauro probablemente pertenecía a una familia aristocrática de origen franco. En su juventud, entró en la famosa escuela monástica de la abadía de Fulda y allí se hizo monje. En el 801, fue consagrado diácono. Al año siguiente, marchó a Tours, para continuar su formación en esta ciudad. Con todo, en el 804 ya estaba de nuevo en Fulda, donde en el 814 fue ordenado sacerdote. En el año 819, fue nombrado director de la escuela monástica y posteriormente, en el 822, abad del monasterio, cargo al que renunció en el 842. Cinco años después, fue llamado por Luis II el Germánico para ocupar la sede episcopal de Maguncia. Las responsabilidades ligadas primero a su cargo de abad y más tarde al de obispo no le impidieron producir una obra voluminosa y erudita, lo que le convirtió en uno de los más grandes letrados de su tiempo. Comentó muchos libros de las Sagradas Escrituras, y transmitió a su época todo el conocimiento teológico de los Padres de la Iglesia. También escribió homilias y manuales para la educación del clero. Su obra más amplia es el *De Vniuerso*, en 22 libros, en el cual abarcaba todo el saber de su tiempo. Rabán murió en Maguncia el 4 de febrero del 856 y pronto fue venerado como santo o beato en esta ciudad, así como en Fulda, Limburgo y Breslavia. Véase: J. E. GUGUMUS, “Rabano Mauro”, *BSS*, X, 1968, c. 1339; J. M. MCCULLOH, *Rabani Mauri, Martyrologium, CCCM*, 44, Turnhout, 1979, p. XI-XXIV; AA.VV., “Raban Maur”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 735-736.

⁶² La fecha de su composición no puede establecerse con exactitud. Su dedicatoria a Ratleik, canciller de Luis II el Germánico, nos indica que fue escrito tras el 843 —año de su reconciliación con este monarca (Rabán Mauro había sido partidario de Lotario, hijo de Luis I el Piadoso y hermano de Luis II, en las guerras

prácticamente igual a la que nos proporciona Beda, salvo algunos cambios en la redacción, al comienzo de la noticia, y en el propio nombre del protagonista.

*Eodem uero die natale est Alimachi martyr, qui iubente Alipio urbis praefecto cum diceret: «Hodie octavae dominicae diei sunt. Cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis», a gladiatoribus hac de causa occisus est*⁶³.

que enfrentaron a los hijos de Luis I a la muerte de éste [840])— y antes del 854 —año de la muerte de Ratleik—. Véase: R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 55 y 63; J. DUBOIS, *Martyrologes...*, cit., p. 9, 11 y 35; J. M. MCCULLOH, *Rabani Mauri...*, cit., p. XXXVII-XXXIX. La fuente principal de Rabán Mauro fue Beda, concretamente un manuscrito de la primera familia —aunque también recoge algunas noticias pertenecientes a la segunda familia—. Rabán lo aumentó, añadiendo más elementos maravillosos de los que contenía la obra de Beda, más reacio que sus sucesores a incluir episodios de este tipo. El arzobispo de Maguncia también recogió en su martirologio largos extractos de *passiones*, al igual que usó otras fuentes hagiográficas, como los *Dialogi* de Gregorio Magno y diversas obras de Gregorio de Tours. Además, usó el *Martyrologium Hieronymianum* y otros textos abreviados de este escrito. Véase: J. M. MCCULLOH, *Rabani Mauri...*, cit., p. XXV-XXXVI; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 56-57; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 118. Dicho trabajo no tuvo una gran influencia sobre los autores posteriores, a excepción de Notker el Tartamudo, monje de Saint-Gall († 912), y Hermann Contract, monje de Reichenau († 1054). El martirologio de Notker el Tartamudo sólo se conserva en un manuscrito incompleto (*Sangall.*, 456). Este autor se basó en el martirologio de Adón, que resumió y que completó con material proveniente de Rabán Mauro, del *Martyrologium Hieronymianum* y de *Vitae* individuales. La noticia de Almaquio es muy similar a la de Floro, salvo por pequeñas variaciones; NOTKER, *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), *PL*, 131, c. 1029: *Romae natalis sancti Almachii martyr, qui iubente Alipio Vrbis praefecto, cum diceret: “Hodie octavae Dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum sacrificiisque pollutis”, a gladiatoribus hac de causa occisus est*. Véase: J. M. MCCULLOH, *Rabani Mauri...*, cit., p. LXIII-LXVI; AA.VV., “Notker le Bègue”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 624; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 57; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 119.

⁶³ RABANVS MAVR., *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), *CCCM*, 44, p. 5.

La causa de este cambio en el nombre del mártir se halla en la misma tradición manuscrita. El ejemplar más antiguo que conservamos de este martirologio es el *S* (St. Gall, Stiftsbibliothek, *codex* 457), probablemente escrito en Maguncia a mediados del siglo IX. Un examen del texto permite ver que el copista de *S* trabajaba rápidamente. En efecto, realizó muchas correcciones, pero aun así quedaron en el martirologio abundantes errores. Un escriba de finales del siglo IX (*S*²) realizó un gran número de correcciones en el texto, la mayoría de carácter ortográfico. El manuscrito *G* (St. Gall, Stiftsbibliothek, *codex* 458) es una copia directa de *S*, también realizada en el siglo IX. El copista incluyó en su trabajo las correcciones de *S*². Ahora bien, la noticia que acabamos de ofrecer corresponde a la edición de J. M. McCulloh, quien utilizó como base para su edición el manuscrito *S*⁶⁴. Sin duda, el autor de este manuscrito escribió rápido y mal el nombre de Almaquio (*Alimachi*), puesto que, como se puede observar en el aparato crítico de la edición de McCulloh, el copista de *S*² corrigió el error —tal vez realizando una comparación con la fuente, es decir, Beda— y restableció el nombre correcto (*Almachii*), corrección que posteriormente fue integrada en su copia por el amanuense de *G*.

5. Wandalberto

Wandalberto, monje de Prüm, escribió en el 848 un martirologio en verso⁶⁵. Según él mismo expresó en su prefacio, fue Floro quien le proporcionó el material necesario para elaborar su trabajo⁶⁶. Debido a las exigencias de la versificación —Jacques Dubois lo califica de “poeta mediocre”—, Wandalberto trató sus fuentes con mucha más libertad que los compiladores que escribieron sus martirologios en prosa. Así, en ocasiones,

⁶⁴ J. M. McCULLOH, *Rabani Mauri...*, cit., p. XL-XLIV, LXXVII y 5.

⁶⁵ R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 58; J. DUBOIS, *Martyrologes...*, cit., p. 11, 35 y 153-189; AA.VV., “Wandalbert de Prüm”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 883; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 59-60; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 120-121.

⁶⁶ Concretamente, Wandalberto afirma que Floro le envió manuscritos antiguos y corregidos. En ningún momento declara haber utilizado un martirologio redactado por el mismo Floro. Con todo, H. Quentin demostró que el texto que sirvió de base a la obra de Wandalberto fue la recensión *M* del martirologio de Floro. Véase H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 396-401.

se limitó a escoger algunos nombres entre los presentados por Floro para un mismo día, mezcló santos de grupos diferentes o incluso redujo la noticia de un santo hasta dejarla en la mera mención de su nombre.

El episodio de Almaquio responde a este último caso. Wandalberto se contentó con citar su nombre en las calendas de enero y añadir que era un beato, omitiendo todo lo relativo a las circunstancias de su muerte.

*Basilisque sacer meritorum splendet honore,
Eufrosina simul nitet Almachusque beatus*⁶⁷.

6. Adón

Adón (799-885)⁶⁸, obispo de Vienne, es autor de uno de los martirologios históricos más importantes e influyentes de la Edad Media⁶⁹. En cuanto a la

⁶⁷ WANDALBERTVS, *Martyr.*, 6-7, *MGH Poet. lat. aeu. Car.*, 2, p. 578.

⁶⁸ Adón, originario de una familia noble, estuvo como monje en un primer momento en la abadía de Ferrières, y más tarde en la de Prüm. Posteriormente (c. 853), abandonó Prüm y se estableció en Lyon, donde residió hasta el 860, cuando fue elegido obispo de Vienne. Durante su episcopado, tomó parte activa en importantes asuntos políticos y religiosos, lo que dio como resultado una importante correspondencia con los papas de la época —aunque no se conserva ninguna de sus cartas—. Adón fue un autor prolífico. Entre sus obras, podemos destacar una crónica llena de errores históricos, con cronologías dudosas y con inexactitudes buscadas voluntariamente por el autor. Tal arbitrariedad es un reflejo de su método de trabajo, como se observa claramente en su martirologio. Véase: J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon...*, cit., p. XII-XIX; AA.VV., “Adon de Vienne”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 10-11.

⁶⁹ El martirologio de Adón ha llegado hasta nosotros a través de dos familias de manuscritos. La primera está representada por la edición del jesuita H. Rosweyde, publicada en Anvers en 1613 —la cual es también la primera edición completa del martirologio de Adón— (reproducida en *PL*, 123, c. 143-436). La segunda familia tiene como representante la edición de D. Giorgi (Roma, 1745). Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 468-476; R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 60; J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon...*, cit., p. IX-X. La primera familia cuenta, a su vez, con tres recensiones, la primera de las cuales fue compuesta en Lyon hacia el 855. No conservamos ningún manuscrito de la primera recensión, y es conocida gracias a la reconstitución efectuada por H. Quentin. Este autor dedica preferentemente el capítulo consagrado a Adón a estudiar en detalle esta primera edición del martirologio de Adón antes que las dos siguientes. Véase H. QUENTIN,

noticia relativa a Almaquio, Adón se limitó a copiar a Floro, sin llevar a cabo ningún cambio en la fecha ni realizar ninguna adición significativa o que distorsionase el relato.

Romae, natale sancti Almachii martyrís, qui iubente Alippio urbis praefecto, cum diceret: Hodie octavae Dominici diei sunt, cessate a

Les martyrologes..., cit., p. 466-681. Usuardo conoció y utilizó esta primera recensión de Adón, pero su ejemplar era anónimo, por lo que lo tomó equivocadamente por un “segundo libro de Floro”. Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 403-404; J. DUBOIS, *Le martyrologe d’Usuard...*, cit., p. 144. Al inicio de su martirologio, Adón colocó un *Libellus* con noticias de los apóstoles y de los primeros mártires. La segunda recensión se caracteriza por ir precedida de un prólogo y por añadir, encabezando el martirologio, el *Paruum Romanum* —que Adón presenta como su fuente principal—, así como por todas las adiciones relativas a los papas; fue compuesta hacia el 865 (tal vez un poco después). La tercera recensión se caracteriza por la abundancia de noticias relativas a Vienne. Por lo que respecta a la segunda familia, ésta se distingue de la primera en que las noticias del *Libellus* han sido inseridas en el martirologio, se han añadido santos tomados del martirologio de Usuardo, y las noticias relativas a Auxerre y a su diócesis son muy numerosas. La intención de Adón al redactar su martirologio era presentar una obra en la que no hubiera días vacíos de noticias. Para lograr su objetivo, Adón no tuvo inconveniente en emplear sus fuentes arbitrariamente o incluso en inventar algunas noticias. Así, puso nombre a individuos anónimos, identificó homónimos, consideró mártires a personajes de los que se ignoraba su género de muerte, manipuló la cronología —cambiando la fecha de conmemoración de muchos santos, con lo que la Iglesia latina olvidó los aniversarios primitivos— y contribuyó decididamente a que el estudio de las tradiciones martirológicas resultara todavía mucho más confuso. A pesar de todo esto, su martirologio gozó de un éxito fulgurante. En previsión de las posibles críticas, Adón —falsificador nato— presentó encabezando la segunda recensión el texto de un breve martirologio —el *Paruum Romanum*— que, según él, el papa había enviado a un obispo de Aquileya y que él había copiado en una breve visita a Rávena. Teóricamente, el *Paruum Romanum* había sido su fuente principal. En realidad, como demostró H. Quentin, este pretendido antiguo martirologio romano no es otra cosa que una falsificación de Adón, quien la realizó recortando las noticias y eliminando casi todos los santos que no fueran romanos o de los primeros siglos del cristianismo. Véase: H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 468-476 y 672-675; R. AIGRAIN, *L’hagiographie...*, cit., p. 61-62; J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d’Adon...*, cit., p. XX-XXVII; J. DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 42-45; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 112-114.

*superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis, a gladiatoribus hac de causa occisus est*⁷⁰.

Por lo que respecta al *Paruum Romanum*, Adón simplificó al máximo la noticia de Almaquio, hasta reducirla prácticamente a una pura mención, con el ánimo de conferirle un mayor grado de verosimilitud, dado que consideraba que “escueto” y “antiguo” eran dos conceptos que iban unidos de la mano. Su texto es el siguiente:

*Rome Almachii decollati sub Alipio urbis praefecto*⁷¹.

7. Usuardo

Usuardo, monje de Saint-Germain-des-Prés (París) durante el siglo IX⁷², es el autor del que sin duda es el martirologio más importante e influyente de la Edad Media⁷³. La noticia de Almaquio recogida por Usuardo proviene de

⁷⁰ ADO, *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), ed. Dubois – Renaud, p. 40. El texto es igual en las dos familias del martirologio de Adón. Según J. Dubois y G. Renaud, Adón tan sólo se limitó a añadir, al principio de la noticia, que los hechos tuvieron lugar en Roma; véase J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon...*, cit., p. 40 y 43. Sin embargo, ya hemos visto que H. Quentin era de opinión diferente y que atribuía dicho añadido a Floro y no a Adón. Según él, el obispo de Vienne habría reproducido la noticia de Almaquio tomándola directamente de Floro y sin realizar ningún cambio; véase H. QUENTIN, *Les martyrologes...*, cit., p. 326 y 481.

⁷¹ *Paru. Rom.*, Kal. Ian. (1 de enero), ed. Quentin, p. 414.

⁷² Usuardo nació en los primeros años del siglo IX. Posiblemente siendo todavía joven, entró como monje en el monasterio de Saint-Germain-des-Prés (París). En el 857, el abad lo eligió para que viajara a España, junto con otro monje, en busca de las reliquias de Vicente de Zaragoza, viaje que duró hasta finales del año siguiente. Con seguridad, la elección de Usuardo no fue debida al azar. Sus conocimientos hagiográficos debían ser lo suficientemente sólidos en esa época como para que se le considerase el más idóneo para llevar a cabo esa misión. Usuardo murió un 13 de enero, probablemente del 877. Véase: J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard...*, cit., p. 122-140; AA.VV., “Usuard”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 867.

⁷³ Usuardo era un hombre culto y tenía a su disposición la importante biblioteca de Saint-Germain-des-Prés para realizar su trabajo. Su obra más conocida es el martirologio que lleva su nombre. Usuardo lo comenzó hacia el 850 y lo terminó hacia el 865. Sus fuentes principales fueron el martirologio de Floro y el de Beda. El *Martyrologium Hieronymianum* y otros textos diversos —como *passiones*, *vidas* o el

los martirologios de Floro y de Adón, ambos en su primera recensión. Usuardo recortó sensiblemente el texto, suprimiendo algunos detalles que ya se hallaban presentes en el *Martyrologium Hieronymianum*, aunque respetó la adición de Floro referida al topónimo “Roma” (indicamos con el símbolo #, al igual que en la edición de J. Dubois, los lugares en los que Usuardo practicó alguna supresión).

*Romae, natalis sancti Almachii martyris, qui, iubente # urbis praefecto, cum diceret: Hodie octavae Dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum #, a gladiatoribus # occisus est*⁷⁴.

Como podemos ver, las supresiones realizadas por Usuardo atañen al nombre del prefecto urbano así como a parte del discurso de Almaquio.

martirologio de Wandalberto— le sirvieron para llenar los días vacíos. Posteriormente, cuando su trabajo estaba avanzado, supo de la existencia del martirologio de Adón —al que él tomó por una segunda recensión, revisada y aumentada, de Floro, ya que su ejemplar era anónimo—. Usuardo siguió este escrito ciegamente, por lo que incorporó a su propio martirologio todos los detalles fabulosos inventados por Adón. El deseo de Usuardo era ser completo en su martirologio, pero también breve y conciso, por lo que, al mismo tiempo que añadió santos nuevos, abrevió muchas de las noticias que fue recogiendo —algunas de ellas especialmente largas en Adón—, e incluso suprimió algunas que consideraba inútiles, algo inaudito entre sus predecesores. Usuardo dedicó su trabajo a Carlos el Calvo, cuyo favor le aseguró una rápida difusión. Este primer texto, reproducido en múltiples manuscritos, constituye la primera recensión. La segunda recensión, correspondiente al manuscrito que Usuardo corrigió y mejoró hasta su muerte, no fue publicada y quedó en Saint-Germain-des-Prés. Los manuscritos de su martirologio son muy numerosos. Afortunadamente, contamos para el establecimiento del texto con un manuscrito del siglo IX (Biblioteca Nacional de Francia, manuscrito latino 13.745), acerca del cual hay unanimidad a la hora de reconocer que el propio Usuardo intervino personalmente en la redacción y posteriores adiciones —algunos investigadores han llegado incluso a sugerir que se trata de un ejemplar autógrafo, lo que no es en absoluto descartable—. Véase: R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 62-65; J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard...*, cit., p. 10-121; ID., *Les martyrologes du Moyen Âge...*, cit., p. 45-56; ID., *Martyrologes...*, cit., p. 11-13, 43-48 y 121-149; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 114-117.

⁷⁴ VSVARDVS, *Martyr.*, Kal. Ian. (1 de enero), ed. Dubois, p. 152.

- *Alippio*
- *et sacrificiis pollutis*
- *hac de causa.*

El motivo por el que procedió a las dos últimas eliminaciones fue seguramente por un mero deseo de concisión. Pero, ¿por qué suprimir también el nombre del prefecto que ordenó la ejecución de Almaquio? La primera idea que podría venirnos a la mente es que Usuardo, que en este punto reprodujo la noticia transmitida por Floro y Adón, la hubiera cotejado con su ejemplar del *Martyrologium Hieronymianum*. En el caso de que éste hubiera pertenecido a la primera familia —es decir, el *Epternacensis*—, Usuardo se habría encontrado con que los nombres del prefecto urbano del *Martyrologium Hieronymianum* y de Floro no coincidían (Asclepio de un lado y Alipio de otro), por lo que una posible solución hubiera consistido en eliminar también el nombre del prefecto. Sin embargo, en este punto hemos de tener en cuenta que tampoco habrían coincidido los nombres del mártir: Almaquio y Corona. A todo esto debemos añadir que Dubois, tras analizar las noticias compiladas por Usuardo a partir del *Martyrologium Hieronymianum* concluye que «l'exemplaire du martyrologe hiéronymien qu'Usuard a utilisé appartenait certainement à la seconde famille et qu'il était apparenté de près au manuscrit B»⁷⁵. Conviene recordar que en *B* no aparecía recogida la noticia de Almaquio, pero sí en *A*, el cual estaba estrechamente emparentado con *B*. En cualquier caso —fuera su ejemplar del *Martyrologium Hieronymianum* de la primera o de la segunda familia, y hubiera realizado o no Usuardo una comparación entre éste y su fuente principal—, la supresión del nombre de Alipio se debió probablemente al simple afán de brevedad del autor y no a que encontrara ninguna contradicción en el nombre del prefecto que ordenó la muerte de Almaquio.

8. El *Martyrologium Romanum*

Con Usuardo, el género de los martirologios históricos alcanzó su mayor grado de perfección. En sí, el de Usuardo es el último de los martirologios tipo. Tras él, todos los que se producirán serán “Usuardos” más o menos

⁷⁵ J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard...*, cit., p. 48-52, especialmente p. 51.

retocados. Esta situación continuó hasta el siglo XVI, cuando se elaboró el martirologio oficial de la Iglesia católica, el *Martyrologium Romanum*⁷⁶.

Con el *Martyrologium Romanum*, Almaquio entra a formar parte “oficialmente” de la Iglesia católica. La noticia recogida por Baronio es como sigue:

*Romae sancti Almachii martyris, qui, iubente Alipio Vrbis praefecto, cum diceret: Hodie octavae dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis, a gladiatoribus occisus est*⁷⁷.

⁷⁶ En 1582, el papa Gregorio XIII reformó profundamente el calendario juliano —en vigor hasta ese momento—, lo que dio lugar a un nuevo calendario que llevaría su nombre. Al mismo tiempo, Gregorio XIII deseaba también la elaboración de un nuevo martirologio que se convirtiera en el oficial de la Iglesia católica. A este efecto, se creó una comisión en la cual el cardenal Baronio tuvo un lugar preponderante. El nuevo martirologio vio la luz en 1584. Dos años después, Baronio publicó una nueva edición a la que añadió comentarios (*notationes*), en los que este erudito exponía las fuentes de las que había extraído su información. Posteriormente, el *Martyrologium Romanum* fue reimprimido y corregido numerosas veces, aunque tales modificaciones no cambiaron sustancialmente su contenido. La intención de Baronio no era redactar un martirologio *ex nouo*, sino más bien restituir un martirologio antiguo a partir de los ejemplares más vetustos. Ahora bien, la ciencia hagiográfica en el siglo XVI presentaba muchas carencias, por lo que, pese a los grandes conocimientos de Baronio, el resultado de su trabajo reflejaba tales insuficiencias. Así, no se conocía el Beda auténtico —al que Baronio cita a menudo—; Floro era enteramente desconocido, y se pensaba que Adón —tomado por un obispo de Tréveris— era del siglo XI, y por lo tanto posterior a Usuardo. De este modo, el antiguo martirologio que Baronio tomó como base para componer el *Martyrologium Romanum* no fue otro que el de Usuardo —por lo que repitió también todos los errores de los que era responsable Adón—. Para su trabajo, Baronio utilizó también las listas episcopales de numerosas iglesias italianas, actas de mártires y las obras de otros autores eclesiásticos. Véase: R. AIGRAIN, *L'hagiographie...*, cit., p. 91-99; J. DUBOIS, *Martyrologes...*, cit., p. 14-15 y 24-25; J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 121-123.

⁷⁷ *Martyr. Rom.*, Kal. Ian. (1 de enero), *AASS, Propyl. ad AASS Dec.*, p. 1.

VI. TELÉMACO ENTRA EN ESCENA

Hasta aquí hemos visto cuál fue la evolución de la historia de Almaquio, desde su aparición en el *Martyrologium Hieronymianum* hasta su inclusión en el *Martyrologium Romanum*. Ahora haremos lo propio con su *alter ego* Telémaco. El creador de la historia de Telémaco es, como ya hemos avanzado en ocasiones anteriores, Teodoreto, obispo de Ciro⁷⁸.

1. La historia de Telémaco

La historia que nos narra Teodoreto es la siguiente:

Ὀνώριος μὲν γὰρ ὁ τῆς Εὐρώπης τὴν βασιεῖαν δεξάμενος
ἐν Ῥώμῃ πάλαι λιγνομένας μονομαχίας κατέλινσεν ἀφορμῆν

⁷⁸ Teodoreto nació en Antioquía, en c. 393, en el seno de una familia acomodada. Destinado por su madre, ya desde su nacimiento, a la condición eclesiástica, cuando sus padres murieron, Teodoreto —que tenía entonces 23 años— vendió todos sus bienes, repartió las ganancias entre los pobres y abrazó la vida monástica. En el 423, abandonó el monasterio al que se había retirado para ocupar la cátedra episcopal de Ciro (Siria), una diócesis difícil a causa del gran número de paganos y de herejes de todo tipo que la poblaban. Su lucha contra estos últimos, coronada por grandes éxitos, le valió la fama de teólogo. Además, Teodoreto se vio directamente involucrado en las controversias cristológicas que sacudieron la Iglesia oriental, sobre todo en el período que corre entre el 431 (concilio de Éfeso) y el 451 (concilio de Calcedonia). Teodoreto fue también un autor muy prolífico. A su muerte (c. 466), había dejado escritas obras apologéticas, de dogma, de exégesis y de historia, así como una abundante correspondencia. Por lo que respecta a su *Historia ecclesiastica*, ésta, dividida en cinco libros, cubría el período del 323 al 428, y se presentaba como una continuación de la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea. Fue escrita en algún momento entre el 444 y el 448. Por lo que respecta a sus fuentes, Teodoreto manejó una gran cantidad, sobre todo documentos —como cartas imperiales o sinodales—, que representan hasta el 40% de la totalidad de su *Historia ecclesiastica*; asimismo utilizó vidas de santos para algunos episodios puntuales; también se sirvió de las obras de Atanasio de Alejandría; en cuanto a su dependencia de Sócrates, algunos autores consideran que éste fue una fuente de Teodoreto, mientras que otros juzgan que sólo hubo fuentes narrativas comunes a ambos. Véase: P. CANIVET, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, SC, 57, Paris, 1958, p. 7-23; AA.VV., “Théodoret”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 826-827; A. MARTIN, *Théodoret de Cyr. Histoire ecclésiastique*, I: *Livres I-II*, SC, 501, Paris, 2006, p. 11-92.

τοιάνδε λαβών. Τηλεμάχιός τις ἦν τὸν ἀσκητικὸν ἀσπαζόμενος βίον. οὗτος ἀπὸ τῆς Ἐώας ἀπάρας καὶ τούτου χάριν τὴν Ῥώμην καταλαβών, τῆς μυσσαρᾶς ἐκείνης ἐπιτελουμένης θεᾶς εἰσελήλυθε καὶ αὐτὸς εἰς τὸ στάδιον, καὶ καταβάς παύειν ἐπειρᾶτο τοὺς κατ' ἀλλήλων κεκρημένους τοῖς ὄπλοις. τῆς δὲ μαιφονίας οἱ θεαταὶ χαλεπήναντες καὶ τοῦ τοῖς αἵμασιν ἐκείνοις ἐπιτερπομένου δαίμονος εἰσδεξάμενοι τὴν βακχείαν, κατέλευσαν τῆς εἰρήνης τὸν πρύτανιν. τοῦτο μαθὼν ὁ θαυμαστὸς βασιλεὺς τὸν μὲν τοῖς νικηφόροις συνηρίθμησε μάρτυσι, τὴν δὲ πονηρὰν ἐκείνην ἔπαυσε θεωρίαν⁷⁹. ζ

A primera vista, el texto de Teodoreto presenta algunas diferencias con el relato que hallamos en el *Martyrologium Hieronymianum*. En primer lugar, aquí el protagonista se llama Telémaco⁸⁰, y no Almaquío. Por otro lado, su muerte no es el resultado de su lucha contra el paganismo, sino contra la gladiatura; además, no es ejecutado por gladiadores, sino linchado por el encolerizado público del anfiteatro, «lleno del furor del diablo»⁸¹.

⁷⁹ THEODORETVS, *Hist. eccl.*, V, 26, *GCS NF*, 5, p. 327-328: «así pues, Honorio, tomando el reino de Europa, puso fin a los combates singulares que en otro tiempo habían surgido en Roma alegando como causa lo siguiente. Un tal Telémaco, que había abrazado la vida ascética, se marchó de Oriente y con esta intención llegó a Roma. Mientras tenía lugar la contemplación de aquel repugnante espectáculo, él mismo entró en el estadio y, bajando (a la arena), instó a los que en aquel momento combatían entre sí valiéndose de las armas a poner fin a la lucha. Los espectadores de la sangrienta escena se encolerizaron y, llenos del furor del diablo, que se complacía con aquel flujo de sangre, lapidaron al prítane de la paz. Cuando supo esto, el emperador, hombre admirable, lo incluyó entre los mártires victoriosos y prohibió este espectáculo perverso».

⁸⁰ *PCBE*, II, 2, p. 2155, *Telemachios*.

⁸¹ El demonio es uno de los principales agentes de la *Historia ecclesiastica* de Teodoreto. Este autor lo convierte en el responsable de las acciones de los paganos y heréticos contra la ortodoxia de la Iglesia católica, así como en el culpable de todo tipo de agitación, por lo que la obra del obispo de Ciro se constituye en el relato de un combate entre la Iglesia de Dios y los adversarios motivados por Satán, lo cual, a su vez, le confiere un carácter apologetico. Véase A. MARTIN, *Théodoret...*, cit., p. 50-55.

Finalmente, el episodio acontece durante el reinado de Honorio⁸² —y no de Teodosio I—, el cual, como consecuencia del asesinato del monje, habría abolido los *munera* e incluido a Telémaco entre los mártires⁸³. Ya hemos visto que tales diferencias llevaron en su día a algunos autores, como Le Nain de Tillemont, a considerar los relatos de Almaquio y de Telémaco como dos historias completamente diferentes. Pero no debemos engañarnos. Desde los estudios de Kirsch y de Delehayé sabemos que la narración de Teodoreto no es otra cosa que una deformación de la noticia que hallamos en el *Martyrologium Hieronymianum* —idea que ya había defendido Baronio—. El modo en que se pudo producir dicha deformación será analizado en el próximo apartado.

Por otro lado, Germain Morin⁸⁴ relaciona la historia de Telémaco que hallamos en Teodoreto con un relato narrado por Quodvultdeo⁸⁵. Según este autor, a finales del siglo IV, un monje destruyó un dragón mecánico que sacrificaba doncellas con una espada que tenía oculta en la boca. Morin encuentra extraño que el resto de fuentes no mencionen para nada un suceso tan llamativo como el contado por Teodoreto, lo cual le lleva a especular si el

⁸² Teodoreto no precisa en qué año del reinado de Honorio sucedió, supuestamente, la muerte de Telémaco. Esto no es nada extraño en la obra histórica del obispo de Ciro. Un rasgo característico de Teodoreto es su manera de narrar los acontecimientos: su finalidad apologética le lleva a no preocuparse de la cronología. En efecto, en toda su historia tan sólo proporciona una precisión cronológica, la mención del año del primer exilio de Atanasio. Véase A. MARTIN, *Théodoret...*, cit., p. 44-45 y 57-63.

⁸³ El episodio de Telémaco sirve a Teodoreto para realzar la piedad religiosa del emperador Honorio. La de Teodoreto es una historia eclesiástica muy vinculada a la historia política del Imperio —aunque Teodoreto es, entre los historiadores de este género, como Sócrates o Sozómeneo, quien ha reducido más la historia política en su obra—. A lo largo de sus cinco libros, los emperadores piadosos —como Constantino I— obtienen siempre la victoria gracias a que cuentan con el favor divino, mientras que los impíos, ya sean paganos —como Juliano— o heréticos —como Valente—, son derrotados al final de sus reinados. En consecuencia, la figura del soberano es exaltada como garante de la ortodoxia sobre la que descansa la Iglesia. De ahí que Teodoreto inicie el relato del reinado de Honorio con esta muestra de piedad religiosa. Véase A. MARTIN, *Théodoret...*, cit., p. 42-50.

⁸⁴ G. MORIN, “Le dragon du forum romain. Sa légende et son histoire”, *RBen*, 31, 1914, p. 321-326.

⁸⁵ QVODVULTDEVS, *Lib. prom. et praed. Dei*, III, 38, 43, *CCSL*, 60, p. 184-185.

monje que destruyó el dragón mecánico pudo ser el Telémaco presentado por el obispo de Ciro. A favor de esta hipótesis, observa diversas coincidencias entre ambas historias: el protagonista es un monje que acaba con prácticas cruentas del paganismo, los hechos acaecen hacia el año 400, teóricamente en la región del Foro romano. En consecuencia, Morin considera que la historia narrada por Teodoreto es una deformación del relato del monje destructor del dragón, historia a la que este autor concede un alto grado de autenticidad. Ahora bien, Teodoreto fue muy claro al especificar que el escenario de los hechos fue un estadio donde tenía lugar un combate de gladiadores, y éste no pudo ser otro que el anfiteatro Flavio o Coliseo. Por su parte, Quodvultdeo no aclara para nada el lugar de los hechos, sino que se limita a indicar *apud urbem Romam*. Como se puede ver, las coincidencias no son tantas. Además, y para colmo, si el relato de Teodoreto es inexacto en muchos puntos, e incluso tal vez de origen legendario, el de Quodvultdeo es a todas luces completamente fantasioso⁸⁶.

2. De Almaquio a Telémaco

Resulta evidente, cuando comparamos las noticias proporcionadas por el *Martyrologium Hieronymianum* y por Teodoreto, que la segunda es una deformación de la primera. Ahora bien, la principal dificultad con la que tropezamos cuando intentamos comprender el proceso por el cual Almaquio acabó convirtiéndose en Telémaco es precisamente el desconocimiento de la fuente utilizada por Teodoreto para la elaboración de su noticia. Para empezar, debemos rechazar la idea de que el obispo de Ciro utilizara una copia del *Martyrologium Hieronymianum*, escrito en la misma época en que él redactaba su *Historia ecclesiastica*, dado que la noticia de Almaquio no fue incluida en el jeronimiano hasta una fecha más tardía, como mínimo hasta el siglo VII; es decir, en un momento posterior a la refección *auxerroise* de finales del siglo VI. Así pues, cabría pensar en la posibilidad de que Teodoreto hubiese trabajado con una copia de la presunta *Passio Almachii* —aunque ésta parece una solución muy forzada—, o incluso que hubiera conocido esta historia a través de otras fuentes, entre las que no debemos descartar la propia tradición oral.

⁸⁶ R. BRAUN, *Quodvultdeus. Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, II, SC, 102, Paris, 1964, p. 572, n. 1.

El problema que se plantea en este punto es poner de manifiesto cuáles pudieron ser los factores que condujeron a Teodoreto a manipular la historia de Almaquio y a transformarla en la que nos ha legado en su *Historia ecclesiastica*. Lamentablemente, al no conocer la fuente en la que se basó el obispo de Ciro para su composición, no podemos saber el grado de la manipulación llevada a cabo por él, puesto que es posible que cuando Teodoreto conoció el relato de Almaquio, éste ya estuviera considerablemente deformado. Según Delehaye, Teodoreto no pudo consultar directamente la presunta *Passio Almachii*, por lo que la historia le habría llegado, ya alterada, a través de otras vías⁸⁷.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que Teodoreto se sirve de la historia de Telémaco para explicar la prohibición de los espectáculos de gladiadores, abolición que para él constituye el núcleo del capítulo, dado que le vale de ejemplo para exponer la piedad del emperador Honorio. Ahora bien, a mediados del siglo V, cuando el obispo de Ciro escribió su *Historia ecclesiastica*, los *munera* ya hacía algún tiempo que habían desaparecido, especialmente en la parte oriental del Imperio, donde no se habían exhibido posiblemente desde hacía un siglo. Teodoreto, que desconocía la causa de la muerte de los *munera*, no podía concebir su desaparición de otro modo que no fuera un triunfo del cristianismo. Así pues, para explicar dicha desaparición, decidió reinterpretar la historia de Almaquio, con el objetivo de conferirle un final moralizante.

Entre los cambios posiblemente realizados por Teodoreto, se halla el de la ubicación cronológica del episodio. El *Martyrologium Hieronymianum* lo situaba en época de Teodosio I, puesto que cita como prefecto urbano a Alipio, cuya prefectura está documentada en el año 391. Si Teodoreto realizó tal cambio en la cronología pudo deberse a que probablemente conocía una tradición —extendida casi con toda seguridad de forma oral— según la cual Honorio había actuado contra los espectáculos de gladiadores. Dicha tradición halla un eco en una noticia que una crónica menor proporciona para el año 399: *templa idolorum demolita sunt et gladiatorum ludi tulti Mallio et Theodoro consulibus*⁸⁸. Como vemos, la crónica tan sólo alude a un cierre de

⁸⁷ H. DELEHAYE, "Saint Almachius...", cit., p. 424.

⁸⁸ *Adn. ant. ad cycl. Dion.*, a. 399, MGH aa, 9, 1, p. 755: «los templos de los ídolos son demolidos y las escuelas de gladiadores cerradas durante el consulado de Manlio y Teodoro». El cronista ha transformado aquí a Manlio Teodoro, cónsul en el

las escuelas gladiatorias en tiempos de Honorio (*gladiatorum ludi tulti*). Ahora bien, en principio, el término *ludus* —dentro de la nomenclatura gladiatoria— tan sólo indica la escuela donde se formaban los gladiadores⁸⁹. Sin embargo, contamos con algunos testimonios —la mayoría escritos durante el Bajo Imperio— que suponen una excepción a esta regla. En ellos, el término *ludus* también designa al espectáculo gladiatorio, por lo que es utilizado como sinónimo de *munus*⁹⁰. Es posible que estos testimonios sean el reflejo de una tendencia existente entre determinados sectores de la población que en su conversación habitual no realizaban la distinción terminológica apropiada entre *ludus* —entendido como espectáculo únicamente del circo y del teatro— y *munus* —entendido como combate gladiatorio—. Tal confusión de conceptos pudo provocar que, lo que en un principio fue sólo un cierre de las escuelas gladiatorias, fuera interpretado por algunos sujetos como una abolición de los combates gladiatorios. Un indicio del momento en que empezó a gestarse la tradición según la cual Honorio había actuado contra los espectáculos de gladiadores nos la proporciona Máximo de Turín (fallecido entre el 408 y el 423). Éste menciona una abolición semejante llevada a cabo por la devoción de dos príncipes, teóricamente Honorio y Arcadio u Honorio y Teodosio II⁹¹. Con

399, en dos personajes diferentes. Véase H. USENER, “Aufhebung der Gladiatorenschulen”, *RhM*, 37, 1882, p. 479-480.

⁸⁹ ED. COURBAUD, “Ludus”, *DAGR*, III, 2, Paris, 1904, p. 1379-1386, p. 1379; *ThLL*, VII, 2, c. 1783, l. 61-62 y c. 1792, l. 20-22, s. u. *ludus*.

⁹⁰ *ThLL*, VII, 2, c. 1787, l. 58, s. u. *ludus*. Algunos ejemplos significativos pueden verse en: TERTVLLIANVS, *Ad nat.*, I, 10, 47, *CCSL*, 1, p. 29; ID., *De spect.*, 12, 7, *CCSL*, 1, p. 239; CYPRIANVS, *Ad Don.*, 7, *CCSL*, 3 A, p. 6; LACTANTIUS, *Diu. inst.*, VI, 20, 11, *CSEL*, 19, 1, p. 557; HIERONYMVS, *Chron.*, a. 4 a.C., *GCS*, 47, p. 168; *HA, Hadr.*, 9, 9, ed. Hohl, I, p. 11; *Ibid.*, *Gall.*, 3, 7, ed. Hohl, II, p. 82; SYMMACHVS, *Ep.*, II, 46, 2, *MGH aa*, 6, 1, p. 57; SERVIVS, *Ad Aen.*, VIII, 636, ed. Thilo, II, p. 288; *C. Th.*, IX, 18, 1, ed. Mommsen, p. 466. Véase L. POLVERINI, “La *Historia Augusta* e i «*ludi gladiatorii*»”, *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, Bari, 2002, p. 397-404. Debemos recordar, no obstante, que los ejemplos citados son únicamente excepciones y que, como ha señalado acertadamente P. Veyne, «l’expression moderne de “jeux de gladiateurs” est une absurdité que le latin n’a pas commise avant le III^e siècle»; véase P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d’un pluralisme politique*, Paris, 1995, p. 661 y 875, n. 477 (1^a ed. 1976).

⁹¹ MAXIMVS TAUR., *Serm.*, 107, 2, *CCSL*, 23, p. 421: *ergo sicut gladiatorum publicum facinus religiosa principum deuotione sublatum est* («así pues, por ejemplo

todo, la supresión mencionada por Máximo puede corresponder simplemente al cierre de las escuelas de gladiadores (*ludi gladiatorum*) en el 399, noticia que, en consecuencia, se deformó en muy poco tiempo, y que dio lugar a la creencia en una supresión de los *munera* por parte de Honorio. Así pues, para Teodoreto sería más lógico ubicar el episodio de Almaquio/Telémaco bajo Honorio, ya que Teodosio I no había realizado nada contra los *munera*, y Honorio, al menos según la tradición, sí⁹².

Igualmente, cabe también la posibilidad de que Teodoreto conociera y tuviera en mente la petición realizada por el poeta Prudencio al emperador Honorio —en los últimos versos de su *Contra Symmachum* (escrito en el año 402/403)⁹³—, para que éste suprimiera los combates de gladiadores, que Prudencio consideraba como un sacrificio horrible. El poeta sugiere que Teodosio I, tras haber prohibido el paganismo, había reservado a su hijo la tarea de abolir los *munera*. Así pues, tras reiterar su petición —especialmente por lo que respecta a la *damnatio ad gladium*—, Prudencio pide que el único espectáculo que a partir de ese momento se vea en la arena sea la *uenatio*⁹⁴.

es suprimido por la devoción religiosa de los príncipes el crimen público de los gladiadores»). Para V. NERI, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari, 1998, p. 253-254, y P. VEYNE, “Païens...”, cit., p. 913, esta noticia es la confirmación de la hipotética supresión de los *munera* por Honorio en el 404, como consecuencia de la muerte del monje Telémaco.

⁹² G. VILLE, “Les jeux...”, cit., p. 328.

⁹³ El segundo libro del *Contra Symmachum* menciona la batalla de Polentia (vv. 696-744, *CCSL*, 126, p. 235-237), que tuvo lugar el 6 de abril del 402, y en la que los romanos, al mando de Estilicón, derrotaron a los visigodos de Alarico I. Esto nos proporciona una datación *post quem*. Sin embargo, Prudencio no cita la batalla de Verona, de verano de ese mismo año o del 403, y en la que los romanos vencieron de una manera todavía más contundente a los godos, una victoria que con toda seguridad Prudencio habría recordado en su poema y que nos sirve como término *ante quem* para la datación del mismo. Véase: A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, p. 471; I. RODRÍGUEZ, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, 1981, p. 30*; N. REBULL – M. DOLÇ, *Aureli Prudenci...*, cit., p. 15; D. SHANZER, “The date of composition of Prudentius’s *Contra orationem Symmachi libri*”, *RFIC*, 117, 1989, p. 442-462; L. RIVERO, *La poesía...*, cit., p. 24; ID., *Prudencio. Obras*, I, Madrid, 1997, p. 18.

⁹⁴ PRUDENTIVS, *Contr. Symm.*, II, 1114-1129, *CCSL*, 126, p. 249-250: *quod genus ut sceleris iam nesciat aurea Roma / te precor, Ausonii dux augustissime regni, / et tam triste sacrum iubeas ut cetera tolli. / Perspice, nonne uacat meriti*

En resumen, consideramos que es posible reconstruir el proceso mediante el cual Teodoreto, medio siglo después de la muerte de Almaquio, pudo recoger todas estas tradiciones y darles una nueva forma, con lo que nacería así la historia del monje Telémaco. El obispo de Ciro conocía la tradición del martirio de Almaquio y, seguramente, la de la abolición de los *ludi gladiatorios* por Honorio, al igual que las peticiones realizadas por Prudencio a este emperador en el 402/403. Con esta base, creemos que no es excesivamente difícil reconstruir el modo en que Teodoreto compuso su historia: Honorio, indispuerto hacia la gladiatura por los argumentos de Prudencio y conmovido por la muerte violenta del monje, habría abolido finalmente los *munera*. De esta manera, el obispo de Ciro habría dado forma definitiva a una tradición acerca del final de la gladiatura, tradición que, nacida de una noticia concreta —la ejecución de Almaquio—, posiblemente a mediados del siglo V se había convertido ya en una historia vaga e indefinida.

VII. LA FORTUNA DE TELÉMACO

Al igual que sucedió con Almaquio —cuya historia se perpetuó desde el *Martyrologium Hieronymianum* hasta el *Martyrologium Romanum*, señal clara de su éxito literario—, la narración de Teodoreto también gozó de considerable fortuna, puesto que el relato de su supuesto martirio fue recogido por diversos autores —griegos y latinos— que lo repitieron, alterando a veces el nombre del protagonista, desde una época ligeramente posterior a la de su creación hasta bien entrada la Alta Edad Media. Muchas

locus iste paterni, / quem tibi supplendum deus et genitoris amica / seruauit pietas? Solus ne praemia tantae / uirtutis caperet "Partem tibi, nate, reseruo" / dixit et integrum decus intactumque reliquit. / Adripe dilatam tua, dux, in tempora famam, / quodque patri superest successor laudis habeto. / Ille urbem uetuit taurorum sanguine tingui, / tu mortes miserorum hominum prohibeto litari. / Nullus in urbe cadat cuius sit poena uoluptas, / nec sua uirginitas oblectet caedibus ora. / Iam solis contenta feris infamis harena / nulla cruentatis homicidia ludat in armis. Véase: V. CHAPOT, "Gladiateurs...", cit., c. 1279-1280; FR. SOLMSEN, "The powers of darkness in Prudentius' «Contra Symmachum». A study of his poetic imagination", *VChr*, 19, 1965, p. 237-257; M. GRANT, *Gladiators...*, cit., p. 123; M. FORLIN PATRUCCO, "Tra paganesimo e cristianesimo: gladiatori, martiri e il sangue versato nell'arena", *Atti della settimana "Sangue e antropologia nella liturgia" (Roma, 21-26 nov. 1983)*, III, Roma, 1984, p. 1597-1616, p. 1608; P. VEYNE, "Païens...", cit., p. 912-913.

de estas fuentes han escapado a la atención de los autores que se han ocupado del asunto, pese a su gran importancia para el conocimiento de la recepción de este sujeto. Al igual que en el caso de los martirologios, los textos que veremos a continuación son muy similares y reproducen todos, con más o menos variantes, la historia creada por Teodoreto.

1. Casiodoro

Aproximadamente un siglo después de que Teodoreto hubiera escrito la historia de Telémaco, Casiodoro⁹⁵ recogió esta narración y la incluyó en su *Historia ecclesiastica tripartita*. Realizó una traducción casi literal de las palabras del obispo de Ciro, prácticamente sin omitir nada —un ejemplo de omisión sería la ausencia de referencias al demonio, el cual sí que está presente en el texto de Teodoreto—⁹⁶. Con su traducción, Casiodoro se

⁹⁵ Flavio Magno Aurelio Casiodoro (c. 490-c. 585) fue el más grande escritor latino de su época. Perteneciente a una familia noble, ocupó cargos importantes bajo Teodorico I. Tras la muerte de este rey (526), el trono pasó a Amalasueta, hija del monarca fallecido, quien lo nombró su ministro principal. Fruto de este tiempo como hombre de Estado son las *Variae*, una colección de epístolas que Casiodoro redactó mientras servía a los reyes ostrogodos. Hacia el 550, fundó el monasterio de *Viuarium*, en *Bruttium* —su región natal, hoy en la Apulia—, donde se retiró definitivamente. Aparte de las *Variae*, escribió diversas obras, algunas de las cuales de carácter histórico, como una crónica universal, una historia de los godos —perdida—, y la *Historia ecclesiastica tripartita*, para la que realizó traducciones latinas de las historias eclesiásticas de Sócrates, Sozómeno y Teodoreto. Véase: P. GODET, “Cassiodore”, *Dictionnaire de théologie catholique*, II, 2, Paris, 1932, c. 1830-1834; D. M. CAPPUYNS, “Cassiodore”, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, XI, Paris, 1949, c. 1349-1408; AA.VV., “Cassiodore”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 165-166; M. L. ANGRISANI SANFILIPPO, “Cassiodoro”, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Genova-Milano, 2006², c. 896-899; V. FAUVINET-RANSON, *Decor ciuitatis, decor Italiae. Monuments, travaux publics et spectacles au VI^e siècle d'après les Variae de Cassiodore*, Bari, 2006, p. 17-21.

⁹⁶ CASSIODORVS, *Hist. eccl. trip.*, X, 2, CSEL, 71, p. 582: *Honorius itaque suscipiens occidentis imperium ludum gladiatorum, qui dudum Romae celebrabatur, huiusmodi causa remouit. Quidam Tilemachius conuersatione monachica pro hac causa ab oriente uenit ad Romam. Dumque nefandum illud spectaculum ageretur, et ipse intrauit in stadium et descendens nitebatur pugnantem aduersum se gladiis separare. Cumque spectatores aduersum eum saeuirent et in effusione sanguinis*

convertiría en el responsable de la introducción de la historia de Telémaco en el Occidente latino.

2. Juan de Nikiu

Juan de Nikiu⁹⁷ también recogió la historia de Telémaco en su crónica. La fuente utilizada fue Teodoreto, aunque Juan no se limitó a reproducir literalmente las palabras del obispo de Ciro. Él nos ha legado un texto más personal, que incluye expresiones retóricas destinadas a ensalzar la figura del monje. Además, en su versión son los gladiadores, y no los espectadores, quienes lapidan a Telémaco tras ser interrumpidos en su combate y deponer las armas. También resulta llamativo que explicara el concepto de los *munera* como algo ya lejano en el tiempo, un tipo de espectáculo del que sus contemporáneos no guardaban el menor recuerdo y cuya naturaleza, por

grassarentur, prouisorem pacis lapidibus occiderunt. Hoc agnoscens mirabilis imperator illum quidem inter uictores martyres numerauit, nefandum uero spectaculum prorsus abscidit.

⁹⁷ Juan, obispo de Nikiu, fue uno de los principales dignatarios de la Iglesia jacobita de Egipto durante la segunda mitad del siglo VII. En el 694 aproximadamente, fue nombrado administrador general de los monasterios, aunque más tarde fue acusado de exceso de poder, por lo que fue condenado por una asamblea de obispos y despojado de la dignidad episcopal. Es posible que en este momento ya fuera de edad avanzada y que su vida no se extendiera mucho más allá de finales del siglo VII. Su crónica es un monumento precioso para conocer el Egipto del siglo VII. Nos ha llegado en una versión etiópica de una traducción árabe realizada en 1602. El texto original estaba escrito en griego, salvo algunos capítulos referidos a la historia de Egipto que fueron redactados en copto. Esto se debe al doble uso de las fuentes, unas griegas y otras indígenas. En el texto etiópico se pueden reconocer todavía las lenguas originales. Cuando hay malentendidos o nombres alterados, se debe al traductor árabe, reproducido muy literalmente por el copista etiópico. Véase: H. ZOTENBERG, "Chronique de Jean, évêque de Nikiou", *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 24, 1, Paris, 1883, p. 125-608, p. 125-130; AA.VV., "Jean (de Nikiou)", *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 473; R. AUBERT, "Jean Nikiou", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, XXVII, Paris, 2000, c. 379; T. ORLANDI, "Giovanni di Nikiu", *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Genova-Milano, 2007², c. 2248.

tanto, no serían capaces de comprender si él no añadía una breve aclaración⁹⁸.

3. Landulfo Sagax

Ya en el siglo XI, Landulfo Sagax⁹⁹ recogió la historia de Telémaco en su *Historia miscella*, para lo cual reprodujo sin variaciones la traducción que Casiodoro había realizado del texto de Teodoreto¹⁰⁰.

⁹⁸ IOHANNES NIK., *Chron.*, 84, ed. Zotenberg, p. 454: «[Honorio] llevó a cabo todas las medidas loables que aún no habían sido realizadas por su padre, y abolió todos los abusos que eran una ofensa a Dios. Una costumbre de sus contemporáneos era que, en las arenas, dos hombres luchaban juntos, y el que había vencido al otro lo mataba, sin ser culpable de asesinato. Sucedió entonces que un monje, llamado Telémaco, cuya vida era como la de los ángeles del cielo y que había venido de Oriente a Roma, viendo practicar este abominable y sangriento espectáculo, adjuró a los combatientes y les ordenó solemnemente en el nombre de Jesucristo cesar la lucha y renunciar a esta acción diabólica de matar a un hermano. Los combatientes, al oír estas palabras, depusieron sus armas, lanzaron piedras contra él y derramaron la sangre de este piadoso asceta, Telémaco, el hombre de Dios. Cuando el santo emperador Honorio supo el acontecimiento, hizo cesar esta costumbre en la ciudad de Roma y la abolió definitivamente; y a continuación reinó la paz del Señor, lleno de gloria, el amo supremo». Véase C. MERCADO – E. SÁNCHEZ, “Visión isidoriana de los espectáculos públicos”, *Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía (Actas del II Encuentro “Hispania en la Antigüedad Tardía”, Alcalá de Henares, 15 a 17 de octubre de 1997)*, Alcalá de Henares, 2001, p. 221-229, p. 227 [= *Acta Antiqua Complutensia*, II].

⁹⁹ Landulfo, originario del sur de Italia, vivió a inicios del siglo XI. Prolongó la *Historia Romana* de Paulo Diácono hasta el año 813, bajo el título *Historia miscella*. Véase AA.VV., “Landulpho (Sagax)”, *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 504.

¹⁰⁰ LANDOLFVS SAG., *Hist. misc.*, XIII, 192, *MGH aa*, 2, p. 354: *Honorius itaque suscipiens Occidentis imperium ludum gladiatorum, qui dudum Romae celebrabatur, huiusmodi causa remouit. Quidam Tilemachius conuersatione monachica pro hec causa ab Oriente uenit Romam. Dumque nefandum illud spectaculum ageretur, et ipse intrauit in stadium et descendens nitebatur pugnantem aduersum se gladiis separare. Cumque spectatores aduersum eum seirent et in effusione sanguinis grassarentur, prouisorem pacis lapidibus occiderunt. Hoc agnoscens mirabilis imperator illum quidem inter uictores martyres numerauit, nefandum uero spectaculum prorsus abscidit.*

4. Otón de Freising

El obispo Otón de Freising¹⁰¹ ofreció en su crónica una versión abreviada de la historia de Telémaco. Conviene señalar algunas variaciones. Así, deformó ligeramente el nombre del protagonista, al que llamó Dirimaquio. Tampoco llegó a afirmar en ningún momento que éste interrumpiera los combates de gladiadores, sino que deseaba sentarse a contemplarlos como una muestra de la locura de la religión pagana. Por lo demás, el desenlace es el mismo: Telémaco es lapidado y luego incluido entre los mártires, y los *munera* son abolidos¹⁰².

5. Miguel el Sirio

En el siglo XII, Miguel el Sirio¹⁰³ incluyó un resumen del relato de Teodoreto en su crónica, aunque mantuvo lo fundamental de la noticia¹⁰⁴.

¹⁰¹ Otón (c. 1111-1158) era tío de Federico I Barbarroja, emperador del Sacro Imperio. Estudió en París, y más tarde entró en la orden cisterciense. En 1138 aproximadamente, fue nombrado obispo de Freising (Baviera). Fue consejero del emperador Federico I y participó en la segunda Cruzada. Su obra más importante es la *Chronica siue Historia de duabus ciuitatibus*, una crónica universal muy influida por la teoría de las dos Ciudades formulada por Agustín de Hipona. Así, Otón dividió la historia del mundo en cuatro grandes imperios, el último de los cuales es el Imperio Cristiano fundado por Carlomagno y más tarde transmitido a los emperadores germánicos —síntesis de los poderes terrenal y celestial, y, en consecuencia, realización de la Ciudad de Dios—. Véase: E. AMANN, "Othon de Freising", *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 2, Paris, 1932, c. 1663-1665; AA.VV., "Othon de Freising", *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 636-637.

¹⁰² OTTO FRIS., *Chron.*, IV, 19, *MGH SS rer. Germ.*, 45, p. 207: *his diebus Dirimachus quidam monachus ab oriente Romam ueniens, cum gladiatorum ludum uel potius insaniam religionis intuitu sedare uellet, a circumstantibus lapidibus obrutus ac necatus est. Quo comperto Honorius eum quidem inter martyres numerandum censuit, nefandum uero spectaculum huiusmodi de causa amputauit.*

¹⁰³ Miguel el Sirio —también conocido como Miguel el Grande o el Antiguo— nació en 1126 en el seno de una familia siria, los Qindasi, establecida en Melitene (actual Malatya). Siendo joven entró en el monasterio jacobita de Bar-Çauma (cerca de Melitene). En 1156 ya era archimandrita de este monasterio. En 1166 fue nombrado patriarca jacobita de Antioquía. Miguel intentó poner remedio a la confusión que reinaba en esos momentos en las diócesis de su patriarcado. En efecto, en esta época eran continuos los conflictos con pequeños príncipes musulmanes.

6. Nicéforo Calisto

La versión que Nicéforo Calisto¹⁰⁵ recoge en su *Historia ecclesiastica* también parece depender directamente de Teodoreto. Presenta algunas diferencias, aunque éstas conciernen sobre todo en la forma en la que es narrado el episodio. Así, por citar un ejemplo, en el relato de Nicéforo el nombre de Telémaco aparece casi al final. Por lo demás, no aporta nada nuevo a la narración del obispo de Ciro¹⁰⁶.

Además, la corrupción de los obispos de sus diócesis también era considerable. Por otro lado, el reino latino de Jerusalén sufrió un duro golpe cuando, en 1187, la ciudad fue tomada por el célebre Saladino. Atanasio, hermano de Miguel y metropolitano de Jerusalén, tuvo que abandonar la ciudad y refugiarse cerca de su hermano. Miguel murió el 7 de noviembre de 1199. Fue un hombre versado en las Escrituras, que dejó una obra abundante. Su *Chronica*, escrita en siríaco, está considerada como uno de los mayores escritos de la literatura histórica de los sirios. Fue terminada en 1195. La intención de su autor era presentar la sucesión de los sacerdocios y de los Imperios temporales, desde el inicio del mundo hasta su época. Para el tiempo que se extiende desde Constantino I hasta el concilio de Éfeso (431), Miguel utilizó sobre todo a Sócrates y a Teodoreto. Véase: J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, I, Paris, 1899, p. II-XXV; E. TISSERANT, "Michel le Syrien", *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 2, Paris, 1929, c. 1711-1719.

¹⁰⁴ MICHAEL SYR., *Chron.*, VII, 8, ed. Chabot, I, p. 318: «en esta época, Telémaco, monje de Oriente, fue a Roma. Entró en el estadio; quería hacer cesar el combate y la efusión de sangre. Los espectadores que estaban en el teatro se encolerizaron y lapidaron al casto monje. Por esta razón, el emperador abolió este espectáculo detestable e hizo incluir al casto monje Telémaco en el número de los mártires».

¹⁰⁵ Nicéforo Calisto Xanthopoulos (c. 1256-c. 1335) fue sacerdote en Santa Sofía de Constantinopla. Fue un autor prolífico, como se observa en lo extenso y variado de su producción literaria: poesía religiosa, obras litúrgicas, escritos hagiográficos... Con todo, su trabajo más conocido es la *Historia ecclesiastica*, la cual llegaba hasta el año 610. Para realizarla, Nicéforo utilizó como fuentes a Eusebio, Sozómeno, Teodoreto, Filostorgio, Evagrio y Teodoro Anagnostes. Véase: M. JUGIE, "Nicéphore Calliste Xanthopoulos", *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 1, Paris, 1931, c. 446-452; AA.VV., "Nicéphore Xanthopoulos", *Dictionnaire des auteurs...*, cit., p. 598-599.

¹⁰⁶ NICEPHOROS CALL., *Hist. eccl.*, XIII, 1, PG, 146, c. 921: εὐθὺς μὲν γὰρ ἐν ὁ τῆς Εὐρώπης βασιλεὺς τὰς ἐν Ῥώμῃ μονομαχίας διέλυσεν, αἰτίας τοιαύσδε γεγεννημένης. Ἀνήρ τις τὸν ἡρεμον μετιῶν βίον, τῆς

VIII. UNA RESTITUCIÓN HIPOTÉTICA

Como hemos visto, la historia de Telémaco es una deformación de la de Almaquio, por lo que *a priori* debemos descartarla a la hora de realizar un análisis acerca de cuál pudo ser el episodio originario. Esto no significa que la narración concerniente a Almaquio sea necesariamente auténtica, puesto que muchos relatos hagiográficos no se caracterizan por poseer una excesiva fiabilidad histórica. Con todo, es preferible tomarla con las debidas precauciones como la noticia que deberá ser analizada, por estar la fuente original más cerca geográfica y tal vez cronológicamente del episodio que la originó. Por supuesto, también habremos de tener en consideración en cierta medida el relato ofrecido por Teodoreto, habida cuenta de la similitud de ambas historias, las cuales incluso pueden llegar a complementarse.

Por lo que respecta a la fuente de la noticia ofrecida por el *Martyrologium Hieronymianum*, si existió una *Passio Almachii* no debemos descartar que ésta tal vez pudiera haber sido un relato legendario inspirado en un suceso real y luego reinterpretado libremente, con lo que de este modo la *passio* ya no se parecería casi en nada al suceso original. El *Martyrologium Hieronymianum* aún se habría alejado más del acontecimiento originario. Y Teodoreto todavía lo habría desvirtuado más.

Con todo, sea o no verdadero el relato de Almaquio, pueden hacerse algunas consideraciones, sobre todo cronológicas, respecto a su historia.

Según el *Martyrologium Hieronymianum*, la ejecución de Almaquio se llevó a cabo el 1 de enero de un año que no se menciona y que, por el nombre del prefecto, debería corresponder teóricamente al 392, dado que Alipio está documentado como prefecto urbano al menos desde junio del 391. El problema que nos plantea esta fecha reside en el hecho de que el martirologio señala que Almaquio fue ejecutado por gladiadores. No es extraño que un gladiador acabara con la vida de un reo, pues tal era la pena

Ἔω ἀπάρας εἰς Ῥώμην ἀφίκετο ὁρῶν δ' οὕτω κατ' ἀλλήλων Ῥωμαίους κεκρημένους τοῖς ὄπλοις, πολλῶν τῆ μυσαρᾶ ἐκείνῃ συρρέοντων ὄψει, παύειν ἐπειράτο τὸ στάδιον κατειληφώς. Χαλεπῶς δὲ διατεθέντες οἱ τῆ μαιφόνῳ θεᾷ χαίροντες, ἄλλως τε καὶ τοῦ τοῖς αἷμασιν ἐκείνοις ἐπιτερομένου δαίμονος εἰσδεξάμενοι τὴν βακχεῖαν, λίθοις τὸν τῆς εἰρήνης βάλλοντες χορηγὸν ἀνεῖλον ὃ δὴ μαθὼν Ὀνώριος, τὸν μὲν Τηλέμαχον (οὕτω γὰρ ὠνόμαστο ὁ ἀνὴρ) τοῖς μάρτυσι συνηρίθμει· τὴν δὲ πονηρὰν ἐκείνην ἐργασίαν διέλυεν, ὥστε μὴ τοῦ λοιποῦ γενέσθαι διαταξάμενος

conocida como *damnatio ad gladium*, pero sí que lo es que se ofrecieran espectáculos de gladiadores el 1 de enero. El calendario de Filócalo, del 354, nos informa de que los *munera* se celebraban durante el mes de diciembre, a lo largo de diez días no consecutivos (del 2 al 24 de dicho mes). Nos es imposible saber si el resto de años las fechas eran exactamente las mismas, pero sí que podemos afirmar sin temor a equivocarnos que diciembre era el mes consagrado a los espectáculos protagonizados por gladiadores, puesto que contamos con múltiples fuentes que nos lo confirman¹⁰⁷, y que éstos no podían contemplarse fuera de dicho mes¹⁰⁸. En consecuencia, debemos

¹⁰⁷ Los *munera* eran organizados y financiados por los cuestores desde la época de Claudio, concretamente desde el año 47, cuando el senador Publio Dolabela propuso que los cuestores exhibieran combates de gladiadores a su entrada en el cargo (SVETONIUS, *Claud.*, 24, 4, ed. Ailloud, p. 132; TACITVS, *Ann.*, XI, 22, 2, ed. Wuilleumier, III, p. 24). La celebración en diciembre ya se documenta en época de Domiciano (MARTIALIS, *Epigr.*, VII, 37, ed. Izaac, I, p. 221), aunque es probable que debamos remontarla hasta el inicio de la *editio quaestoria* en época de Claudio. En el siglo IV, las fuentes más importantes para conocer la *editio quaestoria* y los *munera* de diciembre son el calendario de Filócalo (*CIL*, I², 1, p. 278) y las epístolas de Símaco, las cuales ponen de relieve, entre otras cosas, la individualidad que reinaba en esos momentos a la hora de organizar estos espectáculos —al contrario de lo que sucedía anteriormente, cuando se ofrecían de forma colegiada— o la posibilidad de escoger para la celebración de la *editio* una fecha diferente de la tradicional, en octubre, y hacer coincidir la *editio* con el festival de Isis que comportaba la exhibición de *ludi scaenici*, un género de juegos mucho más económico que los carísimos *munera gladiatoria* —precisamente su alto coste había propiciado un elevado nivel de absentismo entre aquellos que debían asumir la cuestura—. Cuando los espectáculos gladiatorios no eran ofrecidos por los cuestores, eran los *arcarii*, funcionarios del fisco, quienes se encargaban de organizarlos con dinero público, aunque a una escala mucho más modesta (*HA, Alex. Seu.*, 43, 3-4, ed. Hohl, I, p. 285). A propósito de la *editio quaestoria* y de los combates de gladiadores en el Bajo Imperio, véase: G. VILLE, “Les jeux...”, cit., *passim*; S. RODA, “Osservazioni sulla *editio quaestoria* a Roma nell’età imperiale”, *StudRom*, 2, 1976, p. 145-161; ID., “Magistrature senatorie minori nel Tardo Impero Romano”, *SDHI*, 43, 1977, p. 23-112, p. 24-26 y 69-90; ID., *Commento storico al libro IX dell’epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa, 1981, p. 260-270 y 279-284; A. MARCONE, “L’allestimento dei giochi annuali a Roma nel IV secolo d.C.: aspetti economici e ideologici”, *ASNP*, 11, 1, 1981, p. 105-122; E. BELTRÁN – J. A. JIMÉNEZ, “La *editio quaestoria* en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Símaco”, *Gerión*, 23, 2005, p. 287-314.

¹⁰⁸ A. Chastagnol expresa una opinión contraria. Según este autor, los espectáculos de gladiadores también se exhibían en otras ocasiones, como en las

rechazar la fecha indicada en el martirologio. Si Almaquio fue ejecutado por gladiadores, su muerte tuvo que ocurrir en algún día de diciembre seguramente del año 391.

El error en la fecha se halla con toda seguridad desde su primera mención en el *Martyrologium Hieronymianum*, pues todos los manuscritos nos indican el 1 de enero como día del martirio, de tal modo que debemos descartar un fallo en la transmisión manuscrita. Incluso es posible que tal equivocación se hallara ya en la hipotética *Passio Almachii*.

Todavía podemos señalar otra incongruencia de la noticia ofrecida por el *Martyrologium Hieronymianum* en relación a la secuencia cronológica. Según el martirologio, Almaquio fue ejecutado por haber exclamado: *hodie octavas dominicae diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis* («¡hoy son las octavas del día del Señor, cesad las supersticiones de los ídolos y los sacrificios impuros!»). Aparte del hecho de que parece excesivo ajusticiar a alguien por decir tal nimiedad, debemos

editiones de cónsules y pretores (ambas a inicios de enero), los *ludi Apollinares* (5-13 de julio) y acontecimientos de carácter extraordinario como los aniversarios imperiales (*quinquennialia, decennialia, uicennialia* y *tricennialia*). A. Chastagnol se basa principalmente para realizar esta afirmación en una ley de Constancio II, del año 354 (*C. Th.*, VI, 4, 4, ed. Mommsen, p. 250; sobre la fecha, véase O. SEECK, *Regesten der Kaiser and Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919, p. 40, 200 y 429), en la que se ordena que todos los *clarissimi* que estén fuera de Roma con su *editio* por celebrar deberán regresar para cumplir con sus obligaciones (*omnes clarissimi, qui [per di]oecesim sublimitatis tuae degunt, nostri auctori[tat]e praecepti ad urbem Romam uenire cum impensis, [qua]s ludi scaenicorum uel circensium uel muneris ra[ti]o poscit, cogantur*). Con todo, es probable que aquí debamos entender la palabra *munera* como el conjunto de obligaciones inherentes al cargo de magistrado. También podemos proponer otra interpretación: el texto alude genéricamente a los varones de rango senatorial (*clarissimi*), los cuales debían ofrecer *ludi scaenici* y *circenses* (cónsules y pretores) y *munera* (cuestores). La ausencia de otros testimonios convincentes al respecto debe hacernos suponer que los combates de gladiadores, tal como se observa en el calendario de Filócalo, sólo podían contemplarse durante el mes de diciembre. Véase A. CHASTAGNOL, *Le Sénat Romain sous le règne d'Odoacre. Recherches sur l'épigraphie du Colisée au V^e siècle*, Bonn, 1966, p. 21. Otros autores también han seguido la tesis de A. Chastagnol: A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda...*, cit., p. 32 y 222-223; M. BUONOCORE, "La *res amphitheatralis* nella Historia Augusta: una possibilità di datazione in epoca posteodosiana?", *PP*, 221 (marzo-abrile), 1985, p. 103-108.

reparar en la fecha ofrecida por el propio Almaquio: las octavas del día del Señor¹⁰⁹. Éste es el nombre con el que al principio era conocida entre los cristianos la fiesta del 1 de enero¹¹⁰. Si tuviéramos que tomar al pie de la letra la noticia proporcionada por el martirologio, deberíamos creer que Almaquio cometió el delito y fue ejecutado en el mismo día, en una muestra de una justicia excesivamente rápida, en nuestra opinión. No creemos que el prefecto Alipio se arriesgara a ser amonestado por ordenar una ejecución de forma arbitraria. Así pues, es forzoso pensar que entre el momento de la comisión del delito y el ajusticiamiento tuvo que transcurrir un período de al menos unos cuantos días en los que se llevaría a cabo el proceso judicial contra Almaquio. Si la ejecución tuvo lugar en diciembre, el delito debió cometerse un cierto tiempo antes, posiblemente incluso dentro del mismo mes. En tal caso, debemos considerar las palabras de Almaquio como un error más —o, mejor dicho, otro elemento fantástico— en la tradición.

Pasemos ahora a intentar un análisis, aunque sea aproximado, de cuál pudo ser el hipotético delito de Almaquio. En este punto deberemos recurrir

¹⁰⁹ A. BLAISE, “Octava”, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, p. 572.

¹¹⁰ El día 1 de enero la Iglesia conmemora la circuncisión de Cristo, pues, según el Evangelio de Lucas (Lc, 2, 21), esta ceremonia tuvo lugar ocho días después de su nacimiento. Sin embargo, esta fiesta no es de origen romano. En un primer momento, la jornada del 1 de enero tuvo un marcado carácter de ayuno, impuesto por los eclesiásticos para contrarrestar las diversiones de tipo “carnavalesco” que se celebraban ese día. En esta jornada penitencial y de rechazo del paganismo se oficiaba la misa *prohibendum ab idolis*. A este tipo de solemnidad se añadió, además, una festividad conmemorativa de la virginidad de María, la primera fiesta mariana que la Iglesia de Roma incluyó en su ciclo litúrgico. El 1 de enero también se celebraba la octava de Navidad, fiesta cuyo nombre oficial era *Octavas Domini*, como se observa en los sacramentarios gelasiano y gregoriano del siglo VII, y que debía remontar probablemente al siglo V, tal como se deduce del testimonio del *Martyrologium Hieronymianum*. Véase: L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1909³, p. 279-280; F. CABROL, “Circuncision (fête de la)”, *DACL*, III, 2, Paris, 1914, c. 1717-1728; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia, I: Introducción general. El año litúrgico. El breviario*, Madrid, 1955, p. 707-710 (trad. C. Urtaun); M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An* (Collection Latomus, 115), Bruxelles, 1970, p. 70-118; FR. MONFRIN, “La fête des kalendes de janvier, entre Noël et Épiphanie (la rencontre de deux calendriers)”, *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2003, p. 95-119.

también al relato de Teodoreto. Según nos cuenta el obispo en su *Historia ecclesiastica*, la muerte del monje se debió a que éste interrumpió un combate de gladiadores, motivo por el cual fue linchado por el público. Independientemente de que en este caso el protagonista muere víctima de la ira popular y no por orden de la autoridad, debemos señalar que no resulta descabellada la idea de un monje que provoca disturbios en los espectáculos. Contamos con dos leyes del *Codex Theodosianus* en las que se hace mención de esto mismo¹¹¹. Tales medidas estaban destinadas a frenar los abusos cometidos por los *parabalani*, clérigos de rango inferior que con el tiempo destacaron por su fanatismo¹¹². Las leyes mencionadas indican claramente

¹¹¹ *C. Th.*, XVI, 2, 42, ed. Mommsen, p. 850 (cf. *C. Iust.*, I, 3, 17, ed. Krueger, p. 20); 43, ed. Mommsen, p. 851 (cf. *C. Iust.*, I, 3, 18, ed. Krueger, p. 20).

¹¹² Se hace muy difícil, todavía hoy, ofrecer una explicación satisfactoria de lo que eran los *parabalani*. El *Codex Theodosianus* los define como aquellos *qui ad curanda debilium aegra corpora deputantur* (*C. Th.*, XVI, 2, 43, ed. Mommsen, p. 851). Aparte de eso, los autores que han tratado este tema no acaban de ponerse de acuerdo acerca de cuestiones tales como la misma etimología de su nombre, su cometido exacto, su rango o su fecha de aparición. Por lo que respecta a la etimología de la palabra *parabalani*, se han barajado diversas hipótesis, la más tradicional de las cuales la pone en relación con el vocablo Παράβολος (“intrépido, audaz”). Sin embargo, la más acertada parece ser la propuesta por H. Grégoire, Παραβαλανεῖς (“que proviene de” o “está juntos a los baños”), que hallamos en un fragmento de las actas del segundo concilio de Éfeso —el “Latrocinio de Éfeso” del 449— recogidas en las actas del concilio de Calcedonia (451) (MANSI, *Coll. Conc.*, VI, c. 828), en THEODORVS BALS., *Eccl. const. coll.*, III, 19, PG, 138, c. 1129 (siglo XII) (παραβαλάνοι), o en su forma latina (*parabalani*) en *C. Th.*, XVI, 2, 42-43, ed. Mommsen, p. 850-851. Para H. Grégoire, los *parabalani* eran enfermeros llamados así porque en los cuidados que ofrecían a los enfermos los baños tenían un papel primordial. Por su parte, A. Philipsborn, aunque acepta la etimología propuesta por este último, rechaza que se trate de enfermeros, y considera que en realidad serían los encargados de transportar a enfermos y leprosos a hospitales y leproserías. El origen de su nombre radicaría, según este autor, en que eran reclutados entre los mozos de los baños, jóvenes fuertes y hábiles, como correspondía a la tarea que debían desarrollar. Tampoco parece estar muy claro si era un cuerpo laico o religioso. Para A. Philipsborn, se trataría de una corporación de carácter laico. Sin embargo, las leyes referidas a los *parabalani* que se hallan recogidas en el *Codex Theodosianus* se encuentran en el título *de episcopis, ecclesiis et clericis*, lo que parece indicar que estos individuos eran clérigos de rango inferior (como apuntan F. Martroye, H. Leclercq, L. De Giovanni y E. Magnou-Nortier), cosa que descartaría

que uno de los campos de “acción” de estos religiosos eran los edificios de espectáculos, por lo que se les prohibió terminantemente el acceso a éstos.

en principio la hipótesis de A. Philipsborn de que eran mozos reclutados en los baños. Por lo que respecta a la fecha de su creación, E. Gibbon la ha situado en el siglo III, durante la peste que azotó Alejandría en tiempos de Galieno (253-268), aunque ninguna fuente permite confirmar este aserto. Sí que parece ser cierto que su número debió de aumentar de forma considerable, al mismo tiempo que su cometido original quedó cada vez más de lado para convertirse en una fuerza de élite al servicio del obispo de Alejandría. Su fanatismo religioso llevó a los *parabalani* a protagonizar disturbios con frecuencia. Es posible que estuvieran implicados en el asesinato de Hipatia (415), tal vez por instigación de Cirilo, el todopoderoso obispo de Alejandría (412-444). Hipatia, principal cabeza visible de la escuela neoplatónica y autora de tratados matemáticos y astronómicos, fue asaltada en plena calle por un grupo de fanáticos, que la lapidaron, descuartizaron y quemaron sus restos. Según Sócrates (SOCRATES, *Hist. eccl.*, VII, 15, *GCS NF*, 1, p. 360-361), Hipatia fue asesinada por haber apoyado al prefecto Orestes, quien se había enfrentado a Cirilo. No hay que descartar que este asesinato y otros abusos similares provocaran que en el 416 Teodosio II dictara una ley destinada a regular las actividades de los *parabalani* (*C. Th.*, XVI, 2, 42, ed. Mommsen, p. 850). En ella se recordaba el terror provocado por estos individuos y se fijaba su número en 500; además, se prohibía que fueran reclutados entre los ricos, sino que tendrían que serlo entre los miembros de corporaciones tras la aprobación del prefecto augustal y del prefecto del pretorio; asimismo, se les prohibió asistir a los espectáculos públicos, a la curia municipal o a los tribunales, salvo si era individualmente para un asunto propio o como representante legal del grupo. Los que violaran esta disposición serían expulsados de la “orden” y castigados según estipulara la ley. En caso de muerte de un *parabalanus*, el prefecto augustal era el encargado de nombrar al sustituto. En el 418, se dictó una nueva ley (*C. Th.*, XVI, 2, 43, ed. Mommsen, p. 851) que aumentaba el número de *parabalani* a 600 y los colocaba bajo la autoridad del obispo de Alejandría en lugar de los funcionarios imperiales; el resto de disposiciones, relativas a la prohibición de frecuentar los espectáculos y los tribunales, continuaban invariables. Véase: E. GIBBON, *The decline and fall of the Roman Empire*, II, Chicago, 1952, p. 138 y 641, n. 24 (1ª ed. 1788); F. MARTROYE, “Les *parabalani*”, *BSAF*, 1923, p. 275-285; H. GRÉGOIRE, “Sur le personnel hospitalier des églises: «parabolans» et «privataires»”, *Byzantion*, 13, 1938, p. 283-285; H. LECLERCQ, “Parabalani”, *DACL*, XIII, 2, Paris, 1938, c. 1574-1578; A. PHILIPSBORN, “La compagnie d’ambulanciers «parabalani» d’Alexandria”, *Byzantion*, 20, 1950, p. 185-190; W. SCHUBART, “Parabalani”, *JEA*, 40, 1954, p. 97-101; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano...*, cit., p. 142-143; E. MAGNOU-NORTIER, *Le Code théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 168-173; R. DELMAIRE, *Les lois religieuses...*, cit., I, p. 205-209.

No debemos descartar la posibilidad de que Almaquio fuera, si no un *parabalanus*, sí un monje tan fanático como ellos, hasta el punto de provocar disturbios en medio de los espectáculos que algunos cristianos podían considerar que más atentaban contra su religión: las sangrientas exhibiciones del anfiteatro¹¹³. Es cierto que el *Martyrologium Hieronymianum* no afirma

¹¹³ El espectáculo más anticristiano varía en ocasiones dependiendo del autor que realiza la crítica pertinente. Los factores que influyen como variantes pueden ser de ámbito geográfico o cronológico: el espectáculo que goce de más popularidad en cada momento resultará el más peligroso para el verdadero creyente y, en consecuencia, el más anticristiano. Sin embargo, dentro del discurso de un mismo autor, a veces no está del todo claro cuál puede ser la manifestación lúdica que le resulta más peligrosa, pues un autor determinado unas veces parece decantarse por una y otras veces por otra. No todos se pronuncian de una forma tan clara como Novaciano, para quien el teatro era el espectáculo más temible, dado que era el que más público atraía. Por tanto, en su discurso se convierte en el espectáculo por antonomasia (NOVATIANVS, *De spect.*, 6-7, CCSL, 4, p. 174-176). Por lo que respecta al resto de autores, no hay una posición bien definida, aunque la mayor parte de sus críticas parecen estar dirigidas también contra el teatro. La razón es obvia: un examen del calendario de Filócalo nos permite comprobar que, de los 177 días de juegos anuales, 10 estaban consagrados a los *munera*, 66 a los *ludi circenses* y 101 a los *ludi scaenici*. Esta superioridad numérica se debe sin duda al bajo coste de tales exhibiciones, lo que permitía presentarlas en abundancia por todo el Imperio, incluso en los municipios que no disponían de recursos suficientes para organizar juegos más onerosos. Esto, y su carácter grosero y de humor fácil, tan del gusto del gran público de todos los tiempos, explica su éxito. Para los eclesiásticos, eran algo peligroso, pues la temática erótica y la contemplación de mujeres semidesnudas hacían que el espectador no sólo pecara mientras asistía al teatro, sino también tras su salida, dado que se llevaba con él tales imágenes en su pensamiento. Con todo, fueron muchos también los escritores cristianos que insistieron acerca de lo anticristiano de las exhibiciones del anfiteatro. En ellas, según estos autores, el placer consistía en ver morir a los hombres. Pero no era un homicida únicamente el que los mataba en público, sino también el espectador, dado que se convertía en cómplice del crimen al contemplarlo. Salviano de Marsella incluso llega a decir que no sólo pecaban los que acudían a estas matanzas, sino también aquellos que desearían observarlas y, por no importa qué razón, no podían hacerlo. Algunas de las principales críticas pueden leerse en: TERTVLLIANVS, *De spect.*, 19, CCSL, 1, p. 244; NOVATIANVS, *De spect.*, 5, 1-2, CCSL, 4, p. 172-173; CYPRIANVS, *Ad Don.*, 7, CCSL, 3 A, p. 6-7; LACTANTIUS, *Diu. inst.*, VI, 20, 10-12 y 26, CSEL, 19, 1, p. 557-558 y 559-560; IOHANNES CHRYS., *Cat. ad illum. (ser. tert.)*, 1, 43, SC, 50 bis, p. 130; PRVDENTIVS, *Contr. Symm.*, II, 1091-1129, CCSL, 126, p. 249-250; ID., *Amart.*,

en ningún momento que Almaquio fuera un monje, pero debemos recordar que esta fuente ofrece únicamente una noticia escueta y que el hecho de que el protagonista fuera un monje o no era un detalle irrelevante en la historia; lo importante en ese caso era el hecho del martirio. En la hipotética *passio* sí que podía haber quedado especificado este punto, de igual manera que lo recogió Teodoro en su narración. Ahora bien, la pena impuesta parece desproporcionada en relación con ese delito. Si unimos ambas tradiciones, como sugería Delchaye (la del *Martyrologium Hieronymianum* y la de Teodoro), podemos concluir que Almaquio interrumpió los combates de gladiadores, arengó al público —no diciéndoles que eran las octavas del Señor, sino probablemente recordándoles que estaban en diciembre (uno de los meses más sagrados para los cristianos¹¹⁴), y a buen seguro que entre el

369-374, *ibid.*, p. 129; QVODVLTDEVS, *De symb.*, I, 2, 23, *CCSL*, 60, p. 309; SALVIANVS MASS., *De gub. Dei*, VI, 2, 10-11, *SC*, 220, 2, p. 366-368. Acerca de este tema, véase M. MATTER, “Jeux d’amphithéâtre et réactions chrétiennes de Tertullien à la fin du V^e siècle”, *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes, 1990, p. 259-264.

¹¹⁴ La fiesta de la Natividad de Cristo (25 de diciembre) tuvo su origen en Occidente, tal vez en Roma, desde donde se difundió al resto de provincias occidentales y a Oriente. A pesar de la afirmación de Jerónimo, que hacía remontar la tradición de esta fecha mucho tiempo atrás (HIERONYMVS, *Hom. de Natiu. Dom.*, *PLS*, 2, c. 191), su nacimiento debe fecharse a inicios del siglo IV o incluso a finales del III. Según A. Di Berardino, ya era celebrada por los donatistas, y éstos, separados de la Iglesia católica c. 312, habían conservado las costumbres comunes hasta ese momento, mientras que posteriormente rechazaron cualquier innovación introducida por la Iglesia católica. Así pues, la fiesta de la Natividad debe remontar a algún momento anterior al 312. Por su parte, la fiesta de la Epifanía (6 de enero) fue introducida más tarde, entre el 312 y el 325. La Natividad se extendió muy lentamente por Oriente: a finales del siglo IV ya se documenta en Constantinopla, Capadocia y Antioquía, mientras que Palestina y Egipto celebraban el día natal de Cristo también en la Epifanía. La primera vez que documentamos un reconocimiento oficial de estas dos fiestas es en el año 405, cuando Honorio prohibió ofrecer espectáculos en esos días (*C. Th.*, II, 8, 24, ed. Mommsen, p. 89). Algunos años más tarde, en el 425, Teodosio II reiteró la prohibición (*C. Th.*, XV, 5, 5, ed. Mommsen, p. 820). La celebridad de estas dos fiestas se observa en los sermones que les dedicaron predicadores de la talla de Jerónimo, Agustín de Hipona, Máximo de Turín y León I. Acerca de este tema, véase: L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien...*, cit., p. 261-271; B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l’Épiphanie*, Louvain, 1932; O. CULLMANN, *Noël dans l’Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1949;

público habría una buena cantidad que profesaba esta religión)—, por lo que, como Teodoreto indica, sería abucheado —más que linchado— por los espectadores, arrestado, juzgado por perturbar el orden y condenado por este motivo por mandato del prefecto. Realmente, insistimos, la muerte es una condena excesiva para este tipo de delito. Si en verdad existió un Almaquio ejecutado por gladiadores, éste debió de cometer una infracción de la ley mucho más grave. Pero en este punto, no podemos aventurarnos a decir mucho más.

Para intentar comprender mejor este aspecto, es conveniente que nos detengamos un momento en el análisis de la *damnatio ad gladium*. Este tipo de condena constituía un agravamiento de la pena de muerte, posiblemente por la humillación que suponía ser ejecutado en un anfiteatro ante la vista de todo el público. Aparte de eso, es muy poco lo que podemos decir con seguridad acerca de esta pena. Gracias a Séneca, sabemos que existía ya en época de Nerón¹¹⁵. Por lo que respecta a su nombre, el término con el que actualmente se la conoce ha sido tomado del modo en que es denominada en la *Historia Augusta (ad gladium ludi)*¹¹⁶. Tampoco conocemos en qué condiciones era aplicada. Gracias también a Séneca, sabemos que los condenados eran ejecutados a mediodía —razón por la cual recibían el nombre de *meridiani*—, “espectáculo” que era ofrecido entre las cacerías de la mañana y los combates de gladiadores profesionales de la tarde, cuando la mayor parte del público abandonaba el anfiteatro para retirarse a sus casas para comer. Según este testimonio, los *meridiani* luchaban entre ellos

AA.VV., *Le mystère de Noël*, Paris, 1963, p. 83-223; J. MOSSAY, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, Louvain, 1965; J. LEMARIÉ, *Navidad y epifanía. La manifestación del Señor*, Salamanca, 1966, p. 19-46 (trad. J. M. Caballero: *La manifestation du Seigneur*, Paris, 1957); FR. HEIM, “Solstice d’hiver, solstice d’été dans la prédication chrétienne du V^e siècle. Le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Vérone à saint Léon”, *Latomus*, 58, 3, 1999, p. 640-660, p. 649-660; CL. GIANOTTO, “L’origine de la fête de Noël au IV^e siècle”, *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2003, p. 65-79; A. DI BERARDINO, “Tempo sociale pagano e cristiano nel IV secolo”, *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, p. 95-121, p. 104-106.

¹¹⁵ SENECA, *Ep.*, I, 7, 3-5, ed. Préchac, I, p. 19-20; XV, 95, 33, ed. Préchac, IV, p. 98.

¹¹⁶ HA, *Macr.*, 12, 10, ed. Hohl, I, p. 211: *seruos, qui dominis fugissent, reppertos ad gladium ludi deputavit*.

únicamente con armas ofensivas, sin nada con qué protegerse, a fin de que la muerte llegara lo antes posible. Al vencedor de cada combate se le oponía un nuevo condenado, y así sucesivamente hasta que morían todos los reos¹¹⁷. Como se deduce de una sentencia recogida en los *Digesta* (referida a los condenados *ad bestias*)¹¹⁸, no había posibilidad de gracia para los vencedores: absolutamente todos deberían perecer por la espada¹¹⁹.

Sin embargo, en este punto debemos recordar que el martirologio afirma claramente que Almaquio murió a manos de gladiadores, no de otro condenado. Para resolver este punto contamos con el testimonio que nos proporciona la *Passio Perpetuae et Felicitatis*. En este texto, puede observarse cómo un gladiador novato (*tirunculus gladiator*)¹²⁰ es el encargado de degollar al grupo de cristianos condenados en la arena¹²¹. Otro pasaje nos aclara de qué tipo de gladiador se trataba: un reciario, cuya arma para matar al rival vencido era el puñal¹²². Con todo, hemos de tener en cuenta un hecho importante: la condena, en este caso, había sido *ad bestias*; el reciario tan sólo se encargaba de rematar a los moribundos que no habían sucumbido al ataque de las fieras¹²³. Por supuesto, esto no descarta que los gladiadores no ejecutaran también a los condenados *ad gladium*.

Dado que Almaquio murió a manos de gladiadores, debemos preguntarnos qué tipo de delitos eran castigados con esta pena.

¹¹⁷ SENECA, *Ep.*, I, 7, 4, ed. Préchac, I, p. 19-20. Según SVETONIVS, *Claud.*, 34, 6, ed. Ailloud, p. 141, el emperador Claudio disfrutaba especialmente viendo batirse a los *meridiani*, hasta el extremo de que en ocasiones no se movía de su asiento desde la mañana hasta la tarde, lo que para muchos constituía una prueba más de la crueldad de su carácter.

¹¹⁸ *Dig.*, XLVIII, 19, 31, ed. Mommsen – Krueger, p. 868.

¹¹⁹ G. VILLE, “Les jeux...”, cit., p. 328; ID., *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma, 1981, p. 234-235 y 238.

¹²⁰ Es lógico que el encargado de llevar a cabo las ejecuciones fuera un gladiador novato, habida cuenta de que para un campeón consagrado de la arena realizar este tipo de tareas supondría una bajeza indigna de su fama.

¹²¹ *Pass. Perp. et Felic.*, 21, 9, SC, 417, p. 180: *et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit*.

¹²² *Ibid.*, 18, 3, *ibid.*, p. 164: *item Felicitas, saluam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo*.

¹²³ L. ROBERT, “Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203”, *CRAI*, 1982, p. 228-276, p. 237-246.

Desafortunadamente, las fuentes no son muy explícitas al respecto. La *damnatio ad gladium* aparece citada muy pocas veces en las fuentes escritas, lo que supone una auténtica dificultad a la hora de realizar su estudio¹²⁴. La referencia que hallamos en la *Historia Augusta* nos indica que el emperador Macrino (217-218) estableció esta pena para los esclavos fugados; sin embargo, el biógrafo expone este hecho como una muestra más de la crueldad del soberano, por lo que hemos de pensar que se trató de una medida totalmente excepcional. La conocida como *ad legem Fabiam*, promulgada por Constantino I el 1 de agosto del 315, condenaba a los *plagiarii* —aquellos que raptaban a personas libres para venderlas luego como esclavas o que secuestraban niños seguramente con el mismo fin— a morir devorados por las fieras, en caso de ser esclavos o libertos, o, en caso de ser individuos libres, con una espada en la mano para que pudieran defenderse, aunque no se aclara si de otros reos similares o de un gladiador¹²⁵. Por lo que respecta a los *Digesta*, esta compilación no nos aclara demasiado en qué casos un sujeto podía ser condenado *ad gladium*. La sentencia que alude a esta pena no menciona para nada a los gladiadores, por lo que es muy posible que no estemos aquí ante la presencia de la mencionada *damnatio ad gladium ludi*¹²⁶. Según Theodor Mommsen, se trataba de la ejecución mediante la decapitación, que durante la República se realizaba con el hacha y era un procedimiento propio del derecho de guerra. Desde inicios del Principado, su aplicación excedió el ámbito propiamente militar, al mismo tiempo que el hacha era sustituida por la espada; la ejecución siguió en manos de un soldado, quien llevaba a cabo el ajusticiamiento por orden de un magistrado¹²⁷. Sin embargo, y pese a estar

¹²⁴ G. VILLE, *La gladiature...*, cit., p. 235, opina que la razón de esta escasez de menciones puede deberse a que la *damnatio ad gladium* era menos aplicada que otras condenas, o bien porque, al ser menos espectacular que otras —como la *ad bestias*—, fuera menos recogida por los autores contemporáneos.

¹²⁵ *C. Th.*, IX, 18, 1, ed. Mommsen, p. 466. Esta ley aparece recogida en el *Codex Iustinianus*, aunque, al no existir ya los *munera* en el momento de realizarse esta compilación, se eliminó en el texto toda alusión a la gladiatura; véase *C. Iust.*, IX, 20, 16, ed. Krueger, p. 381.

¹²⁶ *Dig.*, XLVIII, 19, 8, 1, ed. Mommsen – Krueger, p. 865.

¹²⁷ TH. MOMMSEN, *El derecho penal romano*, II, Pamplona, 1999, p. 368-369 (reimpresión facsímil de la traducción realizada por P. Dorado Montero, Madrid, 1905, 2 vols.: *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899).

tan poco documentada, la *damnatio ad gladium ludi* realizada en el anfiteatro por un gladiador u otro condenado similar debió de existir juntamente con la decapitación por la espada llevada a cabo por un soldado.

En el siglo IV, la pena *ad ludum*¹²⁸ desapareció para los cristianos, puesto que el emperador Valentiniano I les concedió esa medida de favor el 15 de enero del 365¹²⁹. No ocurrió lo mismo, sin embargo, con la mencionada *damnatio ad gladium*, por lo que un cristiano —aunque fuera un monje— podía perfectamente ser condenado de esta manera.

Por lo que respecta al presunto delito cometido por Almaquio, la perturbación del orden público, Mommsen recuerda que estaba muy relacionada con la sedición: «sedición (*seditio*) era la insubordinación tumultuaria de una multitud (*coetus, conuentus*) contra la magistratura (...), caían dentro del concepto de la sedición todas las perturbaciones de la tranquilidad pública. (...) los culpables de los delitos que nos ocupan eran sometidos de derecho al procedimiento de la perduellio¹³⁰. (...) no se hacía con todo el rigor de la ley sobre cada uno de los que tomaban parte en dicho acto, sino tan sólo esencialmente sobre los jefes o directores del motín»¹³¹.

¹²⁸ La *damnatio ad ludum* era una pena similar a la *ad metallam*, puesto que comportaba un gran riesgo de perder la vida pero no era necesariamente mortal. En sí, consistía en la condena a servir en una escuela gladiatoria (*ludus*) durante cinco años: tres como gladiador y otros dos realizando otras tareas. El condenado, por lo general joven y apto para la lucha, recibía la instrucción necesaria, por lo que tenía una posibilidad de éxito en la arena y de continuar viviendo. A los tres años, conseguía la *rudis*, la espada de madera que se entregaba a los gladiadores que abandonaban la profesión. Dos años después, obtenía el *pilleus*, lo que indicaba que ya era completamente libre y que ya podía abandonar la escuela (*Coll. mos. et Rom. legum*, XI, 7, 4, ed. Mommsen, p. 175: *est autem differentia inter eos qui ad gladium et eos qui ad ludum damnantur: nam ad gladium damnati confestim consumuntur uel certe intra annum debent consumi: hoc enim mandatis continentur. Enimvero qui in ludum damnantur, non utique consumuntur sed etiam pilleari et rudem accipere possunt post interuallum, siquidem post quinquennium pilleari, post triennium autem rudem induere eis permittitur; Dig.*, XLVIII, 19, 8, 11, ed. Mommsen – Krueger, p. 865 [donde se habla de *ludus uenatorius* y no *gladiatorius*, porque en la época en que fueron recopilados los *Digesta* la gladiatura ya no existía y por tanto resultaba absurdo conservar ese anacronismo]). Véase: TH. MOMMSEN, *El derecho penal...*, cit., p. 395-396; G. VILLE, *La gladiature...*, cit., p. 232.

¹²⁹ *C. Th.*, IX, 40, 8, ed. Mommsen, p. 502.

¹³⁰ La *perduellio* era el crimen de alta traición.

¹³¹ TH. MOMMSEN, *El derecho penal...*, cit., p. 45.

Desde luego, por lo que las fuentes nos dejan ver, Almaquio no encabezó una sedición. Pero su irrupción en la arena y la interrupción del combate bien pudo interpretarse como un intento de provocar un motín. Dado que desconocemos las circunstancias exactas del relato original —no queremos decir episodio histórico, pues, insistimos, no hay que descartar que una buena parte de este asunto fuera legendaria—, no podemos saber qué agravantes hubo en la conducta de Almaquio para que finalmente fuera condenado *ad gladium*. Las penas para la sedición variaban sobre todo en función de la dignidad del acusado, como vemos en una sentencia de los *Digesta*, y podían ir desde la deportación a una isla hasta la horca y la exposición a las bestias¹³². Posiblemente el magistrado podría imponer otras penas equivalentes, y éstas también variarían en función, no sólo de la dignidad del acusado, sino también de la gravedad de los acontecimientos. En consecuencia, creemos muy verosímil la idea de que Almaquio hubiera sido ejecutado por la acusación de intento de sedición, algo muy vinculado a la perturbación del orden público, aunque a nuestros ojos puedan existir claras diferencias¹³³. Así pues, y al menos en teoría, Almaquio no debería ser considerado oficialmente un mártir, puesto que no murió a causa de su religión, sino por violar la ley.

Llegados a este punto, la cuestión que nos planteamos es si resulta posible reconstruir de forma lógica el episodio del monje Almaquio. Antes de proseguir, recordaremos una vez más que es muy probable que jamás haya existido un monje Almaquio que hubiera muerto en el anfiteatro, tal como lo vemos en el *Martyrologium Hieronymianum*, y que la historia que conocemos, y que tratamos de reconstruir, haya resultado el fruto de la

¹³² *Dig.*, XLVIII, 19, 38, 2, ed. Mommsen – Krueger, p. 868: *actores seditionis et tumultus populo concitato pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur*.

¹³³ TH. MOMMSEN, *El derecho penal...*, cit., p. 489, ofrece una tabla en la que se exponen los delitos para la pena de muerte en formas agravadas —crucifixión, hoguera y suplicio en espectáculos—, realizada a partir del resumen del derecho criminal romano del jurista Paulo, quien escribió posiblemente en tiempos de Alejandro Severo (222-235). Entre los delitos castigados de esta manera correspondientes a las personas de rango inferior, el único que concuerda con nuestra historia es el de sublevación popular (*Dig.*, XLVIII, 19, 38, 2, ed. Mommsen – Krueger, p. 868 [= PAVLVVS, *Sent.*, V, 22, 1, ed. Krueger, p. 128]). El resto —homicidio, magia de especie inferior y delito de lesa majestad— queda considerablemente más lejos.

imaginación de un hagiógrafo o incluso del redactor del jeronimiano. Sin embargo, como igualmente ya hemos apuntado, también es preciso reconocer que existe una posibilidad de que dicha historia se haya inspirado en un episodio real, que hoy se halla sumido en las penumbras del olvido y el cual apenas somos capaces de discernir en medio de los relatos más o menos legendarios que se hicieron eco de él. En consecuencia, lo que realizaremos a continuación no corresponde exactamente a una reconstrucción fidedigna de dicha historia, sino a un intento de conciliar las dos versiones principales de las que disponemos para conocerla y de ofrecer un relato coherente, sobre todo por lo que respecta al orden cronológico de los hechos. Evidentemente, el resultado gozará de un valor muy especulativo, pero nos servirá para poner de relieve hasta qué punto una primitiva historia acerca de la ejecución de un monje pudo ser manipulada hasta llegar a convertirse en el argumento esencial para explicar la desaparición de los combates de gladiadores.

A lo largo del siglo IV, algunos individuos fanáticos, sobre todo eclesiásticos, habían actuado por su cuenta en contra de las manifestaciones del paganismo. Amparados por la desidia de las autoridades civiles, e incluso algunas veces con su beneplácito y protección, dichos sujetos habían atacado y destruido templos y esculturas de los dioses. Las leyes que paulatinamente se dictaban contra el paganismo incitaban a los alborotadores a cometer nuevas acciones. Esto debió de incrementarse especialmente durante el reinado de Teodosio I. El 28 de febrero del 380, este emperador dictó el “edicto de Tesalónica”, mediante el que se proclamaba el catolicismo como religión oficial del Estado¹³⁴. En el 391, el paganismo quedó prohibido de forma definitiva (leyes del 24 de febrero y del 16 de junio, dictadas en Milán y Aquileya respectivamente)¹³⁵.

Todas estas medidas tuvieron como consecuencia un incremento de las “iniciativas personales” de carácter más o menos violento contra el paganismo. En el tercer apartado hemos visto algunos ejemplos, por lo que no los repetiremos aquí. Teodoreto nos dice que Telémaco había llegado a Roma desde Oriente; no parece descabellada la idea de un monje oriental que hubiera viajado hasta Roma para proseguir su personal cruzada en la misma

¹³⁴ *C. Th.*, XVI, 1, 2, ed. Mommsen, p. 832.

¹³⁵ *Ibid.*, XVI, 10, 10-11, *ibid.*, p. 899-900. Es muy probable que Teodosio I hubiera dictado ya en el 390 una prohibición total de los sacrificios paganos. Al respecto véase J. A. JIMÉNEZ, “Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios”, *Latomus*, en prensa.

cuna del paganismo. Almaquio no pudo llegar a Roma antes de inicios de primavera, pues era en este momento cuando finalizaba el *mare clausum* y se restablecía la navegación en el Mediterráneo. Por otro lado, la primera vez que tenemos documentado a Alipio como prefecto urbano es el 12 de junio del 391, por lo que no debemos descartar que hubiera asumido el cargo poco tiempo antes, es decir, casi por la misma época en que Almaquio llegaba hipotéticamente a Roma¹³⁶.

El siguiente acto de la tragedia se desarrolla durante el mes de diciembre del año 391. Si observamos la página dedicada a este mes en el calendario de Filócalo, del año 354, vemos que el principal espectáculo corresponde a los *munera gladiatoria*. Para muchos autores cristianos, los combates de gladiadores eran una de las actividades lúdicas más ofensivas para Dios, especialmente por lo que refiere a su componente homicida¹³⁷. Además, algunos los interpretaban incluso como un sacrificio cruento a los dioses¹³⁸, lo cual unía el homicidio a la idolatría, el principal pecado para un cristiano,

¹³⁶ La fuente en la que Faltonio Probo Alipio aparece documentado como prefecto urbano el 12 de junio del 391 es una ley del *Codex Theodosianus: C. Th.*, XIV, 2, 2, ed. Mommsen, p. 772 (cf. *C. Iust.*, XI, 15, 1, ed. Krueger, p. 433); acerca de la fecha de esta ley, véase O. SEECK, *Regesten...*, cit., p. 100, 278 y 437. También conocemos a este personaje gracias a dos inscripciones: *CIL*, VI, 1, 1185; *ibid.*, VI, 4, 2, 31975. Asimismo figura como corresponsal de Símaco (*SYMMACHVS, Ep.*, VII, 66-71, *MGH aa*, 6, 1, p. 195-197). Desconocemos qué religión profesaba. Para A. Chastagnol, era cristiano, al igual que toda su familia (A. CHASTAGNOL, *Les fastes...*, cit., p. 236). Sin embargo, G. Ville opina que era pagano, por lo que no tendría problemas de conciencia a la hora de ordenar la ejecución de un monje en la arena —como se observa en el *Martyrologium Hieronymianum*— (G. VILLE, “Les jeux...”, cit., p. 327). Lo cierto es que es muy posible que la religión personal de Alipio no tuviera una especial relevancia a la hora de hacer cumplir estrictamente la ley en la Urbe. De todas maneras, como veremos más adelante, Chastagnol no cree que Alipio fuera el responsable de la ejecución de Almaquio en el 391; para el erudito francés, ésta habría acaecido en el 395, bajo el gobierno de Estilicón (A. CHASTAGNOL, *Les fastes...*, cit., p. 237). Acerca de este personaje, véase: A. CHASTAGNOL, *Les fastes...*, cit., p. 236-237; *PLRE*, I, p. 47, *Alypius 7*; *ibid.*, p. 49, *Faltonius Probus Alypius*; *PCBE*, II, 1, p. 92-93, *Alypius 2*.

¹³⁷ En este sentido, uno de los testimonios más concluyentes es el de TERTULLIANVS, *De spect.*, 19, *CCSL*, 1, p. 244.

¹³⁸ Así, por ejemplo, NOVATIANVS, *De spect.*, 5, 1, *CCSL*, 4, p. 172, a mediados del siglo III.

por lo que los *munera* constituirían la manifestación más abominable del paganismo.

No obstante, creemos que a finales del siglo IV todavía se podía añadir un nuevo componente ofensivo a los *munera*: su celebración en diciembre, uno de los meses que comenzaban a ser más sagrados para el cristianismo, puesto que era en este mes en el que se situaba el nacimiento de Cristo.

Ya hemos visto que muchos eclesiásticos actuaban personalmente contra las manifestaciones del paganismo —y los *munera* eran considerados una de las más condenables—, y que algunos monjes, en concreto los *parabalani*, frecuentaban los edificios de espectáculos a fin de provocar altercados en ellos. En consecuencia, resulta perfectamente lógico pensar que Almaquio hubiera acudido al anfiteatro en plena exhibición de los combates de gladiadores con la intención de llevar a cabo algún acto de gran repercusión. Según Teodoreto, el monje descendió a la arena e interrumpió el duelo de dos gladiadores. Según el martirologio, Almaquio reprochó a la gente estar realizando actos relacionados con el paganismo en una fecha sagrada para el cristianismo. Ya hemos visto anteriormente que tenemos que descartar las palabras que nos transmite el martirologio (*hodie octauas dominicae diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis*), puesto que el episodio no pudo tener lugar el 1 de enero, ya que ese día no se exhibían *munera*. Sin embargo, el monje sí que podría haber reprochado a los espectadores, muchos de ellos con seguridad cristianos¹³⁹, que asistieran a un espectáculo pagano y homicida en un mes sagrado para su religión. Es fácil imaginar la irritación que un acto como ése podía provocar en un público arrebatado por la emoción de la lucha. No es preciso recurrir a la lapidación del “aguafiestas” para expresar el enfado; de haberse producido un hecho como el que estamos narrando, sin duda el abucheo hubiera sido general. El prefecto urbano Alipio, cuya presencia en los juegos era obligada, habría ordenado detenerle por haber alterado el orden público¹⁴⁰. Dada la severidad

¹³⁹ Los cristianos frecuentaban los espectáculos del circo, del teatro y del anfiteatro, como ponen de relieve las denuncias realizadas por los autores eclesiásticos. A modo de ejemplo, recordemos la siguiente afirmación de HIERONYMVS, *Ep.*, 69, 9, 4, *CSEL.*, 54, p. 698: *heri in amphitheatro, hodie in ecclesia; uespere in circo, mane in altari; dudum fautor strionum, nunc uirginum consecrator.*

¹⁴⁰ El prefecto urbano, tal como especificó Ulpiano, era el responsable de mantener el orden en los espectáculos (*Dig.*, I, 12, 1, 12, ed. Mommsen – Krueger, p.

de la pena impuesta posteriormente (condena a muerte) hemos de suponer que Almaquio debió de hacer algo más que interrumpir meramente el espectáculo, tal vez incitar al público a acabar con esas prácticas, lo que pudo ser interpretado como un intento de sedición¹⁴¹. Podemos imaginar que Almaquio no esperaba un tal desenlace para su osadía, puesto que él provenía de Oriente, donde este tipo de actos era permitido con frecuencia por las autoridades. Sin embargo, el caso de Roma era diferente. Aquí el paganismo tenía más fuerza. Es posible que el propio Alipio, como en su día sugirió Ville, fuera pagano, por lo que no tendría ningún tipo de cargo de conciencia en hacer arrestar y más tarde ejecutar a un monje. El público, ya fuera pagano o cristiano, ponía más interés en los espectáculos que en la futura suerte del religioso.

Puesto que Almaquio fue ejecutado por gladiadores, hemos de concluir que fue ajusticiado ese mismo mes de diciembre, por lo que, tras su arresto, nuestro protagonista sería juzgado y condenado en cuestión de pocos días. La condena, como sabemos, fue *ad gladium*. Así pues, el monje fue conducido al anfiteatro y ejecutado por gladiadores, al mediodía, el momento en que se hacía una pausa entre las cacerías de fieras de la mañana y los combates de gladiadores de la tarde y en que se aprovechaba para ajusticiar a los condenados.

41: *quies quoque popularium et disciplina spectaculorum ad praefecti urbi curam pertinere uidentur*). Véase A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, 1960, p. 279-283.

¹⁴¹ Si Almaquio era realmente un monje, con su presencia en Roma estaría además violando una ley del 390 dictada por Teodosio I, según la cual los monjes no podían habitar en las ciudades. Esta obligación de residir en espacios desiertos y la consiguiente prohibición de acceso a la ciudad estuvo posiblemente motivada por los desórdenes que algunos grupos organizados de monjes habían provocado en la parte oriental del Imperio, con la destrucción de templos paganos y otros actos semejantes (*C. Th.*, XVI, 3, 1, ed. Mommsen, p. 853: *quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et uastas solitudines sequi adque habitare iubeantur*). Esta ley fue revocada en el 392 (*C. Th.*, XVI, 3, 2, ed. Mommsen, p. 853). Acerca de este tema, véase: A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien...*, cit., p. 284-285; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano...*, cit., p. 69-72; A. BARZANÒ (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi...*, cit., p. 247-248 y 251-253; R. DELMAIRE, *Les lois religieuses...*, cit., I, p. 216-219; M. ZERBINI, "L'asceti dell'anacoreta nella codificazione teodosiana", *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, p. 229-238.

Historia real o fantástica, lo cierto es que muy pronto devino célebre y sus ecos cruzaron el Mediterráneo. ¿Cómo explicar, si no, un pasaje de las enarraciones sobre los salmos de Agustín? El obispo de Hipona recuerda que también se podía acudir al anfiteatro por un motivo piadoso, como salvar a un gladiador, por lo cual el sujeto debería permanecer en las gradas hasta que el combatiente apareciera en la arena. En palabras de Agustín: *contingat autem ut tenearis ab aliquo, et ibi colligeris, aut aliquod officium pium faciat te ibi sedere. Quomodo potest hoc euenire? Contingit ex officio pietatis ut seruo Dei sit necessitas in amphitheatro esse; liberare uolebat nescio quem gladiatorem, fieri posset ut sederet, et exspectaret donec ille exiret quem liberare cupiebat*¹⁴². Como vemos, la historia de Almaquio/Telémaco y el pasaje de Agustín presentan unos paralelismos muy evidentes. Además, esta enarración fue pronunciada probablemente en Hipona en una fecha que podríamos situar en torno al 411¹⁴³, es decir, unos diez años después del momento en el que se sitúa la hipotética ejecución del monje Almaquio. Esto nos hace suponer que es posible que se produjera un episodio original y posiblemente real, tal vez parecido en algún punto al que acabamos de recrear. Con todo, tampoco debemos descartar que lo que llegara a *Africa* fuera una deformación legendaria de la historia original, similar, de alguna manera, a la que circularía por Oriente y que sería registrada más tarde por Teodoreto en su *Historia ecclesiastica*. Sea como fuere, la celebridad de la historia de Almaquio fue tal que en muy poco tiempo la resonancia de este hecho llegó hasta *Africa*, donde fue recogido por Agustín.

La historia de Almaquio, como decimos, también viajó a Oriente, bien a través de la *passio* bien de otro modo. Teodoreto se hizo eco de ella y la incluyó en su obra histórica. No podemos saber exactamente en qué grado la transformó a fin de darle una moraleja final. En el relato de Teodoreto, el

¹⁴² AVGVSTINVS, *En. in psalm.*, 25, 2, 9, *CCSL*, 38, p. 146: «en cambio, puede suceder que alguno te obligue a estar allí reunido, o que algún deber piadoso te haga sentarte allí. ¿Cómo puede ocurrir esto? Sucede que por un deber de piedad un siervo de Dios necesite estar en el anfiteatro; quería liberar a no sé qué gladiador, hubiera podido suceder que se sentara y esperara hasta que saliera aquel a quien deseaba liberar». Véase H. CHADWICK, “Augustine and Almachius”, *Mélanges J. Fontaine (Antiquité tardive et christianisme ancien, III^e-IV^e siècles)*, I, Paris, 1992, p. 299-303.

¹⁴³ E. DEKKERS – J. FRAIPONT, *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L*, *CCSL*, 38, Turnhout, 1956, p. XV; O. PERLER, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, 1969, p. 290, n. 5.

linchamiento de Telémaco es la razón que explicaba el final de los combates de gladiadores. Evidentemente, se trata de un espectáculo que ya no existía en su época —mediados del siglo V; en Oriente la gladiatura era un mero recuerdo desde la primera mitad del siglo IV—, por lo que este autor desconocía cómo habían desaparecido realmente los *munera*; así, posiblemente inventó una historia fantástica que presentase este evento como un triunfo del cristianismo.

Conviene mostrarse, no obstante, escéptico frente a la historicidad de la figura de Almaquio tal como nos la ha transmitido la tradición. La reconstrucción que acabamos de realizar intenta conciliar de un modo lógico —es decir, teniendo siempre presente la compleja realidad histórica (en lo relativo a cuestiones tales como las fechas de los *munera*)— las versiones del *Martyrologium Hieronymianum* y de Teodoreto. Sin embargo, es posible, por un lado, que el jeronimiano hubiera resumido la *passio* de un modo muy incompleto, e incluso en algún punto erróneo —como la fecha de ejecución de Almaquio o, según algunos autores, el nombre del prefecto urbano que lo condenó—¹⁴⁴, y, por otro lado, que Teodoreto hubiera reelaborado la historia de Almaquio, al que llama Telémaco, de un modo muy libre e incluso

¹⁴⁴ La fecha de la ejecución de Almaquio, como hemos visto, no pudo ser el 1 de enero, pues en ese día no se ofrecían combates de gladiadores. Respecto al prefecto urbano, A. CHASTAGNOL, *Les fastes...*, cit., p. 237, afirma en relación a la noticia de Almaquio en el *Martyrologium Hieronymianum*: «ce document place la scène sous le gouvernement de Stilicon», aunque, como ya sabemos, Estilicón no aparece en modo alguno en la noticia del jeronimiano. Es posible que, en este punto, Chastagnol haya dado mayor crédito a la narración de Teodoreto, que sitúa el episodio durante el reinado de Honorio. Esto le lleva a concluir: «sans doute le nom du fonctionnaire a-t-il été forgé de toutes pièces par un hagiographe tardif et sa rencontre avec celui du préfet de 391 n'est, selon toute probabilité, que pure coïncidence». Siguiendo la opinión de Chastagnol, Charles Pietri descarta que la muerte de Almaquio hubiera acaecido en el 391 y se hubiera debido a una orden del prefecto Alipio, y opta por una sublevación popular; véase CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Roma, 1976, p. 440. Por su parte, H. DELEHAYE, "Saint Almachius...", cit., p. 426, sin llegar a ser tan tajante como más tarde lo sería Chastagnol, también contempló la posibilidad de que el hagiógrafo hubiera estado mal informado en relación al nombre del prefecto urbano. En nuestra opinión, no hay nada en la noticia del *Martyrologium Hieronymianum* que permita sostener la idea de un error en el nombre de este personaje.

fantasioso, por lo que en tal caso no sería procedente conciliar las dos versiones para reconstruir la *passio* de Almaquio en su forma original. De ésta casi no sabemos nada, ni siquiera si Almaquio era realmente un monje, tal como sostiene la historiografía tradicional.

En el caso de que hubiera existido una *passio* de Almaquio, esto no significa que el personaje sea necesariamente histórico, al menos en la forma en que ha llegado hasta nosotros. Sabemos de muchos personajes recogidos en martirologios que tienen su origen en *passiones* totalmente legendarias y que no son otra cosa que leyendas hagiográficas¹⁴⁵. Si examinamos con atención la figura de Almaquio, podemos observar que se trata de un personaje estereotipado que recoge una serie de lugares comunes preestablecidos¹⁴⁶. En este caso es el héroe cristiano que se enfrenta de forma

¹⁴⁵ Un ejemplo de mártir legendario cuya figura ha pasado a los martirologios es el celeberrimo actor Genesio de Roma; su historia aparece recogida en el Anónimo de Lyon, Floro, Rabán Mauro, Adón y Usuardo. Como se desprende de los numerosos estudios realizados sobre este personaje, Genesio de Roma jamás existió. Su leyenda se forjó a partir de dos figuras diferentes: la historia corresponde a la del actor, también legendario, Gelasio de Heliópolis; el nombre está tomado de Genesio de Arlés, notario de profesión y mártir durante la persecución de Diocleciano, cuyo culto era muy popular en Roma. Acerca de Genesio de Roma, véase: B. VON DER LAGE, *Studien zur Genesiuslegende*, Berlin, 1898-1899, 2 vols.; A. DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900, p. 208-209; CH. VAN DE VORST, "Une passion inédite de s. Porphyre le mime", *AB*, 29, 1910, p. 258-275; H. LECLERCQ, "Genès", *DACL*, VI, 1, Paris, 1924, c. 903-909; S. PRETE, "Genesio", *BSS*, VI, Roma, 1965, c. 121-124; J. A. JIMÉNEZ, *La cruz y la escena. Cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares, 2006, p. 121-128; ID., "Acerca de la fecha del martirio de Genesio de Roma", *Anuari de Filologia*, 28, 2006, en prensa.

¹⁴⁶ ¿La historia de Almaquio repite un esquema preestablecido, un cuento popular con o sin moraleja? J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes...*, cit., p. 14, nos ofrecen el esquema de la historia del mártir tipo: «le martyr subit un interrogatoire, où il ridiculise les dieux païens; le juge le condamne aux pires supplices, dont il sort indemne; il est enfin décapité, supplice auquel nul n'a survécu. Son âme monte alors aux ciel, tandis que son corps est enseveli avec honneur par de pieuses personnes». A esto cabría añadir que el mártir sufre el interrogatorio a causa de haber realizado una profesión pública de su fe, en ocasiones efectuada al mismo tiempo que llevaba a cabo una acción contra una manifestación del paganismo. Almaquio difiere de este esquema en varios puntos. Para empezar, su muerte no acontece en época de persecuciones. Además, la noticia del *Martyrologium*

abierta al paganismo y que muere mártir en su lucha contra la idolatría y en defensa de su fe¹⁴⁷. Incluso podemos aventurarnos a decir algo más en lo que respecta a su nombre¹⁴⁸, un antropónimo poco común¹⁴⁹. A fin de otorgar

Hieronimianum es tan breve que no es posible ver si en la *passio*, o en cualquiera que hubiera sido la fuente que sirvió para la elaboración de la noticia del jeronimiano, existió el elemento del interrogatorio y de los suplicios. Sí que hay coincidencia en que Almaquio murió decapitado, en este caso a manos de gladiadores, aunque no sabemos qué fue de su cuerpo.

¹⁴⁷ Desde un principio, el mártir fue para sus correligionarios la imagen del cristiano perfecto, un imitador de Cristo. Esto llevó, por un lado, a que muchos cristianos ambicionaran la muerte entre suplicios y tormentos como un testimonio de su fe, pues tal género de muerte era la vía más corta para alcanzar a Cristo, y, por otro, a que los que estaban apresados pidieran a sus amigos que no intentaran rescatarlos. Incluso antes de ser ejecutados, los futuros mártires ya gozaban de un gran prestigio y veneración entre sus correligionarios. Fascinados por esta aureola de notoriedad, algunos individuos temerarios buscaban de forma voluntaria la muerte, llevando a cabo en muchas ocasiones una acción pública contra los símbolos del paganismo. Un buen ejemplo de este comportamiento tan arriesgado como imprudente lo podemos ver en la célebre Eulalia de Mérida cantada por Prudencio (PRUDENTIVS, *Perist.*, III, 126-130, *CCSL*, 126, p. 282). En general, la Iglesia no aprobaba este tipo de conducta. Así, el obispo Mensurio de Cartago († 311/312), en una carta citada por Agustín de Hipona, prohibió a los cristianos que honraran a los que se presentaban espontáneamente a los perseguidores en busca del martirio (AVGVSTINVS, *Breu. coll. cum Donat.*, III, 13, 25, *CCSL*, 149 A, p. 290). Asimismo, uno de los cánones pseudoiliberitanos negaba los honores de mártires a todos aquellos que persiguieran el martirio de una manera voluntaria mediante la destrucción de ídolos (*Can. ps. Iliberr.*, 60, ed. Rodríguez, p. 261). Véase: H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, p. 4, 6, 10-15 y 69; E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975, p. 176-177, n. 105 y 106 (trad. J. Valiente: *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, London, 1968²); J. ARCE, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 1986², p. 140.

¹⁴⁸ Nos referiremos a continuación a su nombre en Occidente, Almaquio. En relación a la forma Telémaco, ya hemos visto que se trata claramente de un *nomen-omen*, deformado a partir del de *Alamachius* y con un significado muy simbólico. Según R. GRAVES, *Los mitos griegos*, II, Madrid, 1988⁴, p. 506 (trad. L. Echávarri: *The Greek Myths*, London, 1955), significa "batalla decisiva" (τέλος μάχη). No obstante, este autor aquí está haciendo alusión al célebre hijo de Ulises, cuya grafía

todo su valor simbólico al héroe cristiano, posiblemente se le confirió el nombre de un perseguidor del pasado, el prefecto urbano Turcio Almaquio, al que hallamos como responsable de la muerte de Cecilia, Valeriano, Tiburcio y Máximo¹⁵⁰. Al darle el nombre de un perseguidor a un héroe

era Τηλέμαχος, es decir, “el que combate de lejos”; véase P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 2007, p. 498-499 (trad. F. Payarols: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1979⁶). El nombre del Telémaco del que nos habla Teodoreto (Τηλεμάχιος) tal vez fue interpretado posteriormente de manera errónea al confundirse uno de sus componentes, el adverbio τῆλε, con el sustantivo τέλος. Esta palabra puede significar tanto el final o término de alguna cosa como el punto culminante de algo. De ahí tendría su origen la errónea etimología propuesta por R. Graves, “batalla decisiva” (τέλος μάχη). Dicha confusión todavía es más significativa cuando este antropónimo adquiere el significado “el final del combate” (τέλος μάχης). Evidentemente, también se trata de una falsa etimología, pero que no carece de cierta lógica, dado que relaciona al nombre directamente con la historia del personaje de Teodoreto. La cuestión estriba en saber qué fue primero. ¿Se originó el nombre de Telémaco a partir del de Almaquio, y a raíz de una etimología errónea —derivada de una cierta homofonía— se elaboró la historia del monje que interrumpía el combate? ¿O bien el nombre de Telémaco se forjó a partir del de Almaquio y de la característica que le hizo famoso, poner fin a un combate? Es una cuestión extremadamente complicada, y cualquier intento de buscar una respuesta sería adentrarse en exceso en el terreno de las conjeturas, por lo que de momento preferimos dejarla en suspenso.

¹⁴⁹ Almaquio es un nombre poco frecuente que se documenta sólo durante la Antigüedad Tardía. Aparte del protagonista de nuestro estudio y del prefecto urbano Turcio Almaquio del que trataremos a continuación, también conocemos un Almaquio entre los correspondientes de Símaco (SYMMACHVS, *Ep.*, VIII, 2, *MGH aa*, 6, 1, p. 215; véase *PLRE*, II, p. 61, *Almachius*); un Almaquio —del que desconocemos su rango— que firmó en el concilio de Aquileya del 381 (AMBROSIVS, *Ep.*, 8, [*Gest. Conc. Aquil.*], 1 y 76, *PL*, 16, c. 916 y 939); un Aurelio Almaquio, gobernador (*praeses*) de la provincia de Numidia a principios del siglo IV (*CIL*, VIII, 1, 4469; véase *PLRE*, I, p. 46, *Aurelius Almachius*), y un Almaquio de Pamiers (*AASS, Sept.*, I, p. 351-352; véase G. MATHON, “Giovanni e Amalchio [sic]”, *BSS*, VI, Roma, 1965, c. 938). Véase también J.-L. BOUDARTCHOUK, “«VBI ALMA-», à propos d’une inscription en partie inédite provenant de la mosaïque paléochrétienne de l’église de la Daurade (Toulouse)”, *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, 61, 2001, p. 79-91, p. 82 y 84.

¹⁵⁰ El prefecto urbano Turcio Almaquio tan sólo es conocido a través de la *passio* de Cecilia de Roma (*Act. et pass. beat. mart. Caec. Valer. et Tiburt.*, 17, ed.

cristiano, la figura del perseguidor quedaría anulada y condenada prácticamente al olvido y al anonimato¹⁵¹.

Delehayé, p. 207). La *passio* sitúa el martirio de Cecilia en tiempos del papa Urbano I (222-230) (*Act. et pass. beat. mart. Caec. Valer. et Tiburt.*, 6-7, ed. Delehayé, p. 198). Sin embargo, no contamos con otras fuentes que confirmen la historicidad de este personaje. La propia *passio* fue elaborada en fecha tardía. Su autor se inspiró en fuentes anteriores, cuya influencia es fácilmente detectable, sobre todo en la *Historia persecutionis Africanae prouinciae* de Víctor de Vita (VICTOR VIT., *Hist. pers. Afric. prou.*, I, 10, 30-34, ed. Lancel, p. 110-112) para la trama del relato, así como en el *Apologeticum* de Tertuliano y el *De Trinitate* de Agustín para otros pasajes de carácter apologetico. En consecuencia, la *passio* no puede ser anterior al año 487/489, fecha de redacción de la obra de Víctor de Vita. Con todo, es posible que algunos elementos de la historia de Cecilia remonten a épocas anteriores, pese a que su martirio es ignorado por la *Depositio martyrum*, Dámaso, Ambrosio, Prudencio, Jerónimo, Agustín y el calendario de la Iglesia de Cartago. Entre estos elementos podría contarse el nombre del prefecto Turcio Almaquio, un personaje ficticio y que se nos presenta como el arquetipo de perseguidor que manifiesta una gran eficacia y crueldad en el cumplimiento de las órdenes de persecución, al igual que Daciano, otro célebre perseguidor legendario. Véase: H. QUENTIN, “Cécile (sainte)”, *DACL*, II, 2, Paris, 1925, c. 2712-2738, c. 2712-2721; H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles, 1936, p. 73-96; E. JOSI – M. CH. CELLETTI, “Cecilia di Roma”, *BSS*, III, Roma, 1963, c. 1064-1086, c. 1064-1072.

¹⁵¹ J.-L. BOUDARTCHOUK, “«VBI ALMA-»...”, cit., p. 88, expone una hipótesis semejante para el origen del nombre de Almaquio de Pamiers: «on ne peut écarter l'idée qu'Almachius ne soit à l'instar d'Antonin un personnage chimérique: le nom a pu être emprunté à son homonyme cité dans la Vie de sainte Cécile, texte largement diffusé à la fin du Moyen Âge». Son muchos los nombres de perseguidores —ya fueran gobernadores provinciales, prefectos urbanos u ostentaran otro cargo— que posteriormente se repiten en mártires de historicidad más que dudosa. En muchas ocasiones tales coincidencias se deben a que determinados nombres son muy comunes en ciertas áreas geográficas. Otras veces la coincidencia puede ser meramente fortuita. De ahí que debamos ser muy prudentes a la hora de atribuir a algún mártir legendario el nombre de un perseguidor. De todas maneras, no podemos imputar un tan alto número de coincidencias tan sólo al azar. Nombres como los del prefecto urbano Rústico, el procónsul Saturnino, el procurador Hilariano o el gobernador Marciano —por mencionar sólo unos pocos citados en las actas de los mártires (D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, Madrid, 1951, p. 311-316, 352-355, 419-440 y 641-649)— son también los antropónimos de mártires casi exclusivamente conocidos por el *Martyrologium Hieronymianum* y de muy dudosa autenticidad; véase al respecto: C. DE CLERCQ – P. BURCHI – M. CH. CELLETTI,

La fecha que la tradición atribuye a la muerte de Almaquio también resulta sospechosa, sobre todo si la ponemos en relación con las palabras que, según el jeronimiano, le costaron su condena: *hodie octauas dominicae diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis*. En nuestra opinión, es posible vincular este discurso de Almaquio con la crítica que los eclesiásticos dirigieron siempre a las fiestas de las calendas de enero. Como decimos, el personaje de Almaquio, tal como se presenta en el jeronimiano, es una figura estereotipada, un icono del héroe cristiano que muere martirizado en su lucha contra el paganismo. Como icono antipagano, la fecha de su martirio ha sido situada en un día clave de la crítica cristiana al paganismo, el 1 de enero¹⁵². Esta jornada festiva no sólo era la que recibía el mayor número de críticas por parte de los predicadores cristianos, sino que en ella se oficiaba la misa *prohibendum ab idolis*¹⁵³, seguramente una de las

“Dionigi, Rustico ed Eleuterio”, *BSS*, IV, Roma, 1964, c. 650-661; P. BERTOCCHI, “Fortunato e Marciano”, *BSS*, V, Roma, 1964, c. 987; A. AMORE, “Ilario”, *BSS*, VII, Roma, 1966, c. 712; G. D. GORDINI, “Saturnino, Donato, Annibonia”, *BSS*, XI, Roma, 1968, c. 684-685. Un caso muy significativo es el de Daciano, del que Agustín llegó a decir: *quis autem hodie Daciani uel nomen audisset, nisi Vincentii passionem legisset?* (*AVGVSTINVS, Serm.*, 276, 4, *PL*, 38, c. 1257). Conocemos diversos mártires con el nombre de Daciano, algunos de los cuales presentan pocas garantías de verosimilitud histórica: un Daciano de Roma, un Daciano de Esmirna y un Daciano de Abitinia; véase A. PÉTIN, “Dacien”, *Dictionnaire hagiographique...*, I, cit., c. 703.

¹⁵² En este sentido, véase también: F. CABROL, “Circoncision...”, cit., c. 1721; M. MESLIN, *La fête des kalendes...*, cit., p. 117.

¹⁵³ El conocido como “sacramentario gelasiano” —un libro litúrgico destinado al uso de las iglesias de los barrios de Roma (*tituli*), en misas oficiadas por los presbíteros, y que data del siglo VII— recoge para el 1 de enero, además del oficio *in octauas Domini*, la misa *prohibendum ab idolis* (*Lib. sacr. Rom. aecl. ord. ann. circ.*, 54-56, *RED*, 4, p. 14). Esta misa tal vez sea uno de los mejores ejemplos de la lucha de la primitiva Iglesia contra el paganismo. No sabemos si se hallaba en la compilación erróneamente conocida como “sacramentario leoniano” o “sacramentario de Verona” (siglo VI), puesto que no se conserva la parte correspondiente al mes de enero. Con todo, fórmulas idénticas a las de la misa *prohibendum ab idolis* se encuentran repartidas a lo largo del pseudoleoniano, concretamente en el mes de julio y en el de diciembre, lo que nos lleva a sospechar que es muy posible que dicho oficio ya estuviera en esta compilación (*Sacr. Veron.*, 515; 517; 1304, *RED*, 1, p. 67-68 y 167). De todas maneras, esta misa no formaba parte de la liturgia vinculada a las *stationes* —reuniones de toda la Iglesia de Roma,

máximas expresiones de la lucha del cristianismo contra la idolatría. Todo esto apunta a que el martirio de Almaquio, en buena parte, es la creación de un hagiógrafo, quien para elaborar su historia tomó algunos elementos reales —como, probablemente, el nombre del prefecto (Alipio) y el género de ejecución (la *damnatio ad gladium*)— y los fusionó con otros elementos ficticios y de alto valor simbólico, como el discurso de Almaquio y la fecha de su martirio. Esto confirmaría nuestra idea de que seguramente se produjo un episodio original que sirvió de sustrato histórico para la creación del icono antipagano que pasó a los martirologios con el nombre de Almaquio.

IX. UN HÉROE DE LEYENDA PARA CONSTRUIR HISTORIA

¿Qué conclusiones podemos extraer de lo visto hasta ahora? En nuestra opinión, creemos muy probable que en el origen de todo el asunto de Almaquio/Telémaco hubiera habido un episodio real, la ejecución *ad gladium* por orden del prefecto urbano Alipio de algún cristiano por haber

clero y pueblo, presididas por el papa o alguno de sus delegados, que tenían lugar en cualquiera de las grandes basílicas del interior de la ciudad o *extra muros* para celebrar los tiempos litúrgicos y las fiestas de los mártires—; en efecto, no aparece recogida en el “sacramentario gregoriano” (siglo VII), el libro correspondiente a la liturgia estacional. No obstante, la misa *prohibendum ab idolis* sí que pasó a los denominados “gelasianos del siglo VIII”, el producto de la fusión de los sacramentarios gelasiano y gregoriano llevada a cabo por las iglesias francas en el siglo VIII, como por ejemplo los sacramentarios de Gellone y de Angulema (*Lib. sacr. Gell.*, 88-90, *CCSL*, 159, p. 11; *Lib. sacr. Engol.*, 88-90, *CCSL*, 159 C, p. 12). No podemos saber en qué época nació este oficio. Sus fórmulas remontan a un tiempo anterior, pues ya se hallan repartidas en el pseudoleoniano, pero resulta imposible otorgarles una fecha más o menos exacta. Los actuales estudios acerca de los sacramentarios han dejado obsoleta la corriente que atribuía su autoría a los papas que han dado nombre a estos escritos (León I, Gelasio y Gregorio I), por lo que hoy resulta inadmisibles la antigua hipótesis que fechaba la misa *prohibendum ab idolis* en el siglo V —por aparecer en el sacramentario atribuido erróneamente a Gelasio— y la suponía ya desaparecida en el VI —dado que no se hallaba en el sacramentario atribuido a Gregorio I—. Véase: F. CABROL, “Circoncision...”, cit., c. 1721-1725; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia...*, cit., p. 707-708; M. MESLIN, *La fête des kalendes...*, cit., p. 116-117. Acerca de los sacramentarios, véase el excelente trabajo de M. METZGER, *Les sacramentaires* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 70), Turnhout, 1994, donde se recoge asimismo una abundante bibliografía.

llevado a cabo actividades antipaganas, que derivaron en algún tipo de acción castigada con la muerte. A partir de aquí comenzó a formarse rápidamente el mito, plasmado, es posible, en la forma de una *passio*. Su persona se convirtió en una figura estereotipada, en el icono de la lucha cristiana contra el paganismo. En consecuencia, la fecha de su ejecución se ubicó en un día muy significativo a este respecto, el 1 de enero, por cuanto en esta jornada se celebraban las grandes fiestas de inicio de año, de carácter “carnavalesco” y orgiástico; los predicadores, por su parte, contemplaron este día como el paradigma de la corrupción en su denuncia de la idolatría. De ahí que la muerte de Almaquio se situara en este día de tan alto valor simbólico y de ahí también las palabras que el hagiógrafo puso en boca del presunto mártir, un discurso que bien podría haber figurado en cualquier sermón que denunciara los excesos del 1 de enero. Incluso resulta dudoso el propio nombre de Almaquio, por cuanto es el reverso de un conocido perseguidor, el prefecto urbano responsable de la muerte, entre otros, de Cecilia de Roma.

Existe otra serie de elementos, conocidos por Teodoreto de Ciro, tales como la condición de monje del protagonista y su presencia en el anfiteatro, que tal vez pudieron formar parte del episodio original, aunque también es posible que fueran elementos no reales que se añadieron al mito de Almaquio en una fase temprana de su formación. En todo caso, Agustín de Hipona alude a ellos —en este caso concreto, a la presencia de un cristiano en el anfiteatro por motivos piadosos— unos diez años después de haberse producido el episodio original, lo que nos da una idea de la celebridad de esta historia y de la rapidez de su formación y difusión.

Una treintena de años más tarde, el obispo Teodoreto de Ciro se hacía eco de ella y la utilizaba en su *Historia ecclesiastica* como una anécdota destinada a mostrar la piedad religiosa del emperador Honorio. No sabemos exactamente cuáles fueron las aportaciones que Teodoreto hizo a la formación del mito. Es posible que cambiara el nombre de Almaquio por el de Telémaco, muy parecido y de un alto valor simbólico (“el final del combate”). También, incapaz de comprender la verdadera naturaleza de la ejecución *ad gladium*, supuso la muerte de Telémaco como el resultado del linchamiento que sufrió por parte de un público encolerizado por haber interrumpido un duelo en el anfiteatro. En época de Teodoreto ya no existían los *munera* y este autor no guardaba el menor recuerdo de cómo habían llegado a su fin. Así pues, quiso dar un significado moral a su relato y escribió que Honorio había prohibido los combates de gladiadores como

resultado de este incidente. Que el protagonista de nuestra historia fuera un monje y hubiera viajado a Roma desde Oriente para luchar contra la idolatría puede que sean elementos del episodio original, aunque también es posible que se trate del intento de un autor oriental de atribuir las principales acciones y logros contra el paganismo, en todo el Imperio, a personajes de origen oriental.

A partir de este momento, Almaquio y Telémaco comenzaron su andadura por caminos separados como dos personajes independientes. Almaquio lo hizo a través de los martirologios históricos, y Telémaco a través de historias y crónicas durante toda la Edad Media.

En el siglo XVI, Baronio se dio cuenta de la similitud existente entre ambos personajes y postuló que se trataba del mismo individuo. Sin embargo, su hipótesis no gozó de éxito y no fue retomada hasta inicios del siglo XX, gracias a los trabajos de Kirsch y de Delehaye. Con todo, la idea de que Telémaco fue un personaje real y de que su muerte tuvo lugar en el año 404, durante los espectáculos que se celebraron para festejar el sexto consulado de Honorio y la visita de este emperador a Roma, se impuso con tanta fuerza que ha pervivido hasta hoy. En efecto, a pesar de la irrefutabilidad de muchas de las hipótesis de Kirsch y de Delehaye, la mayor parte de los investigadores que han tratado el final de los combates de gladiadores han recurrido a la historia de Telémaco para afirmar que este espectáculo acabó en el 404 debido a una prohibición del emperador Honorio. Nos hallamos, pues, ante un intento de construir la historia a partir de una leyenda hagiográfica, de un relato que, como hemos visto a lo largo de todas estas páginas, no es capaz de resistir la más mínima crítica de carácter histórico.

Resumen

La historiografía tradicional ha sostenido, hasta el día de hoy, que los combates de gladiadores desaparecieron en el año 404 a causa del linchamiento de un monje llamado Telémaco, cuando interrumpió un duelo gladiatorio, y de la siguiente prohibición del emperador Honorio. Sin embargo, un análisis detallado del texto de Teodoreto donde se narra esta anécdota nos permite ver que se trata de la deformación de una noticia recogida en el *Martyrologium Hieronymianum*, la ejecución de un tal Almaquio a manos de gladiadores por haberse manifestado públicamente en contra del paganismo. En el siguiente trabajo estudiamos el origen y

la evolución textual de ambas tradiciones, así como cuál pudo ser el germen de este episodio en gran parte legendario.

Abstract

The traditional historiography has maintained —even today— that gladiatorial combats disappeared in the year 404 AD, due to the lynching of a monk called Telemachus, when he put a stop to a gladiatorial duel, and the following prohibition of the emperor Honorius. However, a detailed analysis of the Theodoretus' text, where this anecdote is narrated, permits us to see that it is a deformation of a notice collected in the *Martyrologium Hieronymianum*, the execution of a man called Almachius by gladiators as a result of his public manifestations against paganism. In this work we study the origin and the textual evolution of both traditions, as well as the source of this episode, which is legendary to a large extent.