

ATHENÆUM

Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità
pubblicati sotto gli auspici dell'Università di Pavia

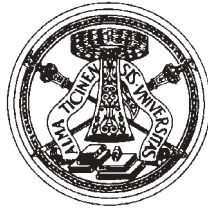


VOLUME CENTODUESIMO

I
—
2014

Estratto

MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ
Caligo ac tenebra in circo
(*SHA. Comm. 16.2*)



AMMINISTRAZIONE DI ATHENÆUM
UNIVERSITÀ - PAVIA

COMO - NEW PRESS EDIZIONI - 2014

ATHENAEUM

Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità

DIRETTORI

EMILIO GABBA (onorario)
DARIO MANTOVANI
GIANCARLO MAZZOLI (responsabile)

SEGRETARI DI REDAZIONE

FABIO GASTI - DONATELLA ZORODDU

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Michael von Albrecht (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg); Mireille Armisen-Marchetti (Université de Toulouse II - Le Mirail); Francis Cairns (Florida State University); Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Michael Crawford (University College London); Jean-Michel David (Université Paris I Panthéon-Sorbonne); Werner Eck (Universität Köln); Michael Erler (Julius-Maximilians-Universität Würzburg); Jean-Louis Ferrary (École Pratique des Hautes Études - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris); Pierre Gros (Université de Provence Aix-Marseille 1 - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris); Jeffrey Henderson (Boston University); Nicholas Horsfall (Durham University); Michel Humbert (Université Paris II Panthéon-Assas); Wolfgang Kaiser (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg); Eckard Lefèvre (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg); Matthew Leigh (St Anne's College, Oxford); Carlos Lévy (Université Paris IV Sorbonne); Anna Morpurgo Davies (University of Oxford); Jan Opsomer (Katholieke Universiteit Leuven); Ignacio Rodríguez Alfageme (Universidad Complutense de Madrid); Alan H. Sommerstein (University of Nottingham); Pascal Thiery (Université de Bretagne Occidentale, Brest); Theo van den Hout (University of Chicago); Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Gregor Vogt-Spira (Philipps-Universität Marburg); Paul Zanker (Ludwig-Maximilians-Universität München - SNS Pisa); Bernhard Zimmermann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Peer-review. Articoli e note inviati per la pubblicazione alla rivista sono sottoposti – nella forma del doppio anonimato – a peer-review di due esperti, di cui uno almeno esterno al Comitato Scientifico o alla Direzione. Nel secondo fascicolo delle annate pari è pubblicato l'elenco dei revisori.

Norme per i collaboratori

Tutti i contributi, redatti in forma definitiva, debbono essere inviati su file allegando PDF a:

Redazione di Athenaeum, Università, 27100 Pavia - E-mail: athen@unipv.it

I contributi non accettati per la pubblicazione non si restituiscono.

La Rivista dà ai collaboratori gli estratti in formato PDF dei loro contributi.

Per tutte le **norme redazionali** vd. pagina web della Rivista: <http://athenaeum.unipv.it>

Nella pagina web della Rivista sono consultabili gli **indici generali** e gli **indici dei collaboratori** dal 1958 al 2013.

INDICE DEL FASCICOLO I

Articoli

M. VALDÉS GUÍA, <i>Thetes y hecátomros en la Atenas presoloniana</i>	» 5
M. CHARLES, <i>Elephants at Rome. Provenance, Use and Fate</i>	» 25
S. ROCCA, <i>The Late Roman Republic and Hasmonean Judaea</i>	» 47
A. BONANDINI, <i>Inaudita parte altera. Il giudizio in assenza dell'imputato da prassi giuridica a strumento retorico</i>	» 79
W.J. TATUM, <i>Antiquarianism and Its Uses. Plutarch's Roman Questions and His Lives of Early Romans</i>	» 104
D. ÁLVAREZ PÉREZ-SOSTOA, <i>Όμηροι y obsides en los autores clásicos</i>	» 120
M. REQUENA JIMÉNEZ, <i>Caligo ac tenebra in circo (SHA. Comm. 16.2)</i>	» 150
R. FERNÁNDEZ GARRIDO, <i>Las máximas (gnomai) en Etiópicas de Heliodoro como instrumento de caracterización de personajes</i>	» 166
S. BRIGUGLIO, <i>Mutter Courage e sua figlia. Cerere e Proserpina nel De raptu Proserpinae di Claudiano</i>	» 186
C. ŞALIOU, <i>Conflits de voisinage et droit de la construction dans l'Antiquité tardive. A propos de deux lettres de Procope de Gaza (epp. 14 et 137 Garzya-Loenertz)</i>	» 201

Note e discussioni

J. DAVIDSON, <i>Another Link between Sophocles and Homer? A Speculative Note</i>	» 213
C. VENTURINI, <i>Tra storia, storiografia e diritto. A proposito di J.-L. Ferrary, Recherches sur les lois comitiales et sur le droit public romain</i>	» 217
D. KREMER, <i>A propos d'une tentative récente de déconstruction des privilèges latins et en particulier du ius migrandi</i>	» 226
E. MERLI, <i>Un'idea di Marziale. A proposito di un recente commento al V libro degli epigrammi</i>	» 238

Recensioni

N. BARRANDON - F. KIRBIHLER (sous la dir. de), <i>Administrer les provinces de la République romaine</i> (J. Richardson)	» 249
M. BONAZZI, <i>I sofisti</i> (M.C. De Vita)	» 254
P. BUONGIORNO, <i>Senatus consulta Claudianis temporibus facta. Una palinogenesi delle deliberazioni senatorie dell'età di Claudio (41-54 d.C.)</i> (L. Peppe)	» 257
R. CARANDE HERRERO - D. LÓPEZ-CAÑETE QUILES (eds.), <i>Pro tantis redditur. Homenaje a Juan Gil en Sevilla</i> (D. Paniagua)	» 261
A. CAVARZERE, <i>Gli arcani dell'oratore. Alcuni appunti sull'actio dei Romani</i> (G. Mazzoli)	» 266
G. CICALA, <i>Instrumentum domesticum inscriptum proveniente da Asculum e dal suo territorio</i> (P. Tomasi)	» 273
W. DAHLHEIM, <i>Augustus. Aufrührer Herrscher Heiland. Eine Biographie</i> (C. Letta)	» 276
F. DE ANGELIS (ed.), <i>Spaces of Justice in the Roman World</i> (J.-M. David)	» 278
S. GUÉDON, <i>Le voyage dans l'Afrique romaine</i> (C. Vismara)	» 280
H. HEINEN (Hg.), <i>Antike Sklaverei: Rückblick und Ausblick</i> (F. Reduzzi Merola)	» 285
K.-J. HÖLKESKAMP, <i>Reconstructing the Roman Republic. An Ancient Political Culture and Modern Research</i> (F. Cavaggoni)	» 288
A. MAGNETTO - D. ERDAS - C. CARUSI, <i>Nuove ricerche sulla legge granaria ateniese del 374/3 a.C.</i> (A. Banfi)	» 293
L. MARRUCCI, <i>Kratos e arche: funzioni drammatiche del potere</i> (F. Massa)	» 298
G. MASSIMILLA (ed.): <i>Callimaco, Aitia</i> , Libro terzo e quarto (S.G. Caneva)	» 302
P.F. MITTAG, <i>Römische Medaillons. Caesar bis Hadrian</i> (A. Suspène)	» 303
C. MOUSSY, <i>La polysémie en latin</i> (R. Marino)	» 307
O. PECERE, <i>Roma antica e il testo. Scritture d'autore e composizione letteraria</i> (A. Cavarzere) ...	» 312

W. POLLEICHTNER (a c. di), <i>Livy and Intertextuality</i> (V. Fabrizi)	»	317
M.A. ROBB, <i>Beyond Populares and Optimates. Political Language in the Late Republic</i> (F. Cavaggioni)	»	320
D. ROUSSET, <i>De Lycie en Cabalide. La convention entre les Lyciens et Termessos près d'Oinoanda</i> (A. Raggi)	»	325
V.M. SOLETTI, <i>La scultura ideale romana nella Regio Secunda (Apulia et Calabria)</i> (S. Rambaldi)	»	328
M. TAMIOLAKI, <i>Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques</i> (R. Osborne)	»	331
A. UMBRICO, <i>Terenzio e i suoi nobiles. Invenzione e realtà di un controverso legame</i> (A. Russo)	»	334
L. VAN HOOF, <i>Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy</i> (F. Ferrari)	»	337
H. WIRTH, <i>Die linke Hand: Wahrnehmung und Bewertung in der griechischen und römischen Antike</i> (C. Santi)	»	341

Notizie di Pubblicazioni

M.G. ANGELI BERTINELLI - A. DONATI (ed.), <i>Città e territorio: la Liguria e il mondo antico</i> (F. Santangelo)	»	345
P. ARENA, <i>Feste e rituali a Roma. Il principe incontra il popolo nel Circo Massimo</i> (G. Martina)	»	346
P. FRASSINETTI, <i>Pagine sull'Octavia. Bibliografia dell'autore</i> (G. Mazzoli)	»	349
B. LINKE - M. MEIER - M. STROTHMANN (Hg.), <i>Zwischen Monarchie und Republik. Gesellschaftliche Stabilisierungsleistungen und politische Transformationspotentiale in den antiken Stadtstaaten</i> (L. Fezzi)	»	350
S. MANFERLOTTI - M. SQUILLANTE (a c. di), <i>Ebraismo e Letteratura</i> (G. Galeani)	»	352
E. RUSCHENBUSCH, <i>Solon: Das Gesetzeswerk-Fragmente. Übersetzung und Kommentar</i> (A. Banfi)	»	354
B. SEIDENSTICKER, <i>Das antike Theater</i> (A. Beltrametti)	»	355
R. WIEGELS, <i>Kleine Schriften zur Epigraphik und Militärgeschichte der germanischen Provinzen</i> (C. Wolff)	»	356
R. MARINI, <i>Cronaca dei Lavori del Collegio di Diritto Romano 2013. «Diritto romano e economia. Due modi di pensare e organizzare il mondo (nei primi tre secoli dell'Impero)»</i>	»	357
Pubblicazioni ricevute	»	363

CALIGO AC TENEBRA IN CIRCO
(SHA. COMM. 16.2)

ABSTRACT. A detailed analysis of a prodigious episode collected in the *Vita Commodi* of the *Historia Augusta* in which is narrated the darkening of the Circus during the January calends (SHA. Comm. 16.2), helps us to know the ideological program of legitimation developed during the reign of the Emperor Commodus Antoninus (176-192 AD), as well as the possible popular reflect of itself.

This analysis also let us to propose an improved Latin translation of the term *caligo* with the sense of «smoke», instead of «fog», which appears in the majority of the text editions.

Entre los numerosos *prodigia* que según la *Historia Augusta* acontecieron durante el reinado de Cómodo Antonino (176-192 d.C.), Elio Lampridio, afirma que «en las calendas de enero apareció en el circo repentinamente una densa niebla que lo oscurecía¹».

Et repentina caligo ac tenebra in circo Kalendis Ianuariis oborta (SHA. Comm. 16.2).

La indiferencia cuando no el desprecio por parte de los historiadores modernos hacia este tipo de historias definidas como «relatos maravillosos», ha provocado la inexistencia de estudios razonados sobre una anécdota cuyo análisis, como espero demostrar en las siguientes páginas, nos permitirá aproximarnos de una forma directa a la percepción que la población romana tuvo de la idea de poder y de la figura del emperador Cómodo Antonino, además de ayudarnos a definir con mayor precisión el valor semántico del término latino *caligo* y el simbolismo de ciertas festividades del calendario romano².

El relato ominal que aquí analizamos presenta tres elementos especialmente significativos: 1) la acción de que el día se oscurezca repentinamente; 2) la causa de ese oscurecimiento, y 3) la fecha y lugar en la que se produjeron las tinieblas. Veamos detenidamente cada uno de estos aspectos.

1. *Un oscurecimiento repentino*

El oscurecimiento repentino del circo – *ac tenebra in circo* –, fenómeno que aporta el elemento prodigioso a la historia, nos aproxima a una creencia popular universal que asocia la ausencia de luz a la desprotección divina.

¹ Traducción de V. Picón y A. Cascón, *Historia Augusta*, Madrid 1989, p.190.

² En su artículo, *Omina mortis in der Historia Augusta*, en *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968/1969*, Bonn 1970, pp. 111-149, B. Mouchová valora los relatos ominales como creaciones eruditas basadas en modelos o citas literarias clásicas, reconociendo en una cita de Suetonio (*Nero* 19.1) el modelo sobre el que supuestamente se creó nuestro relato.

En su estudio sobre la caída de Constantinopla el 29 de mayo de 1453, el medievalista británico S. Runciman recuerda los numerosos prodigios que según las crónicas de la época anunciaron el trágico final de la ciudad. Entre ellos se contaba como pocos días antes de la toma de la ciudad, cuando ya las tropas turcas la rodeaban por entero, y los bizantinos habían perdido toda esperanza de ser socorridos por los cristianos de Occidente:

Toda Constantinopla quedó cubierta de una espesa niebla, fenómeno desconocido en estas latitudes en el mes de mayo. La Divina Presencia se ocultaba en la nube para encubrir su salida de la ciudad. Aquella noche, al disiparse la niebla, se observó un resplandor extraño sobre la cúpula de la gran iglesia de Santa Sofía.

Como señala Runciman, el prodigio fue entendido por toda la población: Dios había abandonado Constantinopla, dejándola a merced del invasor³.

La privación de luz, bien por la llegada de la noche, por un eclipse de sol o de luna, a causa de una densa niebla, o por la extinción repentina de un fuego, vela o lámpara, constituye aún hoy un fenómeno con una gran capacidad evocadora de funestas consecuencias, valorado por las sociedades antiguas como la máxima expresión de una terrible realidad: el abandono de la protección divina.

El origen de esta creencia colectiva podemos retrotraerlo a los primeros tiempos de la humanidad. En efecto, la noche ha sido durante miles de años un momento especialmente crítico en el devenir cotidiano de los hombres. La pérdida de la capacidad visual que para los humanos supone la oscuridad de la noche, reducía sus posibilidades de defensa ante el acecho y ataque de toda una serie de depredadores, tales como lobos, felinos, etc. La noche era para los primeros hombres un período de tiempo amenazador, de debilidad ante predadores mucho mejor adaptados que ellos a las características de ese momento del día. Era, por tanto, un período de tensión, de temor y de alerta. No resulta difícil por ello suponer la rápida asociación de los conceptos noche-oscuridad-negro-peligro-muerte por parte del hombre prehistórico. Por el contrario y consecuentemente, el día, iluminado por la cálida luz del sol, se identificaría con conceptos positivos tales como el de seguridad, alegría, blanco, claridad o vida.

El contraste entre día y noche, luz y oscuridad, blanco y negro también afectó decisivamente a las creencias de los hombres. El día, la luz y sobre todo el sol, astro que marcaba los límites de este periodo temporal, fueron rápidamente asociados a valores tales como la justicia⁴, la verdad, la razón⁵, el bien⁶,

³ S. Runciman, *La caída de Constantinopla*, Madrid 1973, pp. 137-138.

⁴ Especialmente interesante es el estudio de F.J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster, Westfalen 1979 (1918). En el mismo sentido W. Deonna, *Le Symbolisme de l'Oeil*, Berne 1965, pp. 270-271. Sobre la norma de no impartir justicia durante la noche vd. J. Carbone, *Nocturne*, en *Droits de l'antiquité et sociologie juridique. Mélanges Henri Lévy-Bruhl*, Paris 1959, pp. 345-350, y *Lex XII tab.* 1.9: *sol occasus suprema tempestas esto*.

la salud, la vida⁷, la civilización⁸ o la protección. De ahí que el día se convirtiera rápidamente en el dominio de los dioses celestes caracterizados por dichos valores y que el Sol fuera incorporado a la iconografía y simbología de los mismos. Divinidades como Zeus/Júpiter, Jahvé, Apolo, Mitra, Cristo, etc., son dioses de la claridad, de la luz⁹, del día, con evidentes connotaciones solares. Por el contrario, la noche, oscura y fría fue asociada a la injusticia, la mentira, la barbarie, el mal, la enfermedad, la muerte y la desprotección divina.

Durante el día los hombres se sienten seguros. La luz que ilumina la tierra es la máxima expresión de la presencia y providencia de los dioses protectores. Por el contrario durante la noche, momento en el que los dioses duermen¹⁰, los hombres se encuentran solos ante la infinidad de temibles seres que aprovechan esa ausencia temporal de la vigilancia divina para salir de sus guaridas. Es entonces cuando hacen su presencia «todos los espectros que por doquier existen, todos los lémures, todos los manes, todas las larvas, todas las apariciones nocturnas, todas las figuras espantosas que surgen de las piras funerarias, todas las visiones terroríficas de los sepulcros» (Apul. *Apol.* 64.1). Cerbero vaga por los caminos (Prop. 4.7.89-90). Las temibles Gelo, Mormo, Lamia o las voraces Estriges¹¹ aprovechan la oscuridad de la noche para raptar y devorar a los niños indefensos. Y entre el sinfín de peligros, también la noche es «el momento en que las puertas del Hades se abren para dejar salir a los habitantes del reino de las sombras, entre las cuales se encuentran los demonios de las enfermedades»¹².

Durante la noche el acecho de seres malignos y de la muerte está asegurada y consecuentemente debemos prepararnos para superar ese crítico momento¹³ y esperar la protección del sol que llega con el alba y el canto del gallo¹⁴.

⁵ Lucr. 6.35-41; Cic. *Tusc.* 1.64; 5.6; Sen. *ir.* 2.10.

⁶ Sobre la asociación entre la noche/oscuridad y el mal, vd. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit*, especialmente el capítulo 9, pp. 57-64: *Die schwarze Bosheit. Der Schwarze = Der Böse*; J.B. Russell, *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al Cristianismo primitivo*, Barcelona 1995, pp. 66-69; M. Pastoureau, *Negro. Historia de un color*, Madrid 2009.

⁷ Las negras Keres, el odioso Moros y Tánato, tres denominaciones de la Muerte en sus distintos aspectos, son hijos de la Noche, vd. Hes. *Th.* 211-212: «parió la Noche al maldito Moros, a la negra Ker y a Tánato».

⁸ Sobre la asociación del bárbaro con la noche y el color negro, véase Y.A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur le conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (Coll. Latomus 176), Bruxelles 1981, pp. 583-592.

⁹ M. Wallraff, s.v. *licht*, en *RAC* 23 (2008), cols. 100-137.

¹⁰ M. Requena, *Cuando los dioses nos abandonan. El miedo a la oscuridad en el mundo antiguo* (en prensa).

¹¹ S.I. Johnston, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, en M. Meyer - P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 361-387.

¹² L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 2004 (1969), p. 287.

¹³ Los cristianos solían realizar el gesto de la cruz antes de acostarse. O. Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid 1983 (Bari 1979), p. 44.

¹⁴ El canto del gallo era valorado por las sociedades antiguas como un momento de especial alegría y de ahí que la tradición popular le atribuyera virtudes mágicas. En el coro de los monasterios, las laudes se

Prudencio en su *Himno para cuando canta el gallo* (*Cath.* 1.30-55), muestra claramente el contraste entre ambos períodos del día:

Mas desde la cima la voz magistral de Cristo nos advierte que la luz ya está cerca, para que el sopor no subyugue nuestro espíritu, para que hasta el fin mismo de una vida indolente no oprima el sueño nuestro pecho, enterrado en el yerro y olvidado de su propia luz.

Dicen que los demonios deambulan felices en la oscuridad de las noches, aterrados por el canto del gallo, emprenden temerosa y desmandada huida.

Y es que la odiosa vecindad de la luz, salvadora y divina, desbarata el poso de las tinieblas y pone en fuga a los acólitos de la noche.

Présagos, ya saben que ésta es la señal de la esperanza de nuevo prometida, por la que nosotros, libres de sopor, esperamos la llegada de Dios.

Cuál es la fuerza de esta ave lo muestra a Pedro el Salvador, al predecir que, antes que el gallo cante, tres veces él ha de ser negado.

Y es que el pecado acontece antes de que el pregonero de la luz inminente alumbre al género humano y ponga fin al pecar.

Burcardo de Worms (*Decretorum libri XX*) a principios del año mil todavía recuerda el miedo de muchas personas a salir de casa antes del amanecer:

¿Has creído lo que suelen creer algunos que, necesitando salir de casa antes de que amanezca, lo dejan para después y no se atreven, porque dicen que es peligroso salir antes del canto del gallo, y que los espíritus inmundos de la noche tienen poderes maléficos mayores antes del canto del gallo que después, y tiene más fuerza el gallo para ahuyentarlos y vencerlos con su canto que la divina inteligencia que hay en el hombre con su fe y con el signo de la cruz?

Pero la oscuridad que domina la noche, origen de esta creencia popular, no es el único indicio para los hombres de la temida desprotección divina, sino que las sociedades antiguas también valoraron como expresión de esta ausencia cualquier oscurecimiento, transitorio o permanente, natural o artificial, acontecido a cualquier hora del día, como por ejemplo la extinción de un fuego¹⁵, la de un eclipse de sol o luna¹⁶ y por supuesto la que ahora nos interesa, la derivada de la niebla.

entonaban *ad galli cantum*, y el himno matutino que se cantaba pedía a Dios de modo particular: *Aufer tenebras mentium – fuga catervas daemonum*, Giordano, *Religiosidad popular* cit., pp. 67-69.

¹⁵ El fuego, al igual que la luz del sol o como pequeño sustituto de aquel, fue inmediatamente asociado a conceptos tales como la protección divina, la seguridad y la vida. Su extinción, al igual que ocurría con sus efectos, la oscuridad y el frío, venían a simbolizar valores totalmente antagónicos. Una creencia que permite entender la responsabilidad de las Vestales en el cuidado del fuego sagrado de Roma, que durante la Edad Media los monasterios mantuvieran encendidas durante toda la noche velas, linternas, antorchas o teas, o que numerosos relatos omniales y tradiciones populares se articulen a partir del carácter luctuoso de la extinción del fuego.

¹⁶ Los eclipses fueron valorados popularmente como una clara manifestación de la dramática lucha entre los espíritus del bien, representados por la luz, y los del mal, dominio de la oscuridad. Un eclipse suponía el intento de los espíritus de la noche por acabar definitivamente con la leve luz que proporcionaba la luna, o

Sombría es la entrada al Hades. «Allí está la ciudad y el país de los hombres cimerios, siempre envueltos en nubes y en bruma, que el sol fulgurante desde arriba jamás con sus rayos los mira ni cuando encamina sus pasos al cielo cuajado de estrellas ni al volver nuevamente a la tierra del cielo» (*Od.* 11.14-17), describe Homero la llegada de Ulises al Infierno para consultar al adivino Tiresias. Y es en las umbrosas entrañas de los bosques o en el interior de oscuras cuevas o cavernas¹⁷, a través de las cuales también se puede acceder al infierno¹⁸, donde la tradición y la literatura universal han situado la morada de seres fabulosos, en numerosos casos extremadamente peligrosos, tales como dragones, ogros, gigantes, cíclopes, enanos, etc.¹⁹.

Si bien para un hombre del siglo XXI resulta difícil entender la importancia de la presencia divina y de su providencia, para las sociedades antiguas disfrutar de la protección divina es el mayor don que podía obtener un individuo o comunidad. Gracias a ella el hombre vivirá seguro y feliz, él y su familia gozarán de salud y riqueza, sus acciones se verán favorecidas con el éxito, y su descendencia será numerosa. Así, el salmo titulado *A la protección divina*, del Antiguo Testamento afirma (*Psalm.* 91.1-11):

Tú que moras a cobijo del Altísimo | y te alojas a la sombra | del Omnipotente, | di a Yavé:
«¡Mi refugio y fortín, | mi Dios, en quién confío!» | Pues Él te libraré | de la red del cazador,
| de la peste mortal; te protegerá con sus alas, | refugio hallarás en su plumaje, | No temerás los miedos de la noche,
| ni la saeta que de día vuela, | ni la peste que marcha en las tinieblas,
| ni el azote que asola al mediodía. | Aunque a tu lado caigan mil, | y diez mil a tu diestra,
| a ti no han de alcanzarte. | Pero tan sólo abre tus ojos: | verás el galardón de los impíos,
| ya que tu refugio es Yavé, | y pones tu cobijo en el Altísimo. | No ha de

incluso por apoderarse del dominio de los dioses protectores, el día, fenómeno que tiene su contrapartida en los destellos de luz que durante la noche anuncian el nacimiento o epifanía de un ser protector vencedor de la noche.

¹⁷ Sobre el rico y ambivalente simbolismo de la cueva puede consultarse, R. Hünneropf, s.v. *Höhle*, en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV, 1932, pp. 175-183; H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrian* (BEFAR 272), Roma 1988; U. Egelhaaf - J. Gaiser - J. Rüpke, *Orte des Erscheines - Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie*, «Orbis Terrarum» 6 (2000), pp. 155-176; J.A. Molina Gómez, La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo, «Antigüedad y Cristianismo» 23 (2006) (*Homenaje al profesor Antonino González Blanco*), pp. 861-880, con numerosos ejemplos de ascetas que marchan a la cueva para combatir allí a los demonios que la habitan.

¹⁸ Es a través de una profunda caverna por donde Eneas accede al infierno. Verg. *Aen.* 6.237-239: «Había una honda cueva pavorosa, con su ancha fauce abierta, áspera de guijarros, protegida de un lago de aguas negras y un tenebroso bosque».

¹⁹ El cine ha reflejado perfectamente este temor en películas como *The Fog* de John Carpenter (USA, 1979) o *The Mist* de Frank Darabont (USA, 2007). En la primera, los fantasmas de unos naufragos vengan sus muertes en el momento en el que brota una extraña niebla. En cambio, en la segunda, basada en la novela del mismo título de Stephen King (1983), son monstruos los que aprovechando una densa niebla acechan a los clientes de un supermercado.

alcanzarte la desgracia, | ni la plaga rondará tu tienda. | Pues Él sobre ti dio orden a sus ángeles | de protegerte en todos sus caminos.

La pérdida de la protección divina deja al hombre indefenso ante un mundo salvaje y cruel, totalmente incivilizado y morada de todas las desgracias posibles; la enfermedad, la esterilidad, la sequía, la derrota, el incendio, la envidia, la muerte etc. De ahí que las comunidades antiguas se esforzaran por retener a sus dioses protectores, evitando así que su salida de la ciudad los dejara indefensos. Una angustiada posibilidad que llevaba a numerosas comunidades a practicar el riguroso expediente del encadenamiento de las estatuas de los dioses, pensando que con ello se fijaba definitivamente la divinidad al lugar, garantizando así permanentemente la protección divina²⁰.

De lo antes señalado podemos afirmar que el hecho de que «toda Constantinopla quedara cubierta de una espesa niebla» la víspera de ser tomada por los turcos, o que el circo se oscureciera al final del reinado del emperador Cómodo Antoino, es un mal presagio, valorado por las sociedades antiguas como la evidente manifestación de que los dioses habían abandonado el lugar, dejando desprotegidos a los allí presentes. Una terrible realidad de la que sólo pueden derivarse nefastas consecuencias.

2. *Caligo*

El segundo elemento significativo del relato es la mención a la causa de ese oscurecimiento del circo, la repentina aparición de *caligo*.

La mayoría de ediciones de la *Historia Augusta* traducen el término *caligo* por «tinieblas» o por «niebla». Así, E. Hohl, traduce el relato ominal como «am Neujahrstag senkte sich plötzlich stockdunkle Finsternis über den Zirkus»²¹; L. Agnes por «un improvviso oscuramento nel Circo al I di gennaio»²²; D. Magie por «on the Kalends of January a swift coming mist and darkness arose in the Circus»²³, y la edición castellana de V. Picón y A. Cascón, afirma que «en las calendas de enero apareció en el foro repentinamente una densa niebla que lo oscurecía»²⁴. De ahí

²⁰ Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^{me} siècle après J.C.*, París 1915, pp.29 s. N. Icard-Gianolio, s.v. *Statues enchainées*, en *ThesCRA II* (2004), pp.468-471. Vd. Paus. 3.15.7; 3.15.10-11; 3.16.11; 10.38.5; *Schol.* Pind. *Ol.* 7.95 = FHG III, 146, 90; Ps.-Kodinos, en PG 157, 492, nr.35; Diod. 17.41.7-8; Plut. *Alex.* 24.6-7; Plut. *Quaest. Rom.* 61 (279a), etc.

²¹ E. Hohl, *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, Band I. *Von Hadrianus bis Alexander Severus*, Zürich-München 1976.

²² L. Agnes, *Scrittori della Storia Augusta*, Turin 1960, p.140.

²³ D. Magie, *The Scriptores Historiae Augustae*, London 1960.

²⁴ Picón-Cascón, *Historia Augusta* cit., p.190.

que en el anterior apartado hayamos incidido en el simbolismo de la niebla en la Antigüedad.

Ahora bien a pesar de esta unanimidad en la traducción del relato ominal, el término latino *caligo* presenta un campo semántico más amplio que incluye también el sentido de «humo»²⁵. Un fenómeno de características similares a la niebla a la hora de expresar la idea de ausencia divina, ya que también priva a los hombres de luz, pero que permite aproximarnos con mayor precisión al contexto histórico en el que se gestó el relato ominal que analizamos.

Encontramos un problema semántico similar al que aquí nos ocupa en un pasaje de la biografía de Nerón. Según Suetonio el emperador renunció a viajar a Alejandría porque el mismo día de su partida se vio turbado por un escrúpulo religioso y por la amenaza de un peligro. En efecto, al visitar Nerón el templo de Vesta, el borde de su toga le impidió alzarse y luego apareció tal *caligo*, que le era imposible distinguir nada²⁶ (Suet. *Nero*. 19.1).

Nam cum circumitis templis in aede Vestae resedisset, consurgenti ei primum lacinia obhaesit, dein tanta oborta caligo est, ut dispicere non posset.

Tácito también menciona este episodio pero sin hacer referencia a la *caligo* (*Ann.* 15.2).

Habiendo entrado también en el templo de Vesta, sintió un temblor por todos sus miembros, ya fuera por el miedo que le producía la divinidad, ya por el recuerdo de sus crímenes, que nunca lo dejaba libre de temores; el caso fue que abandonó su proyecto alegando que todos sus intereses eran para él más livianos que el amor a la patria.

Significativamente la traducción del término *caligo* del pasaje de Suetonio repite lo señalado para el texto de la *Historia Augusta*.

Wittstock, traduce *caligo* por «Dunkelheit»²⁷, H. Ailloud, por «une brume si dense»²⁸, Rosa Ma Agudo Cubas²⁹ y Mariano Bassols de Climent³⁰ lo traslada al castellano como «una niebla tan densa», y Kierdorf afirma en sus comentarios a las vidas de Claudio y Nerón que «caligo: wohl durch ein Unwetter»³¹.

²⁵ R. Meister, s.v. *caligo*, en *TbLL* III, cols. 156-161. S. Segura Munguía, en su *Diccionario por raíces del Latín y de las voces derivadas*, Bilbao 2006, recoge las siguientes acepciones para *câligô*, *-inís* «humareda negra; nube o niebla opaca y negra; nubes oscuras; velo sombrío; oscuridad, tinieblas; humo denso, polvareda espesa».

²⁶ R.M. Agudo Cubas: Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, Madrid 1992, p. 143.

²⁷ O. Wittstock, *Sueton Kaiserbiographien*, Berlin 1993.

²⁸ H. Ailloud: Suéton, *Vies des douze Césars*, Paris 1954, p. 164.

²⁹ Suetonio, *Vidas de los Doce Césares*, Madrid 1992.

³⁰ En la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996.

³¹ W. Kierdorf: Sueton, *Leben des Claudius und Nero*, München 1992, p. 184.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que como señalan Suetonio y Tácito, esta *caligo* se produjo en el interior del templo de Vesta, lugar donde se encuentra el fuego sagrado de Roma, tal vez sería más oportuno pensar que la *caligo* que impidió ver a Nerón – que oscureció el lugar –, pudiera ser humo procedente del fuego sagrado y no niebla.

Favorece dicha posibilidad la circunstancia de que Nerón es el emperador romano popularmente asociado al mayor incendio que sufrió Roma en su historia, el iniciado la noche del 19 de julio del año 64 d.C. en el extremo SE. del Circo Máximo³². Significativamente Tácito sitúa la visita de Nerón al templo de Vesta en el año 64, poco antes del mencionado incendio que arrasó gran parte de la ciudad (*Ann.* 15.36-40).

Pero volvamos ahora nuevamente al relato ominal de Cómodo. En el año 192, el mismo en el que como veremos en el siguiente apartado se debe datar el relato que aquí analizamos, Roma sufrió un incendio de tales dimensiones que, según el estudio de Werner, fue el segundo en magnitud de toda la historia de la ciudad dado el número de regiones devastadas, sólo superado por el que se produjo en época de Nerón³³. Herodiano, que valora el incendio de época antoniniana como un prodigio, afirma que «el fuego se extendió por la mayor parte de la ciudad y acabo con espléndidos edificios», como el de Vesta o el de la Paz, lo que favoreció que muchos valoraran esta destrucción como un presagio de guerra (*Hdn.* 1.14).

Lo antes señalado nos permite proponer una traducción diferente del fragmento de la *Historia Augusta* en los siguientes términos: «en las calendas de enero apareció en el circo repentinamente una densa humareda que lo oscurecía» (*SHA. Comm.* 16.2).

Et repentina caligo ac tenebra in circo Kalendis Ianuariis oborta.

3. *Las calendas de enero y el circo*

Ahora bien, aunque en el relato de Cómodo el elemento central y dramático es el oscurecimiento del circo por el humo, expresión clara del abandono divino, un hecho intensifica y llena de significado la aparente simplicidad de su exégesis. Nos referimos al momento en el que se produce el oscurecimiento, durante las calendas de enero.

Como ha señalado M. Meslin en su completo estudio sobre las calendas de enero, el principio del año civil es uno de los más destacados días festivos del calen-

³² J. Beaujeu, *L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens* (Coll. Latomus 49), Bruxelles 1960.

³³ P. Werner, *De incendiis urbis Romae aetate imperatorum*, Diss. Lipsiae 1907, pp. 36-41, especialmente el cuadro de la página 46.

dario romano, en el que convergen creencias populares arcaicas vinculadas a la acción mágica de los momentos de cambio, paso o transición, con toda una serie de ritos oficiales concebidos ya desde antiguo como elementos imprescindibles de confirmación del poder supremo.

Se pensaba, que el principio del mes de enero, período de cambio en el que finalizaba el tiempo viejo y se iniciaba el año nuevo, era sagrado y que todos los acontecimientos de ese día tenían valor de presagio³⁴. Una creencia que, como señalan numerosos autores, pervive en época cristiana³⁵, y que deriva de la idea universalmente aceptada de que el principio de algo o el primer acto determinan su continuidad, es decir, que todo cuanto ocurre o rodea el primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en su desarrollo ulterior³⁶.

En su comentario respecto al día de Año Nuevo, Ovidio afirma que «los augurios suelen hallarse en los principios. A la palabra primera dirigís vuestros oídos temerosos, y el ave que primero vio es la que toma en cuenta el augur; están abiertos los templos y los oídos de los dioses, ninguna lengua profiere votos percederos y tienen peso las palabras» (Ov. *Fast.* 1.178-183).

Durante ese primer día del año «hay que decir buenas palabras, dejando los oídos libres de litigio» (Ov. *Fast.* 1.73-74). A primera hora se visitaba a los amigos, o en su caso al patrón, para saludarlos y felicitarlos fraternalmente, intercambiándose regalos de buen augurio, tales como lucernas decoradas, monedas o dulces preparados con dátiles, pasas y miel. Se celebraban copiosos banquetes, donde se reía y se bailaba. Todos los hombres debían cumplir en forma resumida con sus ocupaciones habituales, rechazando cualquier acto que simbolizara desgracia o mal, ya que se creía que los actos de ese día eran un augurio para el resto del año.

Pero además de estas prácticas populares, durante las calendas de enero se celebraban toda una serie de ritos oficiales concebidos ya desde antiguo como elementos imprescindibles de confirmación del poder supremo en Roma. Así, desde el año 153 a.C. las calendas de enero marcaban la entrada oficial en funciones de los dos cónsules elegidos.

La mañana de ese día, los nuevos cónsules vestidos con la *toga picta*, precedidos por los lictores portando las nuevas fasces y seguidos por la silla curul, ascendían a pie al Capitolio. Allí, tras tomar los auspicios, ofrecían a Júpiter Óptimo Máximo un sacrificio de toros blancos con los cuernos dorados y realizaban votos solemnes por la ciudad, los conocidos como *vota publica*, en los que se solicitaba la protección

³⁴ M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An* (Coll. Latomus 115), Bruxelles 1970.

³⁵ Giordano, *Religiosidad popular* cit., pp. 69-80.

³⁶ El verbo *auspicor* presenta en la lengua latina dos acepciones metonímicas, la de tomar los auspicios o predecir (*auspicium agere*), y la de iniciar o comenzar (*incipere, initium facere*). W. Bannier, s.v. *auspicor*, en *ThLL* II, cols. 1549-1552.

de Júpiter para la ciudad y sus habitantes. Desde el año 30 a.C. se incluirá en dichos votos a Octavio y su familia, estableciéndose así una asociación mágica entre el destino del pueblo romano y aquél que lo representaba³⁷.

Seguidamente, los nuevos cónsules eran recibidos oficialmente por el Senado, donde presidían la primera sesión anual, y pronunciarán la primera *oratio* del año, discurso con una gran carga simbólica y augural.

Ovidio en sus *Pónticas* describe al propio Sexto Pompeyo el ceremonial que deberá formalizar en su primer discurso como cónsul para el año 14 (Ov. *Pont.* 4.4.35-43).

La Curia te recibirá y los Padres, convocados según costumbre, prestarán atención a tus palabras. Cuando tu voz los haya alegrado con su discurso elocuente, y cuando, según la costumbre, el día haya traído palabras de enhorabuena, y des merecidas gracias a los dioses y al César (quien te dará motivo para que lo hagas así a menudo), volverás de allí a tu casa en compañía de todo el Senado, y ésta albergará a duras penas el homenaje del pueblo.

Como clausura de todos estos actos oficiales, los cónsules entrantes ofrecían al pueblo unos juegos, en los que no podían faltar las carreras de cuadrigas, los combates de gladiadores, las *uenationes*, y las representaciones teatrales³⁸.

A dichos actos debemos añadir desde época de Augusto la costumbre de ofrecer al emperador las *strenae*, un ritual que recordaba el uso popular de entregar presentes a los amigos o al patrón.

Al igual que en el ámbito privado, todo aquello que acontecía durante ese primer día en los actos oficiales era considerado un augurio claro para el resto del año, lo que nos obliga a imaginar la avidez con la que la sociedad romana observaría e interpretaría cualquier fenómeno allí acaecido. Todo error, alteración, accidente o novedad observada en el desarrollo de los ritos oficiales, era valorada como una advertencia divina de necesaria interpretación.

Los autores clásicos proporcionan variados ejemplos de la importancia augural de este primer día del año (Suet. *Galba* 18.4; SHA. *Hadr.* 16), pero sin lugar a dudas el caso más significativo es la relación de presagios de muerte que Suetonio recoge en la biografía del emperador Nerón. Dichos presagios se articulan siguiendo escrupulosamente el ritmo de las ceremonias oficiales celebradas durante las calendas de enero (Suet. *Nero* 46.2-3).

En las calendas de enero, cuando los Lares ya estaban adornados, se desplomaron en medio de los preparativos del sacrificio; mientras tomaba los auspicios, Esporo le ofreció como presente un anillo que tenía grabado en su piedra el rapto de Prosérpina; en el momento de la proclamación solemne de los votos, cuando ya se hallaba reunido un gran número de personas de los diversos órdenes sociales, a duras penas se pudieron encontrar

³⁷ Meslin, *La fête des Kalendes* cit., pp. 30-31.

³⁸ Meslin, *La fête des Kalendes* cit., pp. 66-70.

las llaves del Capitolio. Mientras se leía en el Senado aquel pasaje de su discurso contra Vindice en el que afirmaba que los malvados serían castigados y que pronto obtendrían el final que se habían merecido, todos los presentes exclamaron: «¡Tú lo obtendrás, Augusto! No había pasado tampoco inadvertido que la última obra que cantó en público fue Edipo desterrado y que terminó con este verso: Esposa, madre y padre me instan a morir»³⁹.

Una lista de presagios que nos traslada desde el Capitolio, donde Nerón tomó los auspicios, sacrificó a Júpiter Óptimo Máximo y realizó votos solemnes por la ciudad, hasta la clausura de los actos oficiales con la celebración de juegos públicos, en este caso representaciones teatrales. Sin olvidar la mención a la sesión del Senado en la que pronunció la primera *oratio* del año, o la entrega de las *strenae* al emperador, en este caso de manos de Esporo.

También el relato ominal de Cómodo que aquí analizamos se articula siguiendo el ritualismo oficial de las calendas de enero.

Frente a la opinión de Mouchová quien afirmaba que las calendas de enero a las que hace referencia el relato era el día en el que el emperador fue asesinado, – «nämlich die Kalendae Ianuariae, der Tag, an dem der Kaiser ermordet wurde»⁴⁰, intentando vincular así el prodigio con la muerte del emperador, debemos tener en cuenta que Cómodo no fue asesinado durante las calendas de enero del año 193, sino su víspera, el 31 de diciembre del 192 en la *domus Vectiliana* (Hdn. 1.17)⁴¹; por lo que debemos datar nuestro relato ominal en las calendas anteriores, es decir, el 1 de enero de 192, casi un año antes de la muerte del emperador.

En dicha fecha, 1 de enero del 192, Cómodo Antonino inauguró junto a su colega Publio Helvio Pertinax su séptimo y último consulado, circunstancia que nos permite suponer que el emperador, en su calidad de cónsul electo, debió participar en todas las ceremonias oficiales del nuevo año romano. Sería también el encargado de organizar y presidir los juegos públicos de clausura, en los que dado el carácter del emperador (SHA. Comm. 6.11), destacarían las carreras de cuadrigas en el Circo. Momento en el que nuestro relato ominal sitúa el oscurecimiento del circo por humo.

A todo ello debemos sumar que las calendas de enero del 192 inauguran el año en el que como ya hemos señalado antes, se produjo un devastador incendio en Roma, el segundo en magnitud de toda su historia según Werner, sólo superado por el que sufrió la ciudad en época de Nerón⁴².

Podríamos concluir aquí el análisis de nuestro relato afirmando que el oscure-

³⁹ Traducción de Rosa M^a Agudo Cubas: Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, Madrid 1992.

⁴⁰ Mouchová, *Omina mortis* cit., p. 118.

⁴¹ P.V. Rohden, s.v. *Aurelius* (89), en *RE* II/2 (1896), cols. 2464-2481.

⁴² Werner, *De incendiis urbis* cit., p. 46.

cimiento por humo del circo durante las calendas de enero, era un presagio evidente del abandono de la protección divina hacia los ciudadanos romanos que en consecuencia sufrirán una de las mayores desgracias de su historia, el incendio del 192. Sin embargo, tal exégesis no agota la riqueza interpretativa de un relato, que se llena de significado si profundizamos en el origen del mismo.

En otros estudios he intentado demostrar cómo la mayoría de las historias fabulosas que anunciaban el poder a un emperador, no son más que el reflejo deformado y adaptado a la concepción popular del poder, del programa ideológico transmitido a la población a través de los canales oficiales⁴³. Esto significaría que las manifestaciones oficiales del programa ideológico de cada emperador activarían la creación de relatos en los que, recurriendo a lo que se conoce como ‘sabiduría popular’, se expresarían y difundirían unas ideas que tal y como las proyectaba al público la propaganda oficial no eran perfectamente comprendidas por amplios grupos sociales. Esta situación debió ser especialmente frecuente entre grupos que por diversas razones (por ejemplo, su bajo nivel cultural, vivir en provincias alejadas de Roma, contar con un fuerte sustrato cultural indígena, o bien tener una particular concepción de la realeza, del poder, de los dioses o del concepto de imperio) no llegaban a comprender – o no les resultaba lo suficientemente atractivo como para captar su atención –, el simbolismo de unos mensajes propagandísticos creados en la capital del imperio. Pensemos en la dificultad que para un habitante medio de Siria, Egipto o Britania supondría entender el significado de ciertos motivos iconográficos diseñados en Roma, y tal vez debamos conjeturar que se hace imprescindible postular, como un paso intermedio, el comentario de alguien más versado que él en el simbolismo imperial o conocedor por otros medios del mensaje oficial. Tales comentarios serían el motor capaz de activar en nuestros protagonistas toda una serie de creencias colectivas con las que rodearía o articularía las ideas centrales que no llegó a captar con toda claridad en la explicación que escuchó o en el motivo iconográfico que observó; aunque también es posible suponer que, habiendo entendido la idea central, pudo estructurarla a partir de otros elementos más cercanos o afines a su cultura, creencias o intereses. Una vez creada la nueva historia, su transmisión oral facilitaría no sólo su alteración, sino también la incorporación de nuevos aspectos que la iban enriqueciendo y convirtiéndola en más fascinante para ciertos grupos sociales. En el caso de los relatos que anuncian la muerte de un emperador el proceso sería muy similar, siendo éstos el reflejo crítico o irónico del programa ideológico o de la percepción popular de dicho emperador. Una circunstancia que se aprecia en el relato ominal del emperador Cómodo que aquí analizamos.

⁴³ M. Requena, *El Emperador Predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid 2001, pp. 210-211; M. Requena, *Lo maravilloso y el Poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia 2003, pp. 85-87.

En su extraordinario trabajo sobre la *Providentia Deorum*, Jean-Pierre Martin ha incidido en la gran presencia que la idea de providencia divina tuvo en diversas manifestaciones propagandísticas durante el principado de Cómodo: «Nous pouvons dire que la Providence, sous des aspects divers, est omni-présente durant le principat de Commode». Una presencia de tal magnitud que le lleva a afirmar que «nous assistons à une espèce d'apogée et cette exaltation qui semble sans limite doit d'abord éveiller notre attention; elle ne peut rester sans explication»⁴⁴.

Las veintidós emisiones monetarias con los tipos o/y leyenda dedicadas a *Providentia* acuñadas entre los años 180 y 192⁴⁵, la existencia de tres inscripciones que mencionan explícitamente este atributo divino⁴⁶, así como la difusión de ciertas tradiciones que destacaban la idea de protección divina, tales como su condición de gemelo, su supervivencia en la niñez frente a la muerte de su hermano, así como el haber salido indemne de varias conspiraciones contra su persona, permiten afirmar que el emperador Cómodo utilizó la idea de protección divina como evidente recurso propagandístico de confirmación y legitimación de su poder.

Podemos suponer entonces que el oscurecimiento del circo, circunstancia que debe valorarse como una muestra del abandono de la protección divina, puede haberse creado tras la muerte de Cómodo como reacción popular de rechazo al intenso uso propagandístico que de la idea de *Providentia Deorum* hizo este emperador en su programa ideológico. El relato sería por tanto un reflejo por inversión del programa ideológico del emperador, articulado a partir del ritualismo oficial y las creencias populares del primer día del año romano.

Pero además el relato tiene un importante mensaje político. Si para una comunidad u hombre particular la desprotección divina era una situación dramática que afectaba a su supervivencia, en el caso de los monarcas o emperadores, la protección o desprotección divina hacia su persona adquiere una dimensión pública fundamental a la hora de aproximarnos a la percepción popular de la idea de poder monárquico.

Sin intención de profundizar en este complejo tema, cabe señalar que como afirman numerosos tratados sobre el poder en la Antigüedad, la legitimación del poder monárquico en época imperial romana venía fundamentada sobre tres principios básicos⁴⁷.

– El poder monárquico es un don divino.

⁴⁴ Martin, *Providentia Deorum* cit., p. 340.

⁴⁵ Martin, *Providentia Deorum* cit., pp. 437-439.

⁴⁶ Martin, *Providentia Deorum* cit., pp. 340-341.

⁴⁷ J.R. Fears, *Princeps A Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Roma 1977; J.-P. Martin, *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romano* (Coll. École Française de Rome), Roma 1982; M.J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*, Salamanca 1995.

– Aquellos que reciben este poder serán protegidos por los dioses siempre que gobiernen imitando las virtudes de los dioses.

– Esa protección divina hacia el buen soberano redundará en beneficio de su comunidad.

Dos fragmentos del *Panegírico de Trajano* de Plinio el Joven reflejan perfectamente estas tres ideas:

¿Qué don de los dioses pude haber más excelente y hermoso que un príncipe casto, venerable y parecidísimo a los dioses? Y si hasta ahora pudiera haber alguna duda sobre si se dan a la tierra sus gobernantes por azar y casualidad o por alguna voluntad divina, al menos debería ser evidente que nuestro príncipe ha sido investido por designio de los dioses. Pues no fue elegido porque lo designara el oscuro poder del hado, sino el mismo Júpiter abierta y públicamente: esto es, entre sus aras y altares, en el mismo lugar en que el dios reside tan visible y presente como en el cielo y las estrellas (Plin. *Paneg.* 1.3-5).

Recoges, por consiguiente, César, el gloriosísimo fruto de tu salvación por consenso de los dioses. Pues al estipular que los dioses te guarden sólo si riges bien el estado y en beneficio de todos, es evidente que has regido bien el estado y en beneficio de todos pues los dioses te guardan (Plin. *Paneg.* 68.1).

Estos principios sobre los que se asienta el ejercicio del poder monárquico en época imperial romana, establecen a su vez unos límites claros de actuación para aquella persona que por gracia divina ostenta dicho poder. En efecto, si el monarca deja de gobernar conforme a las virtudes que exige esa delegación, perderá la protección divina de la que gozaba hasta ese momento. Circunstancia que también afecta directamente a la *Felicidad* y *Eternidad* de la comunidad que gobierna, y que justifica o legitima acabar con aquél que ha cesado de ser un buen monarca y se ha convertido en un tirano.

Los anteriores argumentos nos dan la clave para advertir la riqueza estructural del relato ominal de Cómodo. Así, el oscurecimiento del circo por humo – *caligo* – en las calendas de enero, expresa claramente que los dioses han dejado de proteger al emperador y a la ciudad de Roma. Una desprotección que tendrá dramáticas consecuencias para la ciudad, en concreto, su casi total destrucción por el fuego⁴⁸.

Pero esta circunstancia tiene una lectura política a nivel popular de gran transcendencia: la ciudad ha sido abandonada porque Cómodo ha perdido el favor divino que lo llevó al poder, y dada la vinculación entre el destino de una comunidad y su representante ante los dioses, resulta que Roma sólo volverá a gozar de la pro-

⁴⁸ No debemos olvidar que junto a este *omen*, Elio Lampridio señala también entre los «prodigios que ocurrieron durante su reinado, tanto públicos como particulares», la aparición de aves incendiarias, y el incendio del cielo.

tección divina, cuando sea nuevamente regida por un emperador querido por los dioses. Podemos incluso afirmar que el relato ominal justifica *a posteriori* el magnicidio de Cómodo. Posibilidad reafirmada con la asociación del emperador Antonino con la figura de Nerón.

Significativamente dos nefastos emperadores cuya similitud no sólo descansa en ser los últimos representantes de las dinastías Antonina y Julio-Claudia respectivamente, sino también por ser junto a Domiciano, los emperadores romanos de los que los autores clásicos nos han transmitido mayor cantidad de presagios de muerte.

Además la clara correspondencia del relato ominal con varios hechos históricos concretos del momento en el que se sitúan, en este caso con el incendio de la ciudad y con el consulado de Cómodo para el año 192, permite por un lado negar el carácter artificioso y erudito de la creación de este relato defendido por Mouchová⁴⁹, y por otro lado, defender el origen popular de una historia que en última instancia no hace más que reflejar la percepción que del emperador y de su programa ideológico tenía la sociedad romana. Una percepción expresada a partir de creencias colectivas universales, como el miedo a la oscuridad, circunstancias históricas o rituales concretas, como la importancia augural de las calendas de enero, y procesos de asociación con modelos bien conocidos por el grupo social donde se gestó el relato, como era el ejemplo de mal emperador representado por Nerón.

El tardío escritor de la *Historia Augusta* que nos ha transmitido la historia pudo, en mi opinión, copiar la anécdota de una fuente anterior sin ya comprenderla, mostrando así la distancia mental entre el origen del relato y el transmisor último de la noticia.

Ello tampoco significa que realmente tuviera lugar durante las calendas de enero el oscurecimiento del que habla el relato ominal, sino que la sociedad romana articuló *a posteriori* el relato utilizando una serie de creencias populares, ritos y acontecimientos bien conocidos por todos.

En definitiva, la complejidad de los relatos ominales, sin lugar a dudas de origen popular y sujetos a constantes modificaciones a lo largo de su transmisión, seguramente oral en sus primeros momentos, explica la riqueza exegética de los mismos y la imposibilidad de presentar una interpretación única de muchos de ellos. Eso sí, su análisis nos ha permitido confirmar uno de los comentarios más acertados de Marc Bloch en su estudio sobre los reyes taumaturgos:

Para comprender lo que fueron las monarquías de antaño, para explicar sobre todo su vasto ascendiente sobre los hombres, no basta aclarar hasta el último detalle el mecanismo de la organización administrativa, judicial y financiera que impusieron a sus súbditos. Tampoco basta con analizar en abstracto, o tratando de deducirlos de algunos grandes teó-

⁴⁹ Mouchová, *Omina mortis* cit., pp. 111-149, quien veía en él una copia erudita del pasaje de Suetonio (*Nero* 19.1) por parte del autor de la *Historia Augusta*.

ricos, los conceptos de absolutismo o de derecho divino. Es preciso también penetrar en las creencias y hasta en las fábulas que florecían en torno de las casas reinantes. En muchos aspectos, todo este folklore no dice más que cualquier tratado doctrinario⁵⁰.

Miguel Requena Jiménez
Universitat de València
miquel.requena@uv.es

⁵⁰ M. Bloch, *Los reyes Taumaturgos*, México 1988 (Strasbourg 1924), pp.26-27.

La Rivista «Athenaeum» ha ottenuto valutazioni di eccellenza fra le pubblicazioni del suo campo da parte delle principali agenzie mondiali di ranking.

- **Arts & Humanities Citation Index** dell'ISI (**Institut for Scientific Information**), che la include nel ristretto novero delle pubblicazioni più importanti del settore, sulla base di valutazioni qualitative e quantitative costantemente aggiornate.
- **ERIH (European Reference Index For the Humanities)**, INT1 («International publications with high visibility and influence among researchers in the various research domains in different countries, regularly cited all over the world»).
- **MIAR (Information Matrix for Evaluating Journals)**, categoria «Estudios clásicos», con l'indice di diffusione più alto (9,977), insieme ad altre 38 pubblicazioni.
- **ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del sistema Universitario e della Ricerca)**, classe A nelle liste delle riviste ai fini dell'abilitazione scientifica nazionale per l'area 10, Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche (A1, D1, D2, D3, D4, G1, M1, N1), e per l'area 12, Scienze giuridiche.

Inoltre «Athenaeum» è presente nei database:

Arts and Humanities Search (AHSearch)

Francis (Institut de l'Information Scientifique et Technique del CNRS)

Modern Language Association Database (MLA)

Scopus – Arts & Humanities

Le quote d'abbonamento per il 2014 sono così fissate:

ITALIA: € 60,00 per i privati; € 100,00 per Enti e Istituzioni

EUROPA: € 130,00 + spese postali

RESTO DEL MONDO: € 160,00 + spese postali.

Gli abbonamenti coprono l'intera annata e si intendono tacitamente rinnovati se non disdetti entro il novembre dell'anno in corso.

I versamenti vanno effettuati sul c/c postale 98017668 intestato a «New Press Edizioni Srl», Via A. De Gasperi 4 - 22072 CERMENATE (CO), o tramite bonifico bancario su CREDITO VALTELLINESE sede di Como, IBAN: IT 40Y 05216 10900 000000008037, BIC: BPCVIT2S, specificando come causale «Rivista Athenaeum rinnovo 2014».

I libri per recensione devono essere inviati a «Rivista Athenaeum», Università, Strada Nuova 65 - 27100 PAVIA

Pagina web della Rivista: <http://athenaeum.unipv.it>

La Rivista «Athenaeum» è distribuita in tutto il mondo in formato elettronico da ProQuest Information and Learning Company, che rende disponibili i fascicoli dopo 5 anni dalla pubblicazione.

Periodicals Index Online: <http://www.proquest.com/documents/title-list-periodical-archive-online.html>