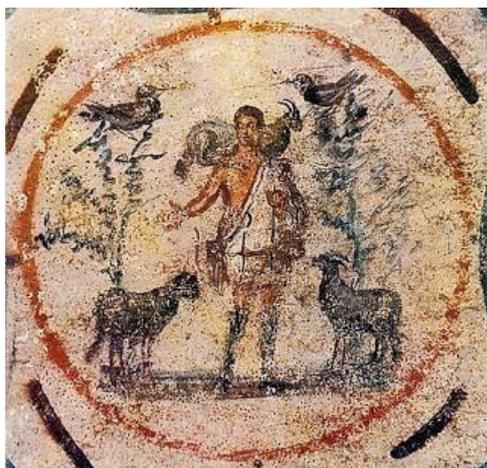




Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

**DOS HISTORIADORES ITALIANOS DEL IMPERIO
ROMANO TARDÍO: ARNALDO MOMIGLIANO
Y SANTO MAZZARINO**

***Constataciones históricas y revisiones historiográficas
entre “ars critica” y “ars construens”.***



Dr. Hugo Andrés Zurutuza

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

Versión ampliada de la Tesis de Doctorado defendida 23 de Junio de 2000 en la
Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires

IN HOC SIGNO VINCES.

1700 aniversario de la Batalla de Puente Milvio (312)
y del Edicto de Milán (313)

**Buenos Aires
2013**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

Decano: Hugo Trincherro
Secretaría Académica: Graciela Morgade
Secretaría de Supervisión Administrativa: Marcela Lamelza
Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: Alejandro Valitutti
Secretaría General: Francisco Jorge Gugliotta
Secretaría de Investigación: a cargo de Decanato
Secretaría de Posgrado: Pablo Ciccolella
Subsecretaría de Bibliotecas: María Rosa Mostaccio

Director Instituto de Historia Antigua y Medieval: Hugo Zurutuza
Director Sección Historia Antigua Clásica: Hugo Zurutuza

Subsecretario de Publicaciones: Rubén Mario Calmels
Prosecretario de Publicaciones: Matías Cordo

Consejo Editor

Amanda Toubes - Lidia Nacuzzi - Susana Cella - Myriam Feldfeber –
Silvia Delfino - Diego Villarroel - Germán Delgado - Sergio Gustavo Castelo

Universidad de Buenos Aires- 2013
Puán 480 Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina

Zurutuza, Hugo

Dos historiadores italianos del imperio romano tardío: Arnaldo Momigliano
y Santo Mazzarino . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires,
2014.

E-Book.

ISBN 978-987-3617-13-3

1. Historia de Italia. 2. Imperio Romano. 3. Enseñanza Universitaria. I.
Título

CDD 937.007 11

INDICE

A modo de presentación.....	6
-----------------------------	---

PARTE I

Historiadores, Historia e Historia de la Historiografía

I. Memoria y posteridad

1. En torno a <i>evocados</i> y <i>evocadores</i>	16
---	----

PARTE II

Hombres e ideologías

II. Episodios de vidas

2. Un judío piamontés y un católico siciliano frente a la Historia.....	43
3. Un historiador de la historia de la historiografía: Arnaldo Dante Momigliano (1908-1987).....	51
4. Un historiador de la Antigüedad Tardía: Santo Mazzarino(1916-1987).....	60
5. Luces y sombras de una fama.....	67

PARTE III

Temas y problemas

III. Las relaciones entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía

6. Los historiadores y la cuestión religiosa.....	73
7. Momigliano entre paganos, judíos y cristianos.....	89
8. Mazzarino y el <i>Carmen contra paganos</i>	116

PARTE IV

Legados diversos

IV. Conflictos históricos e historiográficos	
9. El conflicto en la Historia y la historia de un conflicto....	131
V. Discípulos y epígonos	
10. Peter Brown y “El mundo de la Antigüedad Tardía, revisitado”.....	147
11. Augusto Frascetti en torno a la <i>conversione</i> de la Roma pagana.....	161
VI. Conclusiones	
12. Reflexiones finales.....	175
VII. Bibliografía.....	177

A modo de presentación

Nuestro trabajo elaboró, como una instancia propedéutica y a través de la revisión crítica de una nutrida selección de publicaciones científicas conmemorativas, un ordenamiento y una valoración de la obra histórica e historiográfica de dos de los más importantes historiadores italianos del siglo XX: Arnaldo Dante Momigliano y Santo Mazzarino.

A partir de la “memoria” y las “voces” de colegas, discípulos y amigos, e incluso también de miradas hipercríticas, y reconociendo algunas situaciones agonísticas que los involucraron, organizamos un diálogo entre evocados y evocadores, que denota contornos de coincidencia o contraste y que tiende a definir el posicionamiento de ambos historiadores en los campos historiográficos italianos e internacionales, desde los años de la primera posguerra mundial hasta nuestros días.

Este panorama permitió desplegar una urdimbre en la cual los autores, en íntima relación con las condiciones de producción en las que surgieron sus obras, y como actores sociales de una conflictiva época en la que debieron sobrevivir, nos orientaron en el análisis de sus formas de interpretación del mundo antiguo, y de acuerdo con nuestra propia preocupación historiográfica, a descubrir, en particular, sus visiones sobre la dimensión polémica de una categoría historiográfica recuperada en los últimos años: la Antigüedad Tardía, el denominado *Tardoantico* de la tradición italiana.

Al hablar de preocupación historiográfica pensamos, en principio y de modo tradicional, en cómo los modernos se han interesado por algún tema, en nuestro caso, del mundo antiguo. Esta actitud nos parece la propedéutica necesaria para un análisis en profundidad de cualquier aspecto de la antigüedad porque muestra para cada época, la imbricación de dicho análisis con las posturas ideológicas que sustentaron los modos de interpretarlo a través del tiempo. Pero, coincidiendo con Mosés Finley, creemos que hay otra vía susceptible de conducir hacia la historiografía. Es la polémica:

“Cuando algún historiador plantea un argumento o toma una posición, hay dos posibilidades, o podemos simplemente criticarlo por una nota al pie de página que no es correcta o pertinente, o bien, entendemos que se puede buscar comprender dónde él se equivoca y cómo él se equivoca, a partir de lo cual somos necesariamente llevados a tomar en consideración sus puntos de vista, su formación,

*sus elecciones políticas, el contexto cultural, las generaciones que lo han precedido (...), para poder hacer historiografía”*¹.

Por lo tanto, en un segundo momento, avanzamos sobre los aspectos personales, que no pretenden configurar biografías tradicionalmente acabadas, ni intentar presentar biografías intelectuales² de cada uno de ellos, sino simplemente definir algunos contenidos intelectuales, perfiles institucionales, prácticas profesionales e ideologías representativas, necesarios para caracterizar algunos aspectos de los personajes protagónicos.

Estos aspectos fueron seleccionados con el propósito de articularlos con la vocación y el compromiso establecido por ellos mismos frente a la historia antigua y la historia de la historiografía antigua y moderna en el devenir de un proceso histórico condicionado por la guerra, el racismo, el exilio, la indiferencia y el resentimiento.

A partir del reconocimiento de estas complejas y, en algunos casos, hasta dramáticas relaciones de sociabilidad es que tratamos de entender tanto las condiciones de producción materiales como simbólicas, que dieron lugar a la aparición de textos paradigmáticos, unas veces, y ambiguamente contradictorios, otras.

Giovanni Levi considera que “*frente a los problemas planteados por las transformaciones históricas, las creencias y las ideologías, las relaciones de dominio y de autoridad*”, debemos intentar describir “*la inestabilidad de las preferencias individuales, los*

¹ Hartog, F., “*Entretien avec Moses I. Finley*”. En Finley, M., *Mythe, Mémoire, Histoire. Les usages du passé*, Paris, 1981, p. 260.

² Cf. Momigliano, A., ‘*Introducción: El estado ambiguo de la biografía*’. En *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México, 1986 (1971), pp.13-14: “*Sucede que yo pertenezco a una familia que se dedicó al género biográfico en la primera parte de este siglo. (...) Los numerosos ensayos biográficos de Felice Momigliano sobre figuras del Risorgimento italiano nunca llegaron a ser biografías plenas, pero por lo menos uno de ellos, la comparación psicológica entre Mazzini y Cataneo fue un trabajo precursor cuando apareció en 1901. (...) La monografía de Attilio Momigliano sobre Manzoni, que apareció en dos partes, en 1915 y en 1919, se ha convertido, por supuesto, en un clásico de la crítica literaria italiana. El librito sobre Crispi de otro miembro de la familia, A.C. Jemolo, reveló una sensibilidad poco común para las complejidades psicológicas y para las decisiones morales. En una época tan temprana como 1922, el uso de tales métodos psicológicos en el estudio de uno de los políticos italianos más controvertidos fue arrojado y perturbador. (...) Esto quizá puede explicar mi propia actitud hacia la obra biográfica en los primeros años...*”. Vide. Levi, G., “*Les usages de la biographie*”. En *Annales (ESC)*, noviembre-décembre 1989, n° 6, pp. 1325-1336; del mismo autor, *La herencia inmaterial*, Barcelona, 1996, Elias, N., *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, 1995 (1990); Vidal-Naquet, P. *Mémoires. La brisure et l’attente (1930-1955)*, I, *Le trouble et la lumière (1955-1998)*, II, Paris, 1995-1998; Gombrich, E.H., *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, 1992 (1970, 1986); Bourdieu, P., “*L’illusion biographique*”. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63, pp. 69-72, entre otros numerosos aportes, que contribuyen con marcos teóricos o con simples empirias a la polémica de entender la biografía como un tipo de historia.

*órdenes institucionales, las jerarquías y los valores sociales: en suma, el proceso político, que genera el cambio, pero también sus direcciones imprevisibles fruto del encuentro de protagonistas activos”*³.

Es así cómo este texto de Giovanni Levi contribuyó a definir nuestro objetivo central.

Luego de analizar los contextos de los autores y sus obras, decidimos reposicionarlos en los diversos campos historiográficos en los que actuaron: italiano, británico y norteamericano, según cada caso, evaluando su producción histórica e historiográfica, con particular relación a la Antigüedad Tardía, y acotando el análisis a la problemática religiosa de la época, para revisar así las formas de interpretación del fenómeno de cristianización del mundo pagano a partir de sus respectivos paradigmas historiográficos.

Este análisis, realizado en principio sobre aquellos textos seleccionados dentro de la frondosa producción de Momigliano y Mazzarino, se cruzó en una instancia historiográfica posterior, con la evaluación de los resultados de las más actuales posturas metodológicas anglosajonas e italianas, que nos llevaron a optar por los nuevos criterios de “acomodación” o “convivencia”, postergando así definitivamente la tradicional “hipótesis conflictiva”, para el entendimiento de las relaciones establecidas entre paganos y cristianos en la mutante sociedad tardoantigua.

Nuestras indagaciones llevaron también a establecer una identificación del lugar, que consideramos adecuado para adjudicar a cada uno de ellos, dentro de los campos intelectuales y espacios historiográficos contemporáneos. Esto lo logramos a través de un balance ajustado de sus aportes y limitaciones metodológicas en la elaboración de formas de interpretación histórica, aplicando además nuestra observación sobre las posibilidades de algunas reflexiones y líneas de investigación planteadas por ellos, en muchos casos sólo enunciadas o presentadas de manera general, que sirvieron posteriormente a discípulos y epígonos para desarrollar, apoyándose en ellas y a partir de la elaboración de revisiones críticas, líneas nuevas que permitieron, sin resignar la impronta de los maestros, producir crecimientos autónomos.

En la parte final del trabajo se incorporaron al campo historiográfico internacional, donde hemos ubicado de manera asimétrica a nuestros protagonistas, a algunos de sus continuadores, seleccionados a partir de criterios de excelencia y originalidad, optando primero por los aportes de la indiscutible figura del irlandés Peter Brown y también por las contribuciones de destacados profesionales italianos, como Augusto Frascetti, lamentablemente fallecido, quienes continuaron con dimensión

³ Levi, G., “Introducción”. En *La herencia inmaterial*, Madrid, 1990 (1985), p. 15.

propia el legado de los maestros a partir de ideas y saberes renovados.

Cabe destacar que el análisis comparativo que hemos realizado sobre sus contribuciones, vinculadas con la evolución de las relaciones existentes entre paganismo y cristianismo en el contexto de la sociedad romana durante el siglo IV, permitió constatar la dimensión de Arnaldo Momigliano, como un hombre del *ars critica*, instalado con comodidad en una historia de la historiografía del mundo antiguo, donde encontramos el mayor peso tanto cuantitativo como cualitativo de su producción científica, en relación con un menor desarrollo de trabajos específicos con respecto al período tardoantiguo ⁴. En cambio el perfil de Santo Mazzarino, un tardoantiquista nato, que desde su precoz preocupación por la política religiosa de Estilicón, durante sus estudios de grado como alumno de la Universidad de Catania, quedó claramente definido por su característico, aunque polémico, *ars construens*. Un *ars construens* puesto al servicio de una forma de interpretación histórica integradora, que contempla las relaciones entre los aspectos más diversos del mundo social y cultural y, en especial, con la dimensión religiosa de una sociedad en transición como la estudiada.

Debemos aclarar que entendemos por *ars construens* la destreza del historiador para producir una forma original de interpretación de una problemática histórica determinada, que introducida por la reflexión historiográfica, generadora de interrogantes, incluye en su desarrollo el cruce de dicha reflexión con estrategias metodológicas y heurísticas adecuadas para obtener un resultado autónomo. En cambio, el *ars critica* si bien debe sustentarse en un vasto conocimiento histórico previo, es generador de taxonomías y modelos historiográficos a partir de una reflexión polémica sobre los aportes de otros autores, antiguos y modernos, y puede llegar a instalar, como es el caso de Arnaldo Momigliano,

⁴ Cf. Cracco-Ruggini, L., "Arnaldo Momigliano e il Tardoantico". En *Ommagio ad Arnaldo Momigliano, Biblioteca di Athenaeum*, 11, 1989, pp. 159-160: "Stupisce innanzitutto, percorrendo l'incalzante serie di studi, conferenze, lezioni, seminari, recensioni e rassegne critiche raccolti negli undici tomi dei suoi otto 'Contributi' già pubblicati (altri due sono ancora in preparazione) e in altri volumi tematici recenti -oltre 700 titoli in varie lingue, prodotti in circa 60 anni: 1928-1986- constatare quanto relativamente pochi siano state le pagine dedicate da Momigliano a problemi specifici del Tardoantico (meno di 400, a confronto delle circa 7000 uscite dalla sua penna)".

Advertimos que el *Nono Contributo*, fue publicado en 1992 y el *Decimo Contributo*, apareció recién en 2012, ambos *post-mortem* del autor, bajo la curatela de Riccardo Di Donato. El contenido del *Nono Contributo* incorpora: Parte Prima: "Note e saggi precedenti l'esilio", Parte Seconda "Conferenze e lezioni inedite (1939.1987)" y Parte Terza: "Ultimi saggi". El *Decimo Contributo* contiene Primo Tomo: "Prefazione" de Riccardo Di Donato, Parte Prima: "Studi maggiori del periodo oxoniense (1940-1947)", Parte Seconda: "Paralipomena", Secondo Tomo, Parte Terza: "Recensioni", Parte Quarta: "Bibliografía di Arnaldo Momigliano".

algunas ideas seminales que podrían configurar, a su vez, directrices alternativas para el desarrollo del *ars construens* ⁵.

Mazzarino aunque siempre fue considerado un historiador social por excelencia, no sólo no descuidó el estudio de la problemática religiosa, sino que siempre estimuló la reflexión vinculada a la importancia que revisten los sistemas y prácticas de creencias para una lectura integrada del espacio social, con una particular predilección por la dinámica de la religión cristiana frente a un más estático paganismo, generando un importante desarrollo de una historia sociocultural del *Tardoantico*.

Momigliano, accedió, en cambio, al estudio del fenómeno del cristianismo, en tanto consecuencia y desprendimiento de sus reflexiones sobre la tradición judía, constituyendo ésta mucho más que un objeto de análisis, sino que devino la preocupación espiritual y ética permanente de toda su vida, desde su infancia piamontesa hasta los días de su muerte ⁶. El historiador, sin embargo, aparece también como un erudito exponente de las características de la religión romana pagana, tanto del período republicano como del imperial, aspecto en el que supera a su colega Mazzarino, poco interesado en el tema, en la medida que no se proyecte en la problemática sociocultural de la época, manifestando, este último, en cambio, como ya señalamos, una gran preocupación por la dinámica del cristianismo, en particular a partir de la revolución espiritual que representó para su concepción histórica el denominado “período paulino” ⁷.

Nos propusimos describir las formas de interpretación de nuestros historiadores -más que discutir las interpretaciones en sí mismas, que en la mayoría de los casos ya han sido exhaustivamente estudiadas por discípulos y epígonos- que aparecían reflejadas en sus producciones, entendiendo que al devenir las mismas, en identidades escriturarias: libros, artículos, reseñas bibliográficas, no sólo proyectaron las cuestiones historiográficas que respondían al enfrentamiento académico de determinados paradigmas epistemológicos y metodológicos, sino que también incluyeron situaciones agonísticas personales provocadas por los gestos y conductas de los protagonistas activos.

Momigliano, con un perfil estricto de historiador de la historiografía antigua y moderna, apareció en cierto momento vinculado a un grupo de especialistas reunidos para estudiar los aspectos socioculturales del siglo IV en una convocatoria en el

⁵ Cf. Mazza, M., “Ricordo di Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano”. En *Orpheus*, 5.12, 1991, p. 317 y ss.

⁶ Momigliano, A., “Prefazione”. En *Pagine ebraiche* (a cura di Berti, S.), Torino, 1987, pp. XXIX-XXXI.

⁷ Mazzarino, S., “La rivoluzione spirituale. L'epoca dell'apostolo Paolo...”. En *L'impero romano*, Roma-Bari, 1998 (1973), pp. 168-181.

Warburg Institute, promovida por él mismo y su amiga Gertrud Bing, a la sazón directora de la institución, circunstancia en la que otro especialista, con una producción específica sobre el Imperio tardío, es deliberadamente omitido de ese colectivo de *scholars* en Londres.

Esta actitud de rechazo a su presencia académica sumado a otros gestos pretéritos y futuros expresados en una agresión lanzada a través de su práctica de recensionista, una de las características que definía a Momigliano, instaló el conflicto entre ambos para siempre, dividiendo como consecuencia el campo historiográfico italiano durante décadas.

La gran repercusión de la mencionada convocatoria del *Warburg Institute* a finales de los '50 y sobre todo a la exitosa circulación de la posterior compilación *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford University Press, 1963), ambas coordinadas por el mismo Momigliano, generó un proceso de descompensación en la recepción y valoración de la dimensión historiográfica de nuestros autores con respecto a su real participación en el área de la Antigüedad Tardía.

Mazzarino fue desconocido, precisamente por la decisión momiglianesca de omitirlo en su condición de genuino especialista en esa área.

Nuestra investigación ha contribuido entonces a fortalecer el rol protagónico de Mazzarino como tardoantiquista, situación por la que venían luchando sus discípulos frente a una fuerte y consensuada posteridad de Momigliano, que reconocía su bien merecido *status* de historiador de la historiografía, pero que diluía la presencia de Mazzarino, cuya dimensión específica era imposible de resignar.

La situación coyuntural de un acto de omisión o posible rechazo personal, desencadenó una serie de situaciones en las que las complejidades historiográficas, ideológicas e institucionales circularon en aguda tensión. El primer efecto constado, como ya señalamos, fue la fragmentación del campo historiográfico italiano entre ambos historiadores y sus epígonos. Sólo la muerte de ellos en 1987, convocó a partir de entonces y no siempre de manera objetiva, a evocarlos teniendo como meta una conciliación póstuma.

Al reconocer la incomensurable producción de Arnaldo Momigliano, en particular sus *Contributi*, junto a un vasto *corpus* de publicaciones complementarias que ordenan el particular espectro intelectual y espiritual de este estudioso, decidimos imponernos un drástico recorte para aplicar una estrategia comparativa con relación a las publicaciones mazzarinianas sobre el *Tardoantico*.

Esta acotación no sólo la impuso el período y la temática seleccionados dentro un conjunto muy amplio, sino que influyó también una opción fundamentada en el interés suscitado por una compilación tardía que reúne la triple tradición judía, clásica y cristiana, que Momigliano, heredó como judío y que como italiano interpretó. Nos referimos a *On Pagans, Jews, and Christians* (Wesleyan University Press, 1987). La obra aparece nutrida por contribuciones diversas, relacionadas por el interés en las cuestiones religiosas pasadas y presentes, que corresponden a su última producción, la de la década de los ochenta, cercana a su desaparición en 1987.

La revisión de la obra de Santo Mazzarino, menor en cantidad pero más profunda en relación a su densidad teórica y a su sorprendente originalidad interpretativa, “constructiva”, confirma nuestro presupuesto metodológico basado en un criterio de distinción a partir del análisis comparativo. También con este historiador debimos resignar algunas obras vinculadas a diversos problemas y períodos del mundo antiguo, tomadas en consideración en la revisión general de su producción pero no seleccionadas para nuestro análisis. El criterio elegido tendió a optimizar decididamente la búsqueda de los textos más significativos que consolidaron su dimensión absoluta de tardoantiquista que nuestra labor le otorgó.

En la difícil elección, debido al compromiso metodológico que involucra, optamos por el volumen primero de *Antico, tardoantico de èra costantiniana*, (Laterza 1974), y de manera intencionada el capítulo XIX: “*Il carmen ‘Contro i pagani’ e il problema dell’ ‘èra costantiniana’*”, inédito hasta su incorporación en la compilación de Mazzarino. El texto mazzariniano que se despliega a partir de un elaborado análisis de una fuente alternativa, un panfleto anónimo antipagano, fue seleccionado con un criterio de expresividad en contraste con la representatividad manifestada por otros textos más convencionales, incorporados a la obra que consta de dos volúmenes (1974-1980) y que, sin lugar a dudas, es denotativa de la particular y profunda especificidad propia de un historiador del *Tardoantico*.

Uno de los aportes de esta contribución de Mazzarino tiene relación con un despliegue de estrategias que hoy llamamos interdisciplinarias, aplicadas más bien desde la empiria propia del investigador experto que desde la teorización epistemológica. Esta rica estrategia metodológica integra el manejo erudito, cercano al positivismo, de saberes tradicionales: filología, literatura clásica, arte, derecho, etc., entre los más utilizados por el historiador, pero en función de ideas creativas e integradoras que se sustentan desde su perspectiva holística del mundo antiguo, interactuando con gran dinámica y plasticidad para condensarse en una construcción interdisciplinaria. Entendida ésta como una trama en la que los versos crípticos de un poema anónimo, entran en diálogo

contrastado con leyes obsoletas y códigos vigentes y son ilustrados por articulaciones literarias (vg Juvenal) e iconográficas (v.g. la tipología de los dípticos tardoantiguos), permitiendo a Santo Mazzarino obtener como resultado la configuración de la dimensión social y política de la sociedad de finales del siglo IV, penetrando con gran habilidad por los sistemas de creencias y prácticas religiosas de una época de fuertes mutaciones espirituales.

El *carmen* aparecido en la Roma tardoantigua, ofreció el contraste buscado por nosotros, en coincidencia con el maestro Mazzarino, con la documentación jurídica, literaria e incluso iconográfica, y expresó una directriz original en el proceso de reconstrucción de la atmósfera cultural contradictoria en la que se instaló la tensión entre paganos y cristianos en la ciudad de Roma a finales de la cuarta centuria.

La distancia entre la forma de interpretación del historiador italiano y la que proponemos, constituye el nexo para la revisión del concepto de “conflicto”. La utilización crítica de los aportes mazzarinianos, y la constatación de la continuidad de líneas de investigación inspiradas en la reflexión del historiador siciliano, aparecen actualizadas y resignificadas en la producción de sus discípulos, como es el caso del mencionado historiador Augusto Fraschetti y su obra *Conversione da Roma pagana a Roma cristiana* (Laterza 1999).

Optamos, por lo tanto, como parámetro referencial, en función de los renovados aportes historiográficos sobre la interpretación del revisitado siglo IV, no entenderlo ya como el tradicional siglo del conflicto entre el paganismo y el cristianismo, paradigma de época esbozado en el *Warburg Institute* por Momigliano y los *scholars* convocados, sino reconocerlo como el momento del traslado del conflicto al interior mismo del espacio de poder cristiano recientemente constituido. La confrontación ahora se da entre ortodoxos y herejes, entiéndase entre cristianos nicenos y arrianos, verdadero conflicto político, encubierto por las querellas dogmático-teológicas que justificaban los frecuentes enfrentamientos entre los mismos “hombres de Iglesia”, que operaban en la defensa de los intereses locales de sus respectivas sedes episcopales.

El desarrollo de la investigación se pudo realizar gracias al relevamiento de material bibliográfico y heurístico llevado a cabo en distintas instituciones académicas, y en particular a las posibilidades brindadas por la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma (CSIC), especialmente, por su Director hasta 1997, Dr. Javier Arce, También reconocemos nuestra deuda con la *École Française de Rome* y el entonces Director de Estudios Medievales, Dr. Jacques Dalarun, con el *Istituto Patristico “Augustinianum”* de El Vaticano, y con el Dr. Francisco Marco Simón, de la Universidad de Zaragoza. Además cabe destacar que el material consultado en la

Princeton University Library completó la eficacia de nuestra larga y empeñosa tarea de relevamiento, selección y análisis y nos permitió enriquecer el estado de la cuestión sobre la problemática investigada realizado en años anteriores, etapa previa necesaria, en tanto representó el ingreso a la investigación propiamente dicha y en nuestro caso particular, que analizamos la construcción historiográfica de un problema histórico “la transición del paganismo al cristianismo”, superó la dimensión propedéutica para convertirse en el *feedback* obligatorio para este trabajo.

Agradecemos finalmente a los señores director y codirector de la tesis de doctorado: Dr. Javier Arce y Dr. José Emilio Burucúa, respectivamente. También debemos nuestra gratitud al Dr. Mario Mazza (Università La Sapienza - Roma), al Dr. Guido Clemente (Università degli Studi di Firenze) y al Dr. Giorgio Otranto (Università degli Studi di Bari) en Italia; a la Dra. María V. Escribano Paño (Universidad de Zaragoza) y al Dr. Francisco Pina Polo (Universidad de Zaragoza) en España, y en mi país, al recordado Dr. José Sazbón (Universidad de Buenos Aires), al Dr. Horacio Luis Botalla (Universidad de Buenos Aires), erudito e inteligente amigo y colaborador y finalmente dedicamos este trabajo a la memoria de mis padres: Don Juan Zurutuza, Doña Raquel y Doña Amanda López Moreno.

PARTE I

**HISTORIADORES, HISTORIA E HISTORIA
DE LA HISTORIOGRAFÍA**

I. Memoria y posteridad

1. En torno a *evocados* y *evocadores*

La polémica suscitada, desde el humanismo hasta nuestros días, por la cuestión del pasaje de la Antigüedad a la Edad Media, vinculado con la decadencia y caída del Imperio Romano o el fin del mundo antiguo, entre los paradigmas más representativos, constituye en el campo de la historiografía europea un núcleo problemático que demanda el desarrollo de un análisis integrado de los diversos aspectos sociales, económicos, políticos e ideológico-religiosos que definen el proceso histórico de los últimos siglos del revisitado Imperio Romano.

Entre las contribuciones más estimulantes para resolver los interrogantes planteados por la compleja diversidad de esta época: Antigüedad Tardía, tanto en la búsqueda de definición de su especificidad como en el logro de su articulación con la historia europea posterior, la historiografía italiana a partir de las perspectivas de Arnaldo Dante Momigliano y de Santo Mazzarino, representó un ámbito cada vez más significativo en el concierto de la historiografía actual.

Después de haber transcurrido más de dos décadas desde la muerte de los dos historiadores italianos, la memoria que instituye la posteridad continúa considerándolos como referentes válidos, que desarrollando planteos metodológicos contrastados, ofrecieron formas de interpretación de las múltiples problemáticas históricas e historiográficas del mundo antiguo vigentes algunas, entre el consenso y la polémica, y superadas otras, por los avances de las investigaciones más recientes.

A partir de estas consideraciones, nos propusimos realizar, a través del desarrollo de una instancia propedéutica de nuestro trabajo, una evaluación de sus aportes historiográficos, incorporando al análisis los contextos socioculturales y los campos intelectuales, para detectar las condiciones de producción de sus obras, que no son ajenas a las situaciones políticas e institucionales de la Europa de la segunda posguerra.

Por un lado, cabe destacar que la contribución más importante, en el caso de Arnaldo Momigliano, la aportó Riccardo Di Donato a través del renovado género de la biografía intelectual, basada en su correspondencia, hoy ordenada en un archivo pisano, y en aportes complementarios brindados por colegas y amigos ⁸,

⁸ En 1989 se trasladó la biblioteca de Arnaldo Momigliano de Inglaterra a la *Scuola Normale Superiore di Pisa*, donde fue ordenada y catalogada. Algunos testimonios tomados por Riccardo Di Donato de las cartas encontradas entre este material bibliográfico se complementaron con la información suministrada por otros documentos enviados desde Londres por Carlotta Dionisotti y Anne Marie Meyer.

publicada por etapas en la revista *Athenaeum*⁹ y condensada en la introducción¹⁰ a una compilación de las clases dictadas por el historiador en Cambridge a comienzos de los años '40.

Por otro lado, con relación también a Santo Mazzarino, el conjunto de visiones obtenido a través del relevamiento y análisis de una parte importante del material conmemorativo, publicado a partir de 1987, año de la desaparición de ambos autores, evidencia que la década de los '80 culminó y la de los '90 irrumpió con una manifiesta preocupación por realizar múltiples homenajes en revistas científicas europeas y norteamericanas, preocupación que aún hoy sigue generando publicaciones sobre estos historiadores.

Una lectura atenta de estas conmemoraciones nos permitió observar que están orientadas tanto a análisis particulares sobre cada uno de ellos como a estudios comparados sobre la dimensión intelectual y la producción historiográfica de ambos, intentando reconstruir la pluralidad de campos intelectuales en los que se insertaron ambos durante su ardua vida académica.

Es así como en los *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, una de las más reconocidas publicaciones científicas italianas, encontramos un sentido y sincero "*Ricordo di Arnaldo Momigliano*"¹¹ por parte de Carlo Dionisotti, amigo del historiador evocado, hombre memorioso de experiencias comunes que retiene imágenes de los días de estudiante en la Universidad de Turín: profesores, compañeros, amistades, etc. El imaginario institucional en el que solidaridades y conflictos -como la particular relación, entendida posiblemente en clave de afectividad-competencia, entre el Momigliano, judío de la pequeña patria piamontesa,¹² y el católico Gaetano De Sanctis, su maestro, emparentado con la burocracia vaticana- contribuyeron a organizar un panorama biográfico prolijo pero condicionado favorablemente a Momigliano por la estrecha amistad personal mantenida durante años entre ambos historiadores. Relación consolidada, epistolarmente, sobre todo, durante el exilio y los primeros años de permanencia nostálgica para un italiano, sensible como Momigliano, en la Inglaterra de finales de los '30 y comienzos de la década siguiente.

El artículo de Dionisotti ayudó a reconocer dentro de la extensa y polifacética trayectoria del intelectual evocado, las huellas

⁹ Vide. Di Donato, R., "*Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano*". En *Athenaeum*, LXXXIII-I, 1995, p. 113 y ss.

¹⁰ Cf. Di Donato, R., "*Prefazione all' edizione italiana*". En Momigliano, A., *Le radici classiche della storiografia moderna. Sather Classical Lectures*. A cura di Di Donato, R., Firenze, 1992 (1990), pp.VII-XII.

¹¹ Dionisotti, C. "*Ricordo di Arnaldo Momigliano*". En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III, XVII, 3, 1987, pp. 549-562.

¹² Berardo, Livio, "*La "piccola patria" di Arnaldo Momigliano: lotte politiche e ideologiche nel cuore del Piemonte giolittiano*". En *Ommagio ad Arnaldo Momigliano, Biblioteca di Athenaeum*, 11, 1989, pp. 225-238.

de su paso por la vida académica de la institución pisana. El recuerdo amistoso que puede devenir un tanto sentimental, decidimos racionalizarlo complementando la información a partir de la lectura del contenido científico de algunos números de los "Annali" para descubrir los presupuestos y las prácticas que estructuraban estas convocatorias pisanas ¹³.

En ese espacio académico, Momigliano brindó su colaboración de manera espasmódica durante varias décadas, a través de la coordinación de una serie de seminarios, que posibilitaron la recuperación de los aportes epistemológicos y metodológicos de figuras paradigmáticas y polémicas dentro las ciencias sociales y estimularon una producción científica de gran excelencia que fue editada en los *Annali*.

Los seminarios que podemos calificar de historia de la historiografía presentados en la *Scuola Normale Superiore di Pisa*, tenían una relación directa con las investigaciones referidas a la antigüedad, sobre todo con Roma arcaica y las religiones antiguas, pero también establecían un sólido vínculo con la situación de los estudios clásicos en Italia y con el interés creciente en la década de los '70 por los estudios de historia económica, social y religiosa.

Encontramos, por lo tanto, en la propuesta organizativa de Momigliano una línea unitaria y coherente de reflexión metodológica que posibilitó importantes desarrollos temáticos y conceptuales.

Los seminarios comenzaron en 1972 con el análisis de la obra del principal representante de la filología clásica de los siglos XIX y XX, es decir Wilamowitz, y después continuaron con los filólogos que le eran próximos como Reinhardt y Schwartz, resaltando los aspectos problemáticos e insatisfactorios de esa época de los estudios clásicos. Momigliano también reexaminó críticamente las contribuciones sobre el mundo antiguo de Fustel de Coulanges y sobre todo de Max Weber, en sus relaciones de concordancia o de oposición con la producción de Meyer o Freeman.

Entraron también en la discusión los problemas de la historia agraria antigua, del método comparativo y de las conexiones entre vida económica y vida religiosa. En particular, le debemos el redescubrimiento en 1982 de la obra rica y variada de Usener, producción que la predominancia de Wilamowitz había dejado fuera del juego. Se suceden seminarios diversos, sobre el polémico

¹³ Cf. "Premesse per una discussione su Wilamowitz". En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III, III, 1, 1973, "Dopo Max Weber?". En *ASNP*, III, VIII, 4, 1978, "Un storico liberale fautore del Sacro Romano Impero: E. Freeman". En *ASNP*, III, XI, 2, 1981, "Premesse per una discussione su K.O. Müller". En *ASNP*, III, XIV, 3, 1984, "Bachofen tra misticismo e antropología". En *ASNP*, III, VIII, 2, 1988, entre algunos de los más representativos.

estudioso de los pueblos indoeuropeos, Dumézil, o con intereses por el simbolismo del tardoromántico Bachofen pero también sobre la filología clásica alemana de la edad romántica, que permaneció ajena a la cultura clásica italiana del siglo XIX, y que por el contrario, se había convertido en el punto de referencia esencial en los años '20.

Fue en el seminario sobre Usener en 1982, donde Momigliano parecía revelar con mayor claridad el sentido de las convocatorias pisanas sobre historia de la historiografía: la obra de Gibbon, autor de la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1782) y su influencia en Italia, los presupuestos filológicos elaborados por el primer romanticismo y sobre todo por Niebuhr, y también los aportes de figuras del pasado y del presente como Fustel de Coulanges, Weber, Beloch -el maestro de De Sanctis en Roma- Meyer, Wilamowitz, Schwartz, De Sanctis y Reinhardt, eran presentados en un foro de discusión crítica, motivados por cuestiones metodológicas e historiográficas sin seguir un orden predeterminado, de acuerdo con los intereses inmediatos demandados por la polémica.

El aspecto que interesa a nuestra investigación reside precisamente en la constatación de aquellos presupuestos que en los seminarios pisanos estimularon el desarrollo de la conexión imprescindible entre investigación histórica e historia de la historiografía, que Momigliano parece haber tomado de Benedetto Croce, sobre todo del Croce de la *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*. Entre estos presupuestos destacaba la necesidad de indicar dónde, cómo y en qué términos se han formulado los problemas que hoy nos interesan o vuelven a interesarnos, ponderando el empeño por estudiar la formación y las aplicaciones más significativas de las estrategias o reglas del juego, que estaban todavía en la base de las indagaciones contemporáneas sobre historia antigua, de modo de poder evaluarlas y abrir perspectivas para investigaciones futuras.

Esta capacidad de reflexión crítica de Momigliano, nutrida por el vasto conocimiento de las obras de autores clásicos y modernos, concreta la posibilidad de generar ideas seminales y, por lo tanto, ofrecer las directrices necesarias para los investigadores interesados en el mundo antiguo, y más allá de su fecunda producción ensayística, éste es el legado más evidente del historiador piamontés ¹⁴.

El reconocimiento se acentuó como resultado de la búsqueda y acumulación de nuevos antecedentes conmemorativos, por lo tanto, nuestra indagación detecta que en el año 1988, en Inglaterra, ámbito que lo recibió como exiliado décadas antes, la

¹⁴ Cambiano, G., "Momigliano e i seminari pisani di storia della storiografia". En *Hist. Historiographie*, 16, 1989, pp. 75-83.

British Academy ¹⁵ publicó una biografía de Arnaldo Momigliano a cargo del historiador y antiguo discípulo, Peter Brown, donde destaca, como una nota distintiva de su relación con el campo intelectual británico, los especiales contactos del sabio italiano con el prestigioso *Warburg Institute*.

Este instituto era la sede de la biblioteca de Aby Warburg ¹⁶ que transformada en centro de investigación albergaba el mundo de las ideas que daría refugio a las inquietudes del historiador italiano. Este valioso conjunto de bibliografía especializada y de nutrido material erudito, originario de Hamburgo y trasladado a Inglaterra a comienzos de la década de los '30, fue incorporado a la Universidad de Londres en 1944 y se constituyó en un ámbito que difundió una singular percepción del mundo antiguo focalizando su interés en el análisis de la resignificación de la tradición clásica en la cultura occidental ¹⁷. El mismo Momigliano recuerda que cuando llegó a Oxford en 1939, “*bastaba con pronunciar la palabra 'idea' para ser enviado al Instituto Warburg*” ¹⁸ y esta actitud pensamos, coincidiendo con su propia reflexión, se basaba posiblemente en el descrédito del otrora reconocido R.G.Collingwood que para esa época aún hablaba de la historia de la idea de la historia y se encontraba enfermo y aislado, mientras que los *scholars* británicos se mantenían prudentemente fuera de la influencia de la *Ideengeschichte* alemana que se cultivaba entre los asistentes al Warburg.

Las prácticas evocativas, fomentadas en la península itálica, a través de otra importante publicación, la *Rivista Storica Italiana* ¹⁹, nos reiteraron el recuerdo respetuoso, pero nuevamente condicionado por la amistad con el maestro Momigliano. Un conjunto

¹⁵ Sobre la actuación científica de Momigliano en el *Warburg Institute* se puede consultar la ordenada biografía del autor realizada por un discípulo. Cf. Brown, P., “*Arnaldo Dante Momigliano (1908-1987)*”. En *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, 1988, pp. 405-442.

¹⁶ Vide: Saxl, F. “*Historia de la biblioteca de Warburg, 1886-1944*”. En Gombrich, E.H., *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, 1992 (1970, 1986), pp. 299-313. El prestigioso instituto londinense se fundó a partir de la rica acumulación bibliográfica de la biblioteca del intelectual hamburgués Aby Warburg. Fue trasladada a Londres desde Hamburgo acompañando en su exilio al Instituto Warburg en 1933, para evitar las violencias del clima de la Alemania nazi en vísperas de la Segunda Guerra, siendo albergados en la Universidad de Londres e incorporados definitivamente a esa institución el 28 de noviembre de 1944. Gertrud Bing, estudiosa judía oriunda de Hamburgo, unida por vínculos amistosos y culturales con otro exiliado, el italiano también de origen judío, Arnaldo Momigliano, le posibilitó la importante convocatoria de investigadores que tuvo como difundido resultado académico la edición de la obra en cuestión *The Conflict between Paganism and Christianity...*(1963). Cf. Gombrich, E.H., “*La ambivalencia de la tradición clásica. La psicología cultural de Aby Warburg (1866-1929)*”. En *Tributos*, México, 1991 (1984), pp. 117-137.

¹⁷ Cf. Gombrich, E.H., *Una biografía intelectual, op.cit.*

¹⁸ Momigliano, A., I. “*Una visión piemontesa de la historia de las ideas*”. En *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, 1993 (1977), p. 11.

¹⁹ *Rivista Storica Italiana*, vol. C -II, Agosto 1988.

de artículos realizados por colegas y amigos, como Emilio Gabba, valioso integrante del grupo momiglianesco, que representa la perspectiva oficial con respecto a la valoración positiva de la producción de Momigliano, o el muy publicitado Carlo Ginzburg, vinculado emotivamente al estudioso recordado por similares tragedias familiares, que rescata el curioso interés del antiquista piemontés por *Il mondo magico*, polémica obra de Ernesto De Martino²⁰ sobre la representación del mundo a partir del reconocimiento del pensamiento mágico como categoría operativa para la percepción fenomenológica.

Consideramos que el sentido de una colaboración colectiva como la publicada por la *Rivista Storica Italiana* es expresiva de la materialización objetiva de un fuerte sentimiento de reconocimiento académico por la producción historiográfica de Arnaldo Momigliano a la vez que permite reconocer la actitud de un grupo de intelectuales que yuxtapone en su evaluación la perspectiva científica con las relaciones profesionales y personales.

Por lo tanto, a partir de esta tipología de producción observamos el desarrollo de una tendencia de ponderación, que sin perder de alguna manera la objetividad, construye un claro etnocentrismo momiglianesco dentro del espectro historiográfico italiano e internacional que nosotros intentamos revisar.

Esta revisión que tuvo por objetivo reinstalar una dimensión historiográfica de los aportes de Arnaldo Momigliano y también incorporar al menos promocionado Santo Mazzarino, a partir de nuestro propio análisis historiográfico, que al estar más lejano, tanto temporal cuanto emocionalmente, de las tensiones y conflictos desarrollados, intentó ofrecer otras formas de interpretación, pero que sin embargo, por otro lado, formas que no dejarán de estar influidas por nuestra propia experiencia intelectual e institucional.

Entonces, es así que la problemática del “conflicto” será incorporada también como objeto de estudio dentro del análisis de las condiciones de producción social e intelectual de las obras de nuestros autores. La evaluación del análisis efectuado tanto con el material conmemorativo producido cuanto con los datos recogidos, en las conversaciones realizadas con historiadores idóneos, como Javier Arce, Mario Mazza, Guido Clemente, etc., confirmó la tendencia al reconocimiento de Momigliano, especialmente en el territorio de la historia de la historiografía y, en particular, en la línea del *ars critica*, a través del aporte de sus agudas recensiones de las obras de los estudiosos de la Antigüedad.

²⁰ Ginzburg, C., “*Momigliano e De Martino*”. En *R.S.I., op.cit.*, pp. 400-413. E. De Martino en *Il mondo magico* (1948) presenta el concepto de “magismo”, la magia como sistema filosófico, recibiendo fuertes objeciones por parte de B. Croce, generándose una fuerte polémica conceptual.

En consecuencia, recurrimos a otro *Ommaggio ad Arnaldo Momigliano*, aparecido también en Italia, que ordena los contenidos del volumen 11 de la *Biblioteca di Athenaeum*²¹, para poder consensuar nuestra opinión. Esta importante publicación de la Universidad de Pavía ofrece una compilación de ensayos, entre los cuales se distinguen el de la colega italiana de Momigliano, Lellia Cracco-Ruggini que evalúa con prolijidad, tanto cuantitativa como cualitativamente, casi sesenta años de la producción momiglianésca (1928-1986), destacando su posición sobre todo como agudo historiador de las ideas y valorando su sensibilidad con respecto al encuentro y conflicto de etnias y culturas que influyó toda su preocupación historiográfica; y el de Mario Mazza, discípulo de Santo Mazzarino, pero gran conocedor de la obra del erudito piamontés, que no deja de valorar precisamente su dominio de la historiografía antigua y moderna, reconociendo su gran capacidad de referir a la experiencia actual el estudio de la antigüedad, aspecto de la herencia de Momigliano que también nosotros aceptamos sin discusión.

Este aspecto nos lleva precisamente a reflexionar sobre la preocupación metodológica de Momigliano que se nutrió siempre en la discusión contemporánea y a recordar la polémica entablada en Estados Unidos con su amigo Hayden White, de influencia dominante en la publicación periódica *History & Theory*, a quien consideró “*el más eminente representante en este país de la combinación del enfoque retórico con el ideológico con el fin de disolver la historiografía en la ficción*”²² al no aceptar la tesis desarrollada por este autor en su libro *Metahistory* (1973) “*de que Ranke o cualquier otro historiador, clasifica los hechos según figuras retóricas*”²³. En su obra White destacaba las posturas de los historiadores y trataba de reducir toda la historiografía a unas pocas actitudes básicas simbolizadas por las cuatro figuras retóricas de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía. Para él en el siglo XIX estaban estos modelos circulando y compitiendo entre sí, al considerar que Ranke representaba la sinécdoque, Michelet la metáfora, Tocqueville la metonimia y Burckhardt la ironía. Lo que no quedaba claro en este momento de la producción de White si esas configuraciones del lenguaje estaban vinculadas a prácticas sociales y posturas políticas, ya que tres historiadores de perfil conservador como Ranke, Tocqueville y Burckhardt usaban niveles retóricos diferentes.

Coincidimos con Momigliano en que la retórica no plantea cuestiones de verdad, búsqueda que une la reflexión de todos los

²¹ Vide. *Ommaggio ad Arnaldo Momigliano. Biblioteca di Athenaeum*, 11, 1989.

²² Momigliano, A., “*Estudios bíblicos y estudios clásicos: simples reflexiones sobre el método histórico*”. En *De paganos, judíos y cristianos*, México, 1992 (1987), p.17.

²³ Momigliano, A., “*El historicismo revisitado*”. En *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, op.cit., pp. 304-305.

historiadores y que tanto a Ranke como a Momigliano interesó vivamente.

La polémica encendida no cortó sin embargo los contactos intelectuales e institucionales. En nuestro relevamiento constatamos que el ambiente intelectual norteamericano fue generador, luego de la muerte de Arnaldo Momigliano, de nuevas evocaciones cuando la *Wesleyan University* a través de la mencionada revista *History & Theory* (1991) ²⁴ ofreció un número titulado *The presence of the historian: Essays in memory of Arnaldo Momigliano* con los estudios de historiadores de diversas nacionalidades relacionados con el erudito italiano como K.Christ, O. Murray, G.W. Bowersock y C. Ginzburg, entre los principales, que reproducen una valoración positiva de su obra historiográfica y en particular de la fuerte concepción historicista que la inspira.

Frente a esta concepción historiográfica tan debatida consideramos conveniente revisar el campo semántico en el que la instala Momigliano. Esto nos llevó a analizar algunos textos del historiador para hacer una constatación necesaria sobre el tema. La relectura de su ensayo "*Una visión piemontesa de la historia de las ideas*" el autor entiende como "*el reconocimiento de que cada uno de nosotros ve los acontecimientos pasados desde un punto de vista determinado o por lo menos condicionado por nuestra propia cambiante situación individual en la historia*" ²⁵, confirmándonos además que "*el corolario inevitable del historicismo es la historia de la historiografía como la manera de expresar la conciencia de que los problemas históricos tienen en sí mismos una historia*" ²⁶.

Este planteo coloca entonces la historia de la historiografía como un tipo de historia intelectual que requiere el conocimiento tanto de los autores que el investigador revisa como del material que ellos analizaron, generando el inevitable cruce entre las fuentes historiográficas y las fuentes primarias, equiparando el *status* de la investigación historiográfica con el de la histórica, nivelación que algunos no aceptan todavía. Nosotros coincidimos con Momigliano cuando considera que finalmente la historia de la historiografía ha cesado de ser considerada un pasatiempo dominical, para aquellos que están cansados del verdadero trabajo histórico y no tienen energía para leer los libros, sino sólo para ojearlos... ²⁷.

Dentro del panorama evocativo producido por los diversos campos intelectuales revisados detectamos una propuesta historiográfica alternativa que coincide, en particular, con nuestros objetivos: el contraste de Momigliano con su colega siciliano,

²⁴ Cf. *History & Theory*, Wesleyan University, December 1991 (*Studies in the Philosophy of the History*, beihft 30).

²⁵ Momigliano, A. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, op.cit., p.304.

²⁶ *Ibidem.*, p.310.

²⁷ Cf. Momigliano, A., *Terzo Contributo*. 1966, p. 708 (*Vide: Bibliografía*)

Mazzarino. Detrás del ya destacado proceso constructivo de la posteridad del primero, la presencia del segundo, con quién el historiador piamontés estableció una distante y conflictiva relación, también empezó a circular entre las prácticas conmemorativas de finales de los '80.

En el año 1989 en la publicación periódica de la Universidad de Catania, los *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, y en uno de los tres números-homenajes aparecidos ²⁸, el historiador Mario Mazza, uno de sus discípulos más destacados, observa cómo para Mazzarino el análisis del mundo religioso siempre apareció consubstancial al del mundo político, social y económico y además cómo pretendió que todo historiador supiera penetrar, con habilidad metodológica, esa esfera de la realidad para lograr una mejor comprensión global del mundo antiguo ²⁹.

Nos interesó este claro reconocimiento por parte de Mazza porque valora una problemática que, por desconocimiento o quizás por la repercusión de su rol de historiador social, no se ha destacado y que nosotros proyectamos a un primer plano: los aportes de Mazzarino a la vida religiosa del Imperio romano tardío, en tanto fenómeno social y cultural.

La figura de Santo Mazzarino pierde entonces una injusta opacidad y se instala con fuerza en los proyectos de generación evocativa de los '90. Es así como en el año 1991, Emilio Gabba y Karl Krist comenzaron a incorporar también la figura de este historiador, rompiendo la construcción agonística que parecía establecida dentro del grupo de influencia momiglianesca al considerar al estudioso siciliano como la alteridad de Momigliano. Como consecuencia del cambio señalado compilaron un número de la *Biblioteca di Athenaeum*, nominado *L'Impero romano tra storia generale e storia locale*, donde escriben profesionales conocedores de la obra de Mazzarino.

Entre ellos, la participación del historiador Guido Clemente y las consideraciones vertidas en su contribución, revistieron un particular interés y constituyeron un aporte necesario para orientar nuestro objetivo de definir un reposicionamiento historiográfico de nuestros autores. Nuestra preocupación por esta contribución está fundamentada, sobre todo, en la valoración de una postura de Clemente, que sin resignar su reconocida vinculación con Arnaldo Momigliano, adopta a través de un profundo conocimiento de las

²⁸ Aparecieron en los *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali* tres números dedicados a Santo Mazzarino (*Studi in memoriam di Santo Mazzarino*, I. 1988, II. 1989, III. 1990). En el primer número homenaje encontramos los "Scritti Scientifici di Santo Mazzarino" pp. 9-15, una lista de los trabajos científicos éditos del historiador entre 1937-1938 y 1982, a cargo de Augusto Fraschetti, de gran utilidad para el conocimiento global de su obra.

²⁹ Mazza, M. "Santo Mazzarino e la storia religiosa dell'impero romano". En *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, II, 1989, p. 187 y ss.

obras de ambos una actitud clara y objetiva frente a la producción de Mazzarino, ofreciendo un cuadro comparativo de relevancia para tomar en cuenta en el análisis.

Clemente luego de destacar, de manera especial, la importante contribución de Santo Mazzarino a la renovación metodológica de los enfoques sobre la historia tardoantigua y, sobre todo, a la historia religiosa en el campo historiográfico italiano ³⁰, hace una evaluación general al señalar que en la Italia de los últimos años, el desarrollo de la problemática de la historia tardoantigua devino una área importante del panorama historiográfico, rica en orientaciones diversas y tendiente a afirmarse de modo autónomo con respecto de otras cuestiones históricas. Considera que se trata de una situación madurada en pocos decenios, en particular, a partir de los años en torno a la segunda guerra mundial y señala que la fase actual de la historiografía italiana representa un desarrollo crítico de la obra de estos dos estudiosos, no fácil de descifrar por la complejidad de ambos y por la diversidad de aportes e intercambios que generaron con las tradiciones historiográficas de otros países, en primer lugar con Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos.

Analiza la preocupación manifestada por Gabba al intentar recordar a sus *Due maestri* ³¹ a través de un contraste equilibrado entre ambos historiadores. Pero, coincidimos con Clemente, que si bien Gabba en su contribución amplía una valoración integradora sobre Momigliano, se ocupa de manera más marginal de Mazzarino, por lo tanto, estamos de acuerdo en reclamar con justicia un reconocimiento más abarcativo de la obra mazzariniana que rinda cuenta, sobre todo, de su posición teórica.

Es cierto que en ambos historiadores prevalece el interés tanto por la historia cultural y religiosa como por la indagación historiográfica de los problemas históricos que estudian, tendiendo a destacar la relación existente entre el pensamiento antiguo y moderno, pero también acordamos que el análisis debe presentar matices: Momigliano tuvo influencia anglosajona y Mazzarino fue atraído por la historiografía alemana debido a su particular interés por el fenómeno bárbaro y las culturas nacionales emergentes.

La relevancia de estos autores se debe al contraste que generaron con respecto al campo historiográfico tradicional de la época de sus inicios profesionales, ya que en las primeras décadas del siglo XX se desarrollaban estudios políticos e institucionales, de tradición mommseniana, no inscriptos en una reflexión abarcativa del

³⁰ Clemente, G. "Il rinnovamento degli studi di storia tardo-antica e il contributo di Santo Mazzarino". En *Omaggio ad Arnaldo Momigliano, Biblioteca di Athenaeum*, 11, 1989, p. 83 y ss.

³¹ Gabba, E., "Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano. Due maestri". En *Rivista Storica Italiana*, CIV, II, 1992, p. 545 y ss.

mundo antiguo. Frente a esta situación, Clemente plantea cómo, por ejemplo, Momigliano se interesó por el problema de la convivencia de culturas.

Las cuestiones sobre la asimilación, el mantenimiento de la propia cultura y la coexistencia de culturas diversas, aparecen en la perspectiva de Momigliano como problemas básicos para acceder a la interpretación de la historia helenística y del Imperio romano y constituyen una preocupación constante hasta sus últimos trabajos. Este interés le motivó el desarrollo de una historia cultural sobre la historiografía pagana y cristiana ³² y una preocupación por el pasaje a la historiografía medieval ³³, pero el análisis de Clemente entiende que su acercamiento no fue tanto para aclarar, en ese momento de crisis imperial, los aspectos políticos, económicos, institucionales o para buscar la causa de la decadencia, cuanto para entender la percepción del fenómeno de la diversidad cultural que era vital en el imperio romano y más tarde para la historiografía moderna.

Al reconocer la unidad conceptual que sus obras revelan, coincidimos con Clemente en la observación de cómo Momigliano reconduce sus intereses a la Antigüedad Tardía, indirectamente, al centro de interés más relevante, poniendo al cristianismo en la base del gran cambio de la época, instalado dentro de la crisis cultural que había comenzado con el helenismo, y en función de su permanente interés por la cultura judía y sus vicisitudes dentro del mundo imperial romano ³⁴.

El análisis de la producción de Momigliano constituye para Clemente la instancia necesaria para una valoración contrastada con la obra de Mazzarino. Considera que si bien estas contribuciones de Momigliano han hecho escuela y han estimulado las discusiones en Italia y fuera de la península, el estudioso piamontés sin embargo no acuerda en afrontar, de manera sistemática, una valoración del *Tardoantico* como problema histórico autónomo, sea como decadencia de las formas políticas o como fin de una civilización.

En cambio, destaca que para Mazzarino el período reviste una gran centralidad, determinada tanto por su personalísima visión histórica, cuanto por una filosofía de la historia que lo llevó a adherirse, intelectualmente pero también apasionadamente al tema de la decadencia. Para el historiador siciliano, el *Tardoantico*, como

³² Momigliano, A., "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D". En *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. I. Parte prima. V, Roma, 1966. Se publicó por primera vez en Momigliano, A. (comp.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 79-99.

³³ Momigliano, A., "L'età del traspaso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550)". En *Rivista Storica Italiana*, LXXXI, II, 1969, pp.286-303.

³⁴ Cf. Finley, M., "La tradición histórica: Los 'Contributi' de Arnaldo Momigliano". En *Uso y abuso de la historia*. Barcelona, 1979 (1975) , pp. 114-130.

otras épocas de *passaggio* (Grecia arcaica, los contactos entre Oriente y Occidente, etc.) era el período privilegiado de liberación de energía vital, de oportunidad ofrecida por la historia para romper esquemas consolidados, contruidos: una época de *deflagrazione*, de explosión y por eso positiva, pero positiva no por la construcción de un sistema nuevo, como el orden de Diocleciano, sino por la potencialidad de destruir lo viejo.

Clemente afirma que en torno a este núcleo esencial está desarrollada y continuamente estimulada la reflexión mazzariniana, y ésta es la unidad de pensamiento que recurre a indagaciones aparentemente distantes entre sí, a veces con elementos difícilmente asimilables a una única tesis, plenas de despliegues temáticos y de digresiones eruditas.

Es notorio que del cruce de este análisis y de la revisión de una obra magistral como su *Stilicone*³⁵, constatamos cómo Mazzarino privilegió las épocas de descomposición de los elementos tradicionales, e indagó metódicamente sobre textos, a veces en contraposición con otros, para que la contradicción aparezca con fuerza al tiempo que rescata debatidos documentos considerados secundarios: v.g. *Carmen contra paganos*³⁶, *De Rebus Bellicis*³⁷. Con habilidad los hace irrumpir en escena, los pone en el centro de la reflexión y más tarde los introduce en el discurso histórico general.

Este personalísimo procedimiento lo aplica también a la reconstrucción del pensamiento histórico moderno, la contraposición Mommsen-Burckhardt cumple la misma función que aquella entre Costantino y Juliano o entre la *Historia Augusta* y el *De rebus bellicis*.

Coincidimos con Clemente, a partir de nuestra propia experiencia sobre la obra de Mazzarino, que lo que le interesa como historiador original es la contradicción que reabre el discurso, crea las condiciones para la superación de rígidas sistematizaciones históricas y mantiene vivo el debate.

Para Mazzarino la potencialidad de una época se evidencia mediante la acumulación de contradicciones, de oposiciones, pero también advertimos que siempre subyace en su enfoque un cierto pesimismo de fondo, una visión providencialista. En esta clave, consideramos que toda crítica, por legítima que sea, de su singular

³⁵ Mazzarino, S., *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Milano, 1990 (Roma 1942).

³⁶ Cf. la transcripción del *Carmen Codicis Parisini 8084 ff. 156a-158b* en el cap. XIX: "Il carmen 'Contro i pagani' e il problema dell' 'era Constantina'". En Mazzarino, S., *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari, 1974, pp. 462-464.

³⁷ Cf. Anonimo, *Le cose della guerra* (A cura de Andrea Giardina), Verona, 1996 (1989) (*Fondazione Lorenzo Valla*), pp. 1-107.

interpretación de la historia, debe tener en cuenta este *pathos*³⁸ con el cual el historiador participa y desarrolla su razonamiento.

Entendemos desde la revisión de su producción que su metodología se convierte en un hilo conductor difícil de seguir porque Mazzarino alterna continuamente reflexiones globales, síntesis atrevidas, análisis de una gran erudición, junto a veces con resoluciones estilísticas como lo ha notado Pietro Citati³⁹, con el objetivo de obtener una representación histórica con sugestión literaria e imágenes que sirven para dar el sentido de una época, el estilo, hoy decimos, la “atmósfera o tono cultural” de la época, junto a la reconstrucción analíticamente fundada.

Nuestro análisis sobre la construcción histórica a partir del *Carmen contra paganos*, que desarrollamos como uno de los núcleos significativos de la investigación, concluyó constatando la existencia de un verdadero e inconfundible estilo mazzariniano.

Es interesante destacar que en Mazzarino método y reflexión se conjugan armónicamente. Para él sólo la síntesis es historia, las indagaciones particulares, de las cuales necesita el *Tardoantico* para ser colocado en una justa perspectiva, deben apuntar a una visión general del desarrollo histórico.

Su crítica cerrada a Mommsen es otro factor de definición mazzariniana, al historiador de la visión constitucionalista del Principado. Mommsen consideraba a Augusto el momento final, la culminación de la crisis republicana y el inicio de un nuevo orden, fundado sobre el equilibrio de poderes. En cambio Mazzarino, con su característico vuelco polémico, hace de Augusto el iniciador de la crisis que llevó a la disolución del mundo antiguo, porque el verdadero conflicto no era institucional. Para él no habría nada fecundo en el análisis de Mommsen, el conflicto era dialéctico, entre Oriente y Occidente, entre ciudad y campo, entre religión y política, entre burguesía y elementos feudales de la sociedad antigua. Es importante reflexionar sobre esta precoz tesis de Mazzarino, su *tesi di laurea* sobre Estilicón, porque permanecerá como preocupación central en todos sus trabajos sucesivos.

Es neta la adhesión del autor a los grandes perdedores, condenados por los mismos antiguos, rescata a un Estilicón que emerge, consecuencia de la experiencia romántica, como un héroe y marca contrastes fuertes. Estilicón encarna la lucha titánica por llevar el imperio al pasado, del mismo modo que Juliano. Son los personajes predilectos del autor que crean y hacen evidentes las

³⁸ Clemente, G., *op.cit.*, p. 86.

³⁹ Citati, P., “*In ricordo di Santo Mazzarino*”. En Mazzarino, S., *La fine del mondo antico*. Milano 1988 (1959). pp. 7-10. Citati destaca que el admirado Mazzarino: “...Aveva un grande dono letterario, sabbene non vi si abbandonasse volentieri”, p. 9.

contradicciones en las que está interesado Mazzarino. Rechaza a hombres del perfil de Augusto o Diocleciano, los grandes racionalizadores de lo existente. Para él es la concepción estática, sistemática de la historia, cara a Mommsen, el historiador burgués que no puede escribir sobre la crisis del imperio tardío porque era historia de conflicto entre naciones y no la historia del equilibrio institucional.

Podemos observar que Mazzarino define la forma histórica de la crisis, el estilo de época como más importante que la indagación de la causa misma. Excluye, reiteramos, la posibilidad de estudiar al *Tardoantico* aislado, lo coloca como momento privilegiado en el devenir histórico, ya que evidencia con sus particulares características la forma de la crisis del mundo antiguo. Advertimos que esta concepción historiográfica sería inconcebible si el análisis de nuestro historiador no abarcara otros siglos, hasta el medioevo. Esta concepción tiene influencias diversas, en particular, la de H. Pirenne y de los historiadores *settecentescos*.

Optimizadas los aportes de Guido Clemente para orientar nuestro análisis, consideramos que en esta tarea historiográfica para recuperar la figura de Santo Mazzarino, es necesario recurrir nuevamente a Mario Mazza, también preocupado por el rescate objetivo de la figura de su maestro. Es así que publica en *Orpheus*⁴⁰ una entrevista que le hicieron en Barcelona en el año 1988. En ese diálogo resigna la modalidad conmemorativa del análisis individual de los evocados para ensayar reunirlos en un enfoque comparativo de las divergencias y convergencias que ofrecen sus respectivos aportes historiográficos, en función de lo que él considera como características metodológicas específicas de cada uno, la prioridad por la construcción histórica planteada por Mazzarino y la centralidad del momento reflexivo crítico adoptada por Momigliano⁴¹.

Esta contribución de Mario Mazza fue operativa para el desarrollo de nuestro trabajo debido a que las categorías planteadas por él y condensadas en un par polar construido por nosotros *ars critica v. ars construens*, serán utilizadas y desplegadas en la elaboración del reposicionamiento historiográfico de los autores en cuestión.

En esta orientación apelamos a otra publicación de Mario Mazza, editada en los *Quaderni catanesi di cultura classica e medievale*⁴², dedicada a un aspecto poco destacado de la producción de Mazzarino: rescata con nosotros los aportes del

⁴⁰ Mazza, M., "Ricordo di Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano". En *Orpheus*, *op.cit.*, p. 317 y ss.

⁴¹ *Ibidem.*, pp. 325-326.

⁴² Mazza, M., "Santo Mazzarino e la storia religiosa dell'impero romano". En *Quaderni catanesi di cultura classica e medievale*, 1. *Studi in memoria di Santo Mazzarino*, II, 1989. pp. 187-231.

historiador para la historia religiosa, especialmente cristiana. Sostiene que la atención concentrada, al límite casi espasmódico, por el fenómeno religioso parece connotar indudablemente la reflexión historiográfica de Santo Mazzarino. Considera que también en esta problemática el estudioso se muestra significativamente heredero de los grandes historiadores del *Ottocento*, de Droysen, Burckhardt, Fustel de Coulanges y Renan.

Otro aspecto que la revisión de la obra de Mazzarino manifiesta, motivado también por polémicas historiográficas e ideológicas contemporáneas⁴³, pero dirigido a repensar la especificidad del período constantiniano, está referido a la búsqueda de la determinación de los límites a partir de los cuales se puede hablar de una democratización⁴⁴ de la vida o de la cultura clásica en los últimos años del imperio romano.

El historiador entiende que la democratización del estado oficial romano se expresó siempre en la gratificación a la plebe urbana de Roma, y en el incremento de los espectáculos para aquella masa que insaciable anhelaba “pan y circo”. Destaca como se introducen, sin pausa, espectáculos nuevos para los ávidos plebeyos de Roma, entre las protestas de los intransigentes cristianos y recurre a fuentes alternativas, como los *codices*-calendarios, para testimoniar un principio de conflicto. Considera que, desde un cierto punto, la confusión fue grande, y precisamente en los calendarios de los cristianos Filócalo y Polemio (respectivamente, 354 y 448/449) se encuentran, en el primero sobre todo, la indicación precisa de las fiestas cívicas paganas⁴⁵.

Encontramos limitada la interpretación que hace Mazzarino del contenido de los calendarios, al ponderar un principio de “confusión” en lugar de entender la “convivencia” o “acomodación” que se estaba gestando en el interior de la sociedad romana de la época. De alguna manera en forma coherente con los presupuestos historiográficos de la época con relación a la problemática pagano-cristiana, su análisis está ubicado en la postura conflictiva, hoy obsoleta.

El estudio minucioso de los *codices*-calendarios ha permitido a partir de trabajos como los de Salzman y Frascchetti⁴⁶, entre los más recientes una redefinición de la organización del espacio social y simbólico de la ciudad de Roma tardía a partir de originales interpretaciones de la circulación de los tiempos pagano y cristiano en una época de transición.

⁴³ La clásica *Social and Economic History* de Rostovsev se cerraba conectando el problema de la llamada decadencia del imperio romano con el de la necesidad de extender una cultura elevada a las clases inferiores.

⁴⁴ Mazzarino, S., “*La democratizzazione della cultura nel ‘basso impero’*”, pp. 74-98. (*Rapports du XIe. Congrès International des Sciences Historiques*, 1960).

⁴⁵ *Ibidem.*, pp. 97-98

⁴⁶ *Vide*: Bibliografía.

El enfoque de Mazzarino, frágil en el aspecto señalado, se fortalece en el reconocimiento de que esta democratización que afectaba sólo a la ciudad de Roma y que además se movía según el ritmo impuesto por la herencia de la historia de la época republicana, debía necesariamente contraponerse con otras situaciones subalternas, pero de naturaleza muy diversa, como el despertar del campesinado sirio, egipcio, africano o celta. Este contraste le permite afirmar que ésta era la democratización futura, de la cual había oscuramente hablado, en su lenguaje profético, Hipólito de Roma.

La perspectiva de Mazzarino quedó instalada en las preocupaciones teóricas y metodológicas dominantes en la década de los '70, interesadas en rescatar a los sectores subalternos y a las alteridades regionales del anonimato histórico impuesto por la historiografía tradicional.

La reiteración del juicio de Mazza que destaca cómo para Mazzarino el mundo religioso es consustancial, al mundo político, socio-económico, y cómo el historiador debe saber penetrar en él para una comprensión global del mundo antiguo, nos advierte que la contraposición que establece entre Constantino y Juliano, jugaba no sólo con relación a la política social y económica de la época, sino también y sobre todo, con lo vinculado a la historia cultural y religiosa. Estas son las articulaciones necesarias que permiten entender el rol desempeñado por el reaccionario Juliano frente al revolucionario Constantino.

La valoración original de la política religiosa de Estilicón, aparece como ya señalamos en su *tesi di laurea*, anticipada por un agudo artículo juvenil ⁴⁷ y no es casual que haya sido dedicado al obispo cristiano Ambrosio, el gran conciliador entre la aristocracia pagana italiana y el alto clero, también de extracción aristocrática, el último importante trabajo del historiador siciliano, publicado póstumo al final de 1989 ⁴⁸. El enlace entre historia religiosa e historia secular que realizó contribuyó a fundamentar su magistral interpretación de la transformación religiosa del imperio romano. Pocos estudiosos, consideramos con Mazza, han sentido como Mazzarino, la importancia y la novedad del cristianismo en el interior del imperio romano, el sentido profundo de lo que él ha siempre tendido a definir como la revolución cristiana.

Al releer *L'Impero romano* ⁴⁹, obra considerada fruto de la madurez intelectual del historiador, vemos la gran importancia que

⁴⁷ Mazzarino, S., "La política religiosa di Stilicone", *RIL*, LXXI 1937-38, pp. 235-262.

⁴⁸ Mazzarino, S., *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma, 1989.

⁴⁹ Mazzarino, S., "La rivoluzione spirituale...". En *L'Impero Romano*, I, *op.cit.*, pp. 154-210.

adquiere el problema religioso en su visión de la vicisitud espiritual y cultural del imperio.

Destaca Mazza que la revolución cristiana de Mazzarino no es revolución social, pero es revolución espiritual. Dentro de la problemática religiosa nos llama la atención que no insista sobre el contenido social de la primera época del cristianismo. Él se preocupa poco, o relativamente poco, por la composición social de los primeros grupos cristianos, de sus contrastes internos y de sus aspiraciones sociales. Lo que en realidad le interesa y que presenta con gran claridad y agudeza, es el desarrollo y sentido de esta revolución espiritual, su operar dentro y en relación con el estado romano. Subyace, en el fondo el mismo contraste entre “petrismo” y “paulismo” que había impregnado la historiografía *ottocentesca*.

Observamos que en la interpretación de Mazzarino, la gran importancia de Pablo en la historia del primer cristianismo está fundamentalmente en haber abandonado y superado, el ámbito específico y restringido del judaísmo, de sus divisiones internas, sociales y político-religiosas, para transportar el Evangelio de Cristo sobre un plano más general, sobre el plano cósmico de la historia humana. De aquí la insistencia de Mazzarino sobre el Pablo apóstol y de marcar la importancia de la distinción paulina del mundo judío. Él insiste sobre la posición especial del apóstol *civis romanus* y al mismo tiempo propagador de una fe que nacía del seno del mismo judaísmo. Afirma que la apocalíptica cristiana paulina y la apocalíptica judía tendieron a distinguirse siempre radicalmente.

Es de nuestro particular interés constatar que categorías como escatología, apocalíptica, gnosticismo y herejía, son consideradas y desplegadas por Mazzarino en la reconstrucción de las vicisitudes del primer cristianismo. Ellas representan las dimensiones no institucionales de la nueva religión. Este presupuesto vale también para la vieja, para el paganismo greco-romano. En esta situación observamos que Mazzarino se muestra prudente en la confrontación con la religiosidad oficial del Imperio, mientras que aparece más bien motivado por las variadas manifestaciones de la fe religiosa de la época, como por ejemplo la experiencia religiosa de un Apuleyo, con su religiosidad isíaca de fondo platonizante, la confusión de crédulos paganos satirizados por Luciano, en *De morte Peregrini* o la diversidad de prácticas alternativas que pregonaban los bordes étnicos del Imperio ⁵⁰. Mazzarino en su análisis también refiere la dificultad o incluso imposibilidad de la inserción en la sociedad imperial de la comunidad gnóstica, caracterizada por una perspectiva con tendencia comunista de caridad sobre el plano económico-social.

⁵⁰ Mazzarino, S., “*La democratizzazione della...*”. En *Antico, Tardoantico ed..., op.cit.*, pp. 74-98.

Creemos que como síntesis es importante destacar el empeño del historiador por combinar la historia económico-social con la cultural, como aporte metodológico para comprender en toda su complejidad y polisemia aquellos fenómenos en general reservados tradicionalmente para la indagación de filósofos, teólogos o estudiosos de la religión.

En el despliegue de la búsqueda de más argumentos para complementar el análisis de la concepción historiográfica de Mazzarino sobre el *Tardoantico*, recurrimos a Andrea Giardina, comentarista eficiente de su *Stilicone*, que considera que la hipótesis que se le atribuye al mismo Mazzarino del pasaje de una visión historiográfica juvenil, caracterizada por acentos optimistas, a una fase más madura, signada de tonalidad pesimista, debe ser inmediatamente descartada, y debe ser excluida junto con esa hipótesis de un Mazzarino implicado, aunque sea sólo en una primera fase, con una visión optimista del *Tardoantico*⁵¹. Ya a partir de *Stilicone* Mazzarino elaboró su lúcida posición, ni optimista, ni pesimista, tampoco en equilibrio entre optimismo y pesimismo: su posición consistía en la superación absolutamente no elusiva de esta polaridad, en el sentido de una visión asimétrica del devenir histórico. Su *Tardoantico* puede ser afrontado desde varios ángulos. El rol de orden epistemológico que Mazzarino atribuye a los estudios de esa época en el marco de una investigación holística de la historia romana, permite a la edad tardoantigua aparecer como el lugar estratégico de los estudios, a partir del cual se pueden reconstruir fenómenos y líneas de tendencia secular. En *Aspetti sociali del quarto secolo*, encontramos, por ejemplo, la única reconstrucción de una morfología social de la Antigüedad Tardía elaborada por la historiografía de la segunda posguerra⁵².

Frente a esta riqueza constructiva del *Tardoantico* llevada a cabo por Mazzarino, coincidimos con Cracco-Ruggini⁵³, en que no es fácil de entender la actitud prescindente de Momigliano, porque si bien ejerció su espíritu crítico con agresiva agudeza sobre algunos trabajos de su colega referidos a otras problemáticas: Grecia arcaica, monarquía romana, pensamiento histórico, etc., mantuvo un sugestivo silencio sobre la producción tardoantigua de Mazzarino, la que precisamente le otorga un lugar prestigioso en la historia sociocultural del Imperio Romano Tardío.

La tensión instalada entre los protagonistas también acompaña, con diferenciados niveles de competencia, a sus amigos y discípulos, más allá de su intento académico de resignar el

⁵¹ Giardina, A., "Stilicone o l'antico destino degli uomini vinti". En Mazzarino, S., *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, op.cit., p. XI.

⁵² Mazzarino, S., *Aspetti sociale del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*. Roma, 1951.

⁵³ Cracco-Ruggini, L., "La società tardoantica secondo Santo Mazzarino". En *Rivista Storica Italiana*, CI, 1989, p.704.

conflicto, ubicándolo, cuando es posible, fuera del campo de análisis historiográfico.

Es así que nuestro proyecto de reposicionamiento historiográfico impuso la revisión crítica de la producción conmemorativa generada por los integrantes del grupo curador de la posteridad momiglianesca, y junto con el homenaje de Gabba, *Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano, due maestri*, publicado en la *Rivista Storica Italiana* ⁵⁴, que ya evaluamos con Clemente detectando la existencia de una asimetría en el tratamiento de los evocados a favor de Momigliano y en desmedro de la figura de Mazzarino.

Apareció así para revitalizar este etnocentrismo historiográfico. de manera muy documentada y a través de una meticulosa recreación de la vida de Arnaldo Momigliano, Riccardo Di Donato, con un proyecto de elaboración por etapas de una biografía intelectual del evocado.

En 1993 Di Donato nos sorprendía con la publicación de un primer estudio vinculado con este género de la biografía intelectual, aplicado a la paradigmática figura de su maestro, a partir de la presentación de un material inédito (cartas privadas, esquelas, manuscritos, informes dactilografiados, etc.) proveniente de su biblioteca londinense, instalada en la *Scuola Normale Superiore di Pisa*, y del gabinete privado de Chicago facilitado por allegados, como Carlotta Dionisotti y Anne Marie Meyer ⁵⁵, que ofrece nuevas posibilidades para una mejor comprensión de la evolución intelectual del historiador piemontés así como para una profundización del ambiente sociocultural y político de su familia.

La lectura de esta contribución permitió constatar, desde el punto de vista metodológico, que el primer problema de la biografía intelectual abordado por Di Donato es la periodización, que él considera como un importante momento interpretativo, ya que permite ordenar etapas significativas de la vida del protagonista al permitir establecer contactos entre tiempo y espacio: *Gli anni di Caraglio e primi anni torinesi (1924-1929)*, *Gli anni romani (1929-1936)*, *Il ritorno a Torino (1936-1939)*, *Gli anni oxoniensi: libertà e pace nel mondo antico (1939-1947)*, articulando segmentos vitales que le posibilitan el avance para lograr su objetivo historiográfico: la historia de la obra intelectual de Momigliano ⁵⁶.

⁵⁴ Gabba, E., "Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano. Due maestri". En *Rivista Storica Italiana*, op.cit., p.545 y ss.

⁵⁵ Di Donato, R., "Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano. 1". En *Athenaeum*, op.cit., p. 113 y ss.

⁵⁶ *Ibidem*. p.219.

Un segundo artículo, aparecido en 1998 ⁵⁷, analiza como el fin de la guerra, en mayo de 1945, representó obviamente un momento crucial en la vida del historiador piemontés al cesar la fase del exilio, y abrirse una nueva, en la que el contacto con Italia, liberada del fascismo, estaba cargado de dificultades y contradicciones. Di Donato trata de interpretar las razones que determinaron la decisión momiglianesca de no retornar de manera definitiva a Italia después del final del conflicto armado, y considera que esta reflexión requiere de la puntual consideración de una serie de hechos objetivos y también de un conjunto de manifestaciones de subjetividad, que es necesario controlar, alejándonos de los efectos de las vicisitudes que el tiempo y la distancia provocaron en unos y otros.

La realidad del breve período que transcurre desde mediados de 1945 hasta mediados de 1947, dentro del cual se produce la renuncia de Momigliano a regresar a Italia simultáneamente con la aceptación de un cargo docente como *lecturer* en un institución académica británica, de relativa importancia, como la Universidad de Bristol, puede ser entendida sólo si se descompone temporalmente y cualitativamente el período acotado en una secuencia de cuestiones distintas: el frustrado retorno a Torino como profesor supernumerario, instancia impuesta, al parecer, por la misma burocracia del estado italiano; la renuncia a la dirección del *Istituto italiano di Studi Storici*, la verificada imposibilidad de asumir en Roma la dirección del *Istituto Italiano per la Storia Antica* y también de obtener la titularidad de una cátedra en la Universidad de Roma a lado del maestro G. De Sanctis.

La correspondencia con amigos italianos muestra frente a los contratiempos italianos el contraste con una atmósfera ideal para el estudio y la amistad ⁵⁸ que parece haber encontrado en Oxford, sin resignar la esperanza de ser llamado a Roma por De Sanctis como su sucesor en la cátedra. Pero la invitación no llega, porque De Sanctis, de 75 años de edad retoma la cátedra dejada, como retribución a la negativa a jurar fidelidad al régimen fascista, en 1931. Este hecho connota una situación delicada para el mismo Momigliano, porque cuando en 1936 reemplazó en la cátedra de Roma al maestro, debió para poder asumir el cargo hacer el juramento rechazado por el maestro. De esta actitud de Momigliano no se ha hablado ni escrito con claridad, una veladura de pudor evita desentrañar el problema. Pero a nuestro entender la actitud, por lo menos indiferente que tiene la Italia posfascista con respecto a las condiciones exigidas, casi pretensiones manifestadas por el

⁵⁷ Di Donato, R., "Note e discussioni. Materiale per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano 2. Tra Napoli e Bristol". En *Athenaeum*, vol LXXXVI, I., 1998. pp. 231-244.

⁵⁸ *Ibidem.*, p.232, nota 3: Carta a Ernesto Codignola del 13 de junio de 1945. El texto de ésta y otras cartas de Momigliano a Ernesto Codignola se pueden leer en el apéndice a: Momigliano, A., *Pace e Libertà nel mondo antico a Cambridge, gennaio-marzo 1940*, a cura de Di Donato, *op.cit.*, pp. 147 y ss.

historiador piamontés para su regreso, puede sustentar una respuesta.

Coincidimos con la opinión de Di Donato, que a su vez recurrió a Carlo Dionisotti, por su conocimiento personal de la situación, como amigo y colega de Momigliano en Inglaterra, y por su agudeza en el análisis general del contexto histórico, al considerar que la única verdadera alternativa digna a Inglaterra en 1946 era la propuesta crociana de la dirección de su Instituto napolitano. La condición de supernumerario en Torino era impensable, la alternativa romana pasó a ser una ilusión, porque más allá del respeto recíproco, un distanciamiento con De Sanctis se había verificado en el momento más alto de la producción prebélica del maestro, con el rechazo momiglianesco, por razones científicas, de la desanctiana *Storia dei Greci*.

Un viaje de Momigliano a Italia en los meses de junio y julio de 1946, aparece testimoniado en un documento dactilografiado, redactado en inglés para alguna autoridad británica. Título y texto son suficientes para una reflexión: *A first report in a journey to Italy*⁵⁹.

El contenido del texto refleja la experiencia del regreso circunstancial de Momigliano a su patria y sus relaciones con el contexto académico e institucional de las universidades italianas, que observa con mirada crítica, agudizada por su sufrida experiencia del exilio. Allí resultan infructuosas sus entrevistas con maestros y amigos, colegas universitarios y autoridades ministeriales, incluso con representantes de la *Banca Commerciale*. El documento permite verificar entonces no una objetividad pero la específica subjetividad momiglianesca en su primer retorno a Italia: el cuadro desolador de un país golpeado duramente por la guerra que se reflejaba también en el sector de las instituciones universitarias y sobre todo en la condiciones materiales en las que se encontraban para poder actuar.

Este testimonio se debe relacionar con un segundo documento, la carta dirigida a Raffaele Mattioli, con las condiciones impuestas para asumir la dirección del *Istituto Storico*⁶⁰, fundado por B. Croce en Nápoles, situación que no se resuelve satisfactoriamente, por lo que nosotros consideramos, luego de haberlas conocido, y no coincidiendo con Di Donato, como insólitas y gravosas pretensiones para justamente una época de posguerra. Invitado por Croce a formar parte del consejo directivo con él y Luigi Einaudi, entre otros importantes miembros, del *Istituto italiano di Studi Storici*, Momigliano, da una respuesta negativa y definitiva desde Oxford, el 9 septiembre⁶¹.

⁵⁹ *Ibidem.*, pp. 233-234

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 235, nota 9.

⁶¹ Cf. Dionisotti, C., "Ricordo...", p. 56-57.

Había comenzado la construcción de un nuevo Momigliano, de profesor italiano a *scholar* internacional. En su articulación académica con Bristol y Oxford, sufre la evolución prevista en el *cursus honorum* que lo lleva de *lecturer*, primero, a *reader* después. En 1947 dictaba en la Universidad de Bristol cuatro lecciones semanales, dos de historia de la civilización antigua, una de historia griega y otra de historia romana y en la Universidad de Oxford estaba a cargo de un curso sobre historia del humanismo italiano junto con su amigo Dionisotti y otros colegas ⁶², pocos años después, en 1951, obtiene el cargo de profesor de Historia antigua en el *University College* de Londres, una de las tres cátedras de mayor influencia, en el área, en Gran Bretaña.

La producción científica como historiador, en el período 1948-1951, muestra conexiones interesantes con la actividad didáctica, testimoniada en una esquila, un texto borrador, donde plantea presupuestos diversos, tanto define roles: “*The ancient historian is a man who knows modern history sufficiently well to be persuaded of the importance of ancient history for the understanding of the modern world*” ⁶³ cuanto aconseja una práctica poco convencional: “*The books that must be read with greatest attention are those which your teacher declares to be valueless*”. ⁶⁴

En la línea de seguimiento crítico de los constructores de la posteridad momiglianesca, encontramos, si bien fuera del repertorio de publicaciones conmemorativas, de nuevo a Di Donato que refuerza el legado del maestro con la incorporación, a comienzos de los '90, de un volumen con carácter de homenaje póstumo. Nos hallamos frente a una compilación muy peculiar, ya que contiene los textos de las seis *Sather Lectures* que Arnaldo Momigliano había dictado en la Universidad de California, Berkeley, en 1961-62, que revisó prácticamente durante el resto de su vida y que jamás quiso publicar. Editado muchos años después deviene una contribución alternativa para complementar su legado historiográfico. En la *Prefazione* Di Donato reconoce que un “*libro pubblicato quasi trent'anni dopo la sua prima stesura ed alcuni anni dopo la morte del suo autore costituisce naturalmente un problema*”. ⁶⁵

Coincidimos con Emilio Gabba, actuando en esta instancia como prestigioso recensionista del libro, si es legítimo preguntarse por qué el autor no estaba muy decidido a la publicación. Es un hecho la posición de Momigliano que advertía la necesidad de un continua revisión -en particular su capítulo relativo a Fabio Pictor, por el deseo seguramente de no abrir la polémica con Andreas Alföldy

⁶² Di Donato, R., “*Materiali per....2. Tra Napoli e Bristol*”, *op.cit.*, p. 238. Vide nota n° 24.

⁶³ *Ibidem.*, p.242.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 243.

⁶⁵ Di Donato, R. “*Prefazione all'edizione italiana*”. En Momigliano, A., *Le radici classiche della storiografia moderna...*, *op.cit.*, p. VII.

sobre *Did Fabius Pictor lie?*⁶⁶ - testimoniada por las varias versiones de los seis capítulos encontrados entre sus cartas y papeles, por lo tanto es obvio que la preparación y la edición de este texto ha sido empresa difícil y delicada, que sólo Anne Marie Meyer podía afrontar y resolver, con la experiencia que derivada de una larga relación con el autor y de un conocimiento profundo de sus modos de pensar y de escribir.

Di Donato, ahora desde una *Avvertenza* propedéutica a la *Introduzione* del mismo Momigliano explica el proceso constitutivo y evolutivo del *corpus* que fue creado junto a la mencionada Anne Marie Meyer y con el apoyo de Tim Cornell, Michael Crawford, Anna Carlotta y Carlo Dionisotti. Recuerda que cuando fue invitado, en 1962, a dictar en la Universidad de California en Berkeley las *Sather Classical Lectures*, Arnaldo Momigliano seleccionó un tema, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, en torno al cual había reflexionado de manera continuada.

Coincidimos con él en resaltar que el diseño de este conjunto coincide con la plenitud de su madurez intelectual porque había ya producido un número de estudios relevantes por calidad y cantidad. Significativamente, nos ayuda a observar la evolución de las formas escriturarias de Momigliano. Hace una taxonomía luego de reconocer que después de las elaboraciones monográficas de sus precoces comienzos, había venido escogiendo la forma del ensayo de limitada medida, mensura adaptada a un auditorio acotado y dispuesto a escuchar. Señala que una vez expuesto el estudio, le daba la forma de artículo de revista. Estamos de acuerdo en entender que esto derivaba en una suerte de dispersión de su obra que la edición de las recopilaciones, que suponen los *Contributi*, trataba parcialmente de evitar.

La ardua tarea de lectura *Contributi*, nos permitió opinar con competencia que la dispersión subyace bajo el rígido criterio ordenador de sus variadísimos contenidos.

Desde la "*Avvertenza*", Di Donato apoya nuestra opinión ya que afirma que el mismo Momigliano expresaba, en la década de los '60, preocupación por la falta de focalización de sus principales centros de interés dentro del variado conjunto de su producción. La ocasión de una serie de *Lectures*, dedicadas a un tema por el cual tenía un fuerte interés, ofrecía una posibilidad nueva, ponía a disposición del historiador, que había elegido la vía del análisis, un contenedor objetivamente sintético. Las *Lectures*, que constituyeron el primer importante contacto del autor con la cultura universitaria norteamericana, tuvieron en Berkeley un buen suceso. Terminadas las *Lectures* públicas, el historiador escribió una breve *prefazione* de la que queda el manuscrito, datado todavía en Berkeley el 30 de

⁶⁶ *Ibidem.*, p. XI, nota 3.

marzo de 1962, y una copia dactilografiada ⁶⁷. Contrariamente a lo esperado, Momigliano no autorizó la publicación inmediata. La intención de redactar las notas y de dar una bibliografía a toda la materia tratada se manifestó como algo difícil de completar. Sin embargo parece haber trabajado para mejorar el texto original durante los últimos veinticinco años de su vida. En la casa londinense donde murió el 1° de septiembre de 1987, había entre los papeles de trabajo varias copias de estas *Lectures* con numerosas anotaciones y correcciones.

Estas *Lectures* aparecen ahora en una edición que tiene en cuenta la historia de su larga composición. Se trata de un libro escrito en los años sesenta, después de la publicación de los dos primeros *Contributi*, redactado en una primera vuelta entre 1961 y 1962, deviene luego objeto de una larga reflexión y de una substancial reescritura casi quince años después, en ocasión de los primeros cursos dictados por Momigliano en la Universidad de Chicago, y de retoques realizados en los años sucesivos. Las palabras iniciales de Momigliano en el texto de la breve *Conclusione* de la obra, afirman que "... *Al principio di queste sei lezioni ho detto che le concepivo come la prima parte di una trilogia. Intendo esplorare in corsi futuri il conflitto tra la visione del mondo dei Greci e quella degli Ebrei laddove ho competenza per studiarlo, e cioè, nel periodo ellenistico e intendo affrontare certi aspetti della ricerca storica moderna*". ⁶⁸ Di Donato afirma que la trilogía sugerida se realizó con el volumen sobre el desarrollo de la biografía griega y el relacionado con la sabiduría de los bárbaros ⁶⁹. ¿Esto se cumplió?

Con estas reflexiones cruzadas entre autores, compiladores y recensionistas, y a partir de la frecuentación directa de las *lectures* -que se extienden en un intento de responder diversos interrogantes que incluyen desde las relaciones entre la historiografía griega y hebrea, pasando por el rol que jugaron los anticuarios en la investigación histórica y concluyendo con el análisis de los orígenes y evolución de la historiografía eclesiástica- confirmamos que el problema central de toda la actividad intelectual de Momigliano, por su valor y significado propiamente existencial, está expresado en la búsqueda de los fundamentos de la civilización y de la cultura moderna en el mundo antiguo: judío, griego, romano y cristiano. De aquí la necesidad y el impulso de su ininterrumpida indagación sobre modos y aspectos de esta continuidad entre lo antiguo clásico y lo moderno, tanto en el pensamiento filosófico y religioso, cuanto en la historiografía, y en general en el mundo cultural y moral desde la antigüedad hasta nosotros.

⁶⁷ Di Donato, R. "Avvertenza". En Momigliano, A., *Le radici classiche...*, *op.cit.*, p. 4.

⁶⁸ Momigliano, A. "Conclusione". En *Le radici classiche...*, *op.cit.*, p. 156.

⁶⁹ Vide Momigliano, A. "Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia", *op.cit.*, del mismo autor, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, 1988 (1975).

Una elección historiográfica dentro del pensamiento histórico de Momigliano, es la determinada por los aspectos ideales, culturales y religiosos de la vicisitud histórica que prevalecen sobre aquellos propiamente políticos y eventuales, porque los primeros correspondían a la más verdadera y profunda realidad de la historia humana, la única que podía ser objeto de transmisión ⁷⁰.

Una lejana influencia deuteronomista parece impregnar la concepción ética y espiritual del historiador que cada vez define con mayor claridad su dicotómica ubicación en el campo historiográfico, al participar tanto de la historia de la historiografía cuanto de la historia intelectual, a la vez no reconocemos su limitado aporte a la problemática tardoantigua más allá de sus análisis sobre la historiografía pagana y la historiografía cristiana, incluso la historiografía eclesiástica.

En el armado de esta topografía conmemorativa de los maestros, ubicamos ahora en el sector de los cultores de la memoria de Mazzarino otra contribución, de perfiles originales, porque está vinculada a la reflexión sobre las posibilidades de crecimiento en torno a algunos ejes centrales planteados en su obra. En 1998 esta publicación de "L'Erma" nos acerca los trabajos presentados en un congreso organizado en mayo de 1991⁷¹, por los discípulos romanos de Santo Mazzarino: A. Frascchetti, A. Giardina y E. Lo Cascio, entre los más reconocidos, que decidieron recordarlo, pero con un propósito muy operativo para nosotros dedicándose no tanto a evocar su perfil de gran historiador sino a ofrecer la ocasión a los historiadores actuales de repensar algunos de sus temas fundamentales, entre las muchas problemáticas que el historiador afrontó y que le exigió la investigación contemporánea sobre el mundo antiguo: *antico y tardoantico*, oriente y occidente, tiempo e historia, todos temas definidos en clave de polaridad, palabra cara a Mazzarino. Si bien la incansable actividad del estudioso y los aportes al progreso del conocimiento histórico, ofrecen un vastísimo campo de investigación, decidieron continuar algunas líneas como las señaladas, aunque con dificultad "*perchè quando affrontava un argomento Mazzarino aveva l'abitudine di esplorarlo fino in fondo, esaminandone tutti gli aspetti e lasciando ben poco spazio per ulteriori indagini*". ⁷² Sin embargo ciertos problemas complejos y difíciles de considerar quedan siempre abiertos para nuevas indagaciones.

⁷⁰ Gabba, E., Recensioni. Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*. *Sather Classical Lectures* 54, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990, pp. XIV-162. (Ed. it., *Le radici classiche della storiografia moderna*. *Sather Classical lectures*, a cura di R. Di Donato, Firenze, 1992, pp.XII-166). En *RSI*, CIV, II, 1992. p. 567-573.

⁷¹ Cf. *Convegno per Santo Mazzarino*. Roma, 9-11 maggio 1991. Roma, 1998,

⁷² Cf. Cassola, F., "*Premessa*". En *Convegno per Santo Mazzarino*. *op.cit.*, 1998, p.9.

El análisis de la cuestión referida a aquellos temas y problemas que los discípulos pueden continuar a través de los aportes de los maestros, e incluso superarlos a partir de los niveles de avance de las investigaciones recientes, constituyó la etapa final del desarrollo de este trabajo.

Cumplido el recorrido evocativo podemos elaborar una conclusión sobre el conjunto de estas contribuciones, en las que observamos cómo plantean el reconocimiento de sus personalidades y producciones historiográficas en el plano de la conciliación que otorga la posteridad, sin negar por eso las perspectivas individuales y las cuestiones metodológicas que los distinguieron, pero trasladando, casi siempre, fuera de los análisis realizados las rivalidades y conflictos que existieron entre ellos para poder apreciar, resignando conflictos y con esfuerzos de objetividad, su repercusión en las historiografía del siglo XX. Pero sin embargo la incorporación e interpretación de los efectos de estas fuertes tensiones constatadas será necesario tenerlos en cuenta porque es importante reconocer, analizar y relacionar las situaciones de conflicto establecidas entre nuestros protagonistas para poder asociarlas con su producción científica y su proyección en los distintos ámbitos historiográficos y espacios institucionales, que frecuentaron voluntariamente o proyectados por el injusto exilio.

El análisis de este *corpus* evocativo ayudó a comenzar a desplegar dos aspectos importantes para el desarrollo de nuestros objetivos. El primero organizó el diseño del perfil intelectual de un burgués piamontés, educado en los modelos culturales de la Italia del Norte y la tradición rabínica familiar, y permite comparar con el de un modesto cataniense católico, hijo de un funcionario municipal, formado en un ámbito intelectual que le impuso la reflexión crítica sobre la idea de decadencia que orientó la perspectiva de gran parte de su obra.

El segundo aspecto brindó un panorama crítico de sus planteos metodológicos y directrices historiográficas, que desarrollamos, para evaluar las posibilidades operativas en el abordaje de una problemática histórica en su dimensión historiográfica: cristianismo y sociedad tardoantigua en la historiografía italiana contemporánea. Estas perspectivas se expresan en un campo de análisis sociocultural en el que instalamos como núcleo protagónico las relaciones entre paganismo-cristianismo, a partir del cual entendimos la dinámica de la sociedad tardoantigua coincidiendo, sin dejar de reconocer matices de diferencia, con las propuestas de nuestros historiadores.

PARTE II
HOMBRES E IDEOLOGÍAS

II. Episodios de vidas

2. Un judío piamontés y un católico siciliano frente a la Historia.

2.1. Entre el profetismo misionero y el *risorgimento*.

El interés por indagar la persona y la obra de Arnaldo Momigliano se intensifica en nuestro país a partir de los efectos generados por la recepción y difusión en el ámbito de lectores, en particular universitarios, de su obra, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963), sobre todo a través de la primera traducción al castellano (Madrid 1989)⁷³, que representó, por un lado, un signo ficticio de identificación de Momigliano como tardoantiquista pero, por otro, la motivación fundamental para aventurarnos en el conocimiento de la gran producción que le otorga a Momigliano su verdadera dimensión como historiador de la historiografía, los eruditos *Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico*⁷⁴.

Los *Contributi* representan más de medio siglo de una tarea que se condensa en un rasgo historiográfico característico: el conocimiento crítico de la Antigüedad tiene que acompañarse de una frecuentación de la historiografía contemporánea e incorporar los problemas culturales de toda las épocas. Es así que decide instalar tanto el diálogo entre paganos, judíos y cristianos durante la Antigüedad como la inserción de la tradición judía en la vida política e intelectual de la Italia contemporánea.

No podemos dejar de conectar su mirada sobre la cultura judía contemporánea, sin establecer relaciones con la obra historiográfica de Pierre Vidal-Naquet, reconocido antiquista francés, que leyó a Momigliano para entender mejor al historiador judeorromano Flavio Josefo⁷⁵, pero también para reconocerlo

⁷³ Esta obra fue casi desconocida para la mayoría de los cultores de la Historia Antigua Clásica en la Argentina que estaban bajo el efecto de la influencia historiográfica francesa de los *Annales*. Por lo tanto no llegó de manera directa a nuestros estudiantes universitarios hasta 1989 -casi treinta años después- a través de la traducción castellana de una editorial madrileña con una introducción y un apéndice bibliográfico del tardoantiquista español Javier Arce que se hizo cargo de la desactualización bibliográfica debida a los años que pasaron entre la edición original y la traducción mencionada, ofreciendo un amplio y renovado panorama de los autores más recientes dedicados a la Antigüedad Tardía con el aporte especial de la historiografía anglosajona gestora de una excelente producción sobre *Late Antiquity*.

⁷⁴ Vide. Momigliano, A., *Contributi alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*. I-X, Roma, 1955, 1960, 1966, 1969, 1975, 1980, 1984, 1987, 1992, 2012, Cf. del mismo autor, "Ciò che Flavio Giuseppe non vide". En *Settimo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma, 1984, pp. 305-307. Este trabajo sirvió de introducción a la traducción italiana del artículo de Vidal-Naquet, P., "Flavius Jasephe ou du bon usage de la trahison" Cf. del mismo autor, *Ensayos de historiografía*, Madrid, 1990.

como partícipe de similares tragedias familiares generadas por un racismo al que condena con dureza ⁷⁶.

El historiador italiano sanciona los etnocentrismos culturales al demandar en su momento a los clasicistas italianos que estudiaran la negativa incidencia del nazismo sobre la historia antigua o al hacer una lectura hipercrítica de G. Dumézil y su polémico esquema trifuncional de las sociedades indoeuropeas, que no considera metodológicamente adecuado para su aplicación a la sociedad romana, pero sobre todo juzga su ideología sospechosa de racismo ⁷⁷.

La propia biografía de nuestro autor nos proporciona argumentos para entender estos gestos. En su misma historia de vida y en la de sus antecesores observamos el paso del ghetto a una clase acomodada. A comienzos del siglo XIV un antepasado suyo abandona la comunidad judía de Montmélian, en Saboya, por la capital de esa región, Chambéry, y tiempo después sus descendientes, siguiendo la expansión hacia el Piamonte y a través del comercio, préstamos y cargos rabínicos, irán configurando el linaje de los Momigliano que pronto representará, a través de sus componentes, el ingreso de los judíos a cargos relevantes dentro de la sociedad italiana, por medio de su inserción en la administración pública y en las universidades. Entre ellos se destaca una intelectualidad atraída por la política y por el mesianismo que parecía fortalecer el socialismo de principios de nuestro siglo.

De este contexto sale Arnaldo Dante Momigliano, nacido en Caraglio en 1908 y muerto en Londres en 1987, perteneciente a una familia judía de buena posición económica estrechamente ligada al ambiente del hebraísmo de un pequeño municipio piamontés. En este ambiente judío de perfil democrático y de cultura variada, el futuro historiador se forma en su propia casa, sin frecuentar la escuela pública, recibiendo enseñanza particular hasta su ingreso a la Facultad de Letras de Turín.

Coincidimos con F. Parente ⁷⁸ que para el Momigliano historiador el judaísmo ha sido mucho más que un objeto de estudio. En su actitud con respecto a las confrontaciones de la realidad hebrea, en su misma manera de ser judío, hay una evolución que, en sus líneas generales, no es distinta de aquella de la mayor parte de los intelectuales judíos italianos, pero ha tomado en su caso personal connotaciones muy particulares.

⁷⁶ Cf. Vidal-Naquet, P. *Mémoires, la brisure et l'attente*. I. Paris, 1995.

⁷⁷ Momigliano, A. "Georges Dumézil and the trifunctional approach to Roman Civilization". En *Ottavo Contributo alla...*, Roma, 1987. Cf. *History & Theory*, XXIII, 3, 1984, pp. 312-330.

⁷⁸ Parente, F., "Arnaldo Momigliano e il Giudaismo. Tra storia e autobiografia". En *Hist. Historiographie*, 1989, 16, pp. 65-73 .

La tragedia que conmovió al mundo judío europeo entre el fin de los años '30 y el comienzo de los años '40, ha influido profundamente sobre su manera de ser y también sobre su sensibilidad. Su actitud en torno a la realidad judía moderna así modificada por el genocidio, ha implicado que su forma de interpretación del mundo helenístico-romano cambiase también, tema que él había aborda desde el comienzo de sus estudios.

Se puede distinguir dos núcleos de reflexión netamente diferenciados en el tiempo. En el primero, se opera una revisión en relación a la posición tradicional y por una anticipación lúcida y precisa de la interpretación de la revuelta de los macabeos propuesta poco después que él por Elías Bickerman, la historia judía helenístico-romana es vista no tanto como el problema de encuentro y de choque entre el mundo hebreo, por una parte, y la cultura griega y la hegemonía romana, por otra, sino más bien como un problema de reacciones y de tensiones dentro del mismo contexto judío. En otros términos, para un Momigliano que en esos años considera la historia de los judíos italianos como la historia de la formación de su conciencia nacional italiana y su propia tradición hebrea como la que lo ha hecho italiano, se trata de un problema de asimilación y de resistencia a la asimilación.

A partir de los sucesos trágicos acaecidos durante la segunda guerra mundial, esta perspectiva sufrirá una reducción drástica. La actitud de Momigliano cambiará: el problema de la integración de los judíos en el mundo moderno es equivalente al problema de la integración en el mundo antiguo de esos judíos helenizados que en Jerusalén habrían tenido un poder y un relevancia insignificantes.

Esta perspectiva más reciente comporta una reconsideración general de la cuestión y afirmación del derecho de los judíos a permanecer como tales más allá del contexto nacional en el cual habitan. Las tendencias a la asimilación en relación con la realidad judía permanecerían en el fondo marginales, tanto en la Alemania contemporánea como en la Judea del siglo II a.C.

Considerada la importancia de la cuestión procedemos a revisar con más detalle el proceso evolutivo del cambio experimentado por el historiador piamontés, recordando su trabajo, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, (1930), que es su tesis de perfeccionamiento en la Escuela Oriental de Roma bajo la guía de su segundo maestro, después de Gaetano de Sanctis, Giorgio Levi Della Vida ⁷⁹, se trata de una serie de investigaciones sobre las tradiciones relativas a la lucha antiselúcida de los Macabeos, sea a través de una utilización directa de *Macabeos I-II*, sea independientemente, afrontando problemas de datación, cronología y autenticidad de los documentos. Este trabajo, un libro

⁷⁹ *Ibidem*, p. 66 y ss.

de discusión de las fuentes de carácter muy clásico, se acompaña por otras reflexiones posteriores que tienden a la reconstrucción histórica específica del problema. En 1931 un artículo referido a la familia judía de los Tobíadas, le sirve para testimoniar la existencia de un fuerte grado de helenización, al menos en algunos ambientes aristocráticos hebreos de la Judea ptolemaica y seléucida. Esto significa oposición al gobierno hierocrático, a la rígida observancia de la ley mosaica y una decisiva apertura a la cultura y al modo de vivir de los griegos.

La reconstrucción lleva a Momigliano a entender el movimiento macabeo, como ya señalamos, no tanto como reacción a una desnacionalización o desnaturalización cultural impuesta por la violencia de los Seléucidas, sino como una reacción a corrientes internas del Judaísmo. Este juicio formulado en 1932, anticipa la interpretación del movimiento macabeo propuesta por Elías Bickerman, en *Der Gott der Makkaber*, publicado en Berlín en 1937. Éste revisando la postura tradicional, sostenía que la llamada persecución de Antíoco IV fue, en realidad, debida a la iniciativa de los judíos helenizados que intentaban romper el aislamiento determinado por la rígida observancia de la ley que impedía su real contacto con el mundo griego. En consecuencia, toda la historia hebrea entre el 198 a.C. y el 70 d.C. no debe interpretarse como un choque entre judíos frente a griegos y romanos. En términos modernos, se presenta, como ya observamos, un problema de tensiones entre asimilación y de resistencia a la asimilación.

Momigliano para esa época podía sentir que su tradición judía, desde Noé y Abraham hasta su presente, había contribuido a consolidar su identidad de ciudadano italiano. El desencanto generado por la humillación de las leyes raciales, el exilio y el genocidio lo lleva a levantarse contra la teoría de Bickerman, antes compartida y retomar la tradicional posición eclesiástica según la cual Antíoco había realmente promulgado un edicto general que obligaba a todos sus súbditos a adorar a los dioses griegos y de eso derivó una persecución verdadera y propia de la religión judía, arquetipo de todas las persecuciones religiosas contra el monoteísmo hasta Diocleciano. En 1975 en *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*⁸⁰, discute el problema tomando finalmente posición en la confrontación.

La reconstrucción de la premisa del movimiento macabeo, fundada sobre *Macabeos II*, no puede ser aceptada porque el partido de los judíos helenizados en Jerusalén no tenía influencia significativa. Como consecuencia de su análisis sostiene que toda referencia a la tendencia hacia la asimilación que encontramos en el hebraísmo alemán del siglo XIX, queda fuera de lugar. Ellos también han permanecido marginales como judíos, sea tanto en la Alemania contemporánea como en la Judea romano-helenística.

⁸⁰ Momigliano, A., *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización. op.cit.*

Momigliano se interrogó cada vez más por el problema del judaísmo en su propio tiempo. Para la década de los '80, con cierto sentido trágico, denunciaba la incapacidad de los intelectuales no-judíos a reconocer la tradición judía como un componente de la cultura italiana, desde los orígenes del cristianismo hasta el presente, y define como extravagante la exhortación lanzada en 1947 por Benedetto Croce a los judíos italianos invitándolos a fundirse con los otros italianos, clausurando aquella distinción y división en la cual habían persistido por siglos y que había dado ocasión o pretexto a las persecuciones ocurridas.

Momigliano evalúa que sólo la falta de cualquier contacto con la cultura judía puede explicar que hasta un intelectual como Croce no llegase a comprender que los judíos italianos tienen el derecho y subjetivamente puede ser hasta el deber *"di rimanere ebrei"*⁸¹.

La decepción de Momigliano encuentra consuelo en el descubrimiento relativamente tardío de Gershom Scholem, que como estudioso de la *kabbalah* y biógrafo de Sabbetay Tsebí⁸², intentaba recuperar íntegramente la experiencia espiritual del pueblo judío. Su admiración por el cabalístico personaje, lo lleva a valorarlo no tanto por sus trabajos de historiador, sino por el modo en el que Scholem se puso al frente de la tradición hebrea y no ha hecho historia, que es para él su modo de ser judío:

*"Scholem sigue siendo Scholem: no un nacionalista, ni siquiera un judío religioso, pero sí un hombre seguro de que el principio de la verdad para un judío es reconocer que es judío, aprender hebreo y enfrentar las consecuencias, cualesquiera que sean, y ése es el problema..."*⁸³.

Momigliano incorpora también un aspecto subjetivo, generador de polémicas no sólo religiosas sino particularmente políticas, al revisar la relación entre el autor y su concepto de sionismo:

"Para Scholem, el significado primario del sionismo, por lo que se refiere a la vida intelectual, es permitir a los judíos recuperar toda su historia pasada y, por consiguiente, cuestionar todos los aspectos de su herencia. Esa libertad de movimiento en el pasado

⁸¹Parente, F., *"Arnaldo Momigliano e il Giudaismo. Tra storia e autobiografia"*, *op.cit.*, p. 70 y ss.

⁸²Shabbetay Tsebí fue un místico judío del siglo XVII que se atribuyó ser el Mesías. Las conmociones que suscitó en las comunidades judías de Europa oriental desembocó en su final conversión al Islam. Cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*. México, 1990 (1941).

⁸³Momigliano, A. *"La autobiografía de Gershom Scholem"*. En *De paganos, ...*, *op.cit.*, p.412.

*del pueblo judío es lo que para Scholem caracteriza a ese movimiento hacia el futuro llamado sionismo ”.*⁸⁴

Nuestro análisis no contempla estudiar la historia del judaísmo en Italia, ni evaluar la conflictiva connotación que adquirió en la realidad contemporánea el concepto de “sionismo”, pero sí plantea una reflexión sobre la cuestión.

Antes de la guerra, la mística judía habría interesado poco al Momigliano integrado a la cultura universitaria italiana y es pensable que jamás habría compartido el rechazo opuesto por Scholem no sólo a la asimilación, sino también a la misma posibilidad de convivencia entre judíos y alemanes, de no haber mediado el trágico genocidio, etapa reciente de las vicisitudes pertenecientes a la milenaria historia hebrea, que lo afirma hasta el día de su muerte en la permanente revalorización del ser judío.

Momigliano evocaba nostálgicamente que los judíos en Italia⁸⁵, con rituales diferentes y a menudo con intereses en conflicto, no padecían, sin embargo, más diferencias lingüísticas que sus compatriotas cristianos. Considera que la misma situación lingüística de Italia ya era bastante complicada de por sí. Lo que se llama italiano fue una lengua escrita básicamente hasta fines del siglo diecinueve. Todas las comunidades hablaban dialectos, y los judíos hablaban el mismo dialecto que los demás habitantes del lugar.

Los judíos venecianos hablaban y hablan veneciano, y los judíos piamonteses hablan piamontés. Sus padres hablaban piamontés entre ellos e italiano con los hijos, por eso él y sus hermanas fueron los únicos hablantes nativos de italiano de su ciudad piamontesa, y subrayaba que eran muy admirados por esa proeza lingüística.

Recordaba que cuando creció, volvió al dialecto piamontés en conversaciones con los padres, en su casa, pero no con sus hermanas⁸⁶. Siempre valoró el esfuerzo familiar de fundir la tradición judía con la realidad social y cultural italiana.

Al reivindicar a parientes, señala tanto a Felice Momigliano, filósofo, que trató de combinar el socialismo con Mazzini y la tradición judía, junto a Attilio Momigliano, el intérprete de Dante, Ariosto y Manzoni⁸⁷ y se lamenta que en realidad la cultura judía raramente se transmitió en el sentido en que los verdaderos judíos quieren que se haga. Si los judíos mismos saben tan poco acerca de su propio judaísmo confirma con gran escepticismo, no se pueden quejar si sus vecinos saben todavía menos...

⁸⁴ *Ibidem.*, p. 421.

⁸⁵ Momigliano, A., “*Los judíos de Italia*”. En *De paganos, ..., op.cit.*, pp. 386-409.

⁸⁶ *Ibidem.*, pp.388-389.

⁸⁷ *Ibidem.*, pp. 402-403.

2.2. Entre catolicismo y *decadentismo*.

Un joven universitario, Santo Mazzarino, aunque católico disciplinado por los salesianos estaba inclinado al *pathos* poético, vivía en Sicilia, en una ciudad, como Catania, que tenía cierta atmósfera intelectual pero que era considerada provinciana cuando se la comparaba con los grandes centros de la cultura italiana, como Roma, Florencia, Milán y Turín.

El interés por el tardoantiguo parece nacer de ese tono cultural de una Catania impregnada de *decadentismo* donde se meditaba mucho sobre la literatura de la crisis que influía a casi toda su generación.

En la búsqueda de nuevos modelos historiográficos para su emulación, huye de la órbita positivista de Mommsen, manifestando en cambio una evidente atracción por Niebuhr, Burckhardt e incluso por la historia cultural de la Antigüedad, encontrando también en Croce un cierto referente intelectual, aunque no tanto como en el caso del piemontés Momigliano.

Su *tesi di laurea* que defiende en junio de 1936, no es como esperaban sus maestros, sobre la *grecità* arcaica, sino sobre el tardo imperio romano. Tiene por título *Intorno alla storia romana del periodo stiliconiano*. Se debe a la influencia de la lección *antico-cristiana*, todavía viva en Catania. Surge en él la reflexión de cómo una cultura antigua no destinada a morir del todo se relacionó con una nueva que tenía en sí toda la energía para triunfar.

El cristianismo aparece entonces como una exigencia de renovación, y no de destrucción. Comienza a manifestarse en este momento su concepto de revolución que entiende como evolución:

*“La preoccupazione principale di Teodosio, allorché ebbe vinto al Frigido l’esercito pagano di Eugenio, fu quella di evitare ancora la divisione tra vincitori e vinti, teodosiani ed eugeniani. Il Cristianesimo aveva trionfato definitivamente: non era più lecito farne uno strumento di persecuzione giacché ormai l’evoluzione storica naturale avrebbe condotto sempre più alla distruzione degli ultimi pagani. La rivoluzione cambiava metodo: diventava evoluzione”.*⁸⁸

La crítica a la tradición historiográfica burguesa es para Mazzarino al mismo tiempo crítica a la sociedad burguesa y a sus tentativas de consolidarse. En esta perspectiva, será una operación muy arbitraria ubicarlo a Mazzarino en una escuela historiográfica de modo exclusivo. La multiplicidad de aportes construye a la historiografía mazzariniana, las influencias se funden en una personal filosofía de la historia. El perfil de esta filosofía es la matriz

⁸⁸ Cf. *Tesi di laurea* (p.346). En Giarrizzo, G., “Santo Mazzarino e la crisi della civiltà”, *Cassiodorus*, I, p. 86.

cristiana del historiador, es una oposición a la idea de progreso que excluye a las masas, pero que es también oposición a una cultura dominante que tiende en diversos momentos, como en el *Ottocento*, a crear un sistema que acepta, que permite cerrar el ciclo histórico e historiográfico.

Esta crítica a la sociedad burguesa es también un componente originariamente cristiano, de un cristianismo que no excluye el providencialismo, así lo presupone como corolario a lo implacable de los vencedores, como necesario antídoto al pesimismo que observa en los vencidos.

La originalidad de Mazarino consiste en la voluntad de afirmar constantemente una visión general de la historia, en la cual todo aporte es casi accesorio, mediato de la superior exigencia de evidenciar lo provisorio de toda conclusión. Pesimismo cristiano, atención y simpatía por los débiles y la visión de la sociedad como el lugar del conflicto resumen la actitud del historiador sensible a lo religioso y a su proyección en el campo social.

Recordemos que para Mazarino debe ser mérito del historiador penetrar a la dimensión religiosa de una época para comprender a través de ella la diversidad de problemáticas socio-económicas y político-ideológicas que la definen en una totalidad integrada.

Parece inadecuado haber acusado a Mazarino de ser un discípulo de Spengler o de Toynbee. Extraña acusación: por medio de estos dos autores destacados, se quería inculpar a Mazarino de escribir una historia, a priori, sociológica o fantástica. Mientras que Mazarino es el historiador menos apriorístico que nos podemos imaginar. Todo el *Pensiero storico* es una grandiosa destrucción de ideas generales heredadas, como aquella de la oposición entre el pensamiento histórico clásico y el pensamiento bíblico-cristiano. Para él contaba sólo lo particular, un dramático particular. La fantasía prodigiosa de sus reconstrucciones y su sentido analógico también suscitaron críticas pero nos podemos preguntar con Citati:

*“La fantasia analogica non è forse la base di quella immensa scienza dei rapporti, sulla quale si costruisce ogni ricerca storica?”*⁸⁹.

⁸⁹ Citati, P., “In ricordo di Santo Mazarino”. En *La fine del mondo antico*, op.cit., pp. 8-9.

3. Un historiador de la historia de la historiografía: Arnaldo Dante Momigliano (1908-1987)

Nace un 5 de septiembre de 1908 en una casa de la *Piazza Cavour*, en Caraglio, una pequeña ciudad del Piemonte, próxima a la capital provincial, Cuneo, hijo de Riccardo Salomone, residente de Caraglio, e Ilda Levi, perteneciente a una familia de industriales de Turín.

Su padre era una respetable figura local, lo mismo que su abuelo Amadio, tío de Riccardo y padre adoptivo. Riccardo que era opositor a la facción clerical en el Concejo de su ciudad -llegó a asesor y obtuvo, entre 1917 y 1919, el cargo de alcalde suplente de Caraglio- buscó para sus hijo nombres que evoquen la aspiración de la Italia liberal con un cierto romanticismo: Arnaldo de Brescia⁹⁰ y el gran poeta gibelino. Éste último, *mi tocayo*, al decir de Momigliano en sus últimos años, al referirse a Dante.

En una familia de intelectuales, vive una intensa atmósfera cultural. La presencia de su primo, el mencionado Felice Momigliano, frecuente visitante de la casa, era profesor de teoría filosófica de Roma, un admirador de Renan y Mazzini que conciliaba en su estructura intelectual aspectos del mensaje social y ético del profetismo misionero con el socialismo moderno, teniendo gravitación en la formación del adolescente.

Esta antigua familia piemontesa, en cuya práctica de vida coexistían la cultura religiosa tradicional y los fermentos innovadores, ricos de sugerencias filosóficas, literarias y políticas, representaba una nueva generación de judíos que con entusiasmo seguían el desarrollo del *Risorgimento*.

El Momigliano de la madurez, reflexionó mucho sobre su *background*. Recordaba a Piemonte que no era Italia propiamente dicha, en otro tiempo tierra celta, con la presencia de un gran número de minorías tenaces, en particular judíos y protestantes.

Los Momigliano parecen haber absorbido la ambigüedad de la cultura piemontesa. En ellos se encuentra el punto de vista judío piemontés donde dialogan el hebreo, el latín, el griego y el piemontés con su transfondo celta. Sabemos que los padres hablaban piemontés entre ellos, pero italiano con Arnaldo y sus hermanas, Tiziana y Fernanda.

Luego de una corta experiencia en una escuela infantil católica, Arnaldo había completado sus estudios con tutores

⁹⁰ Arnaldo de Brescia, alumno de Abelardo, pretendió establecer una suerte de república en Roma que intentaba conciliar con un reclamo de pureza y pobreza evangélicas. Consiguió expulsar al papa Adriano IV, pero finalmente fue ejecutado por orden de Federico I Barbarroja.

privados en Cuneo. En Caraglio vivía en un hogar de libros, ediciones de filósofos, novelistas y poetas del siglo diecinueve, textos clásicos y el *Zemah David*, *El Vástago de David*, un gran diccionario trilingüe con las columnas en hebreo, latín e italiano, donde la biblioteca expresaba la diversidad cultural familiar.

Como religiosos ortodoxos, cuidaban los rituales, por lo tanto Momigliano tomó el *Bar Mitzvah* como correspondía a todo adolescente de familia judía practicante. Entre los hermanos de su abuelo Donato, que murió muy joven, Marco Momigliano en 1866, en su condición, rabino mayor, reorganizó la comunidad judía de Bolonia. Pero la personalidad más fuerte de la familia fue otro hermano, Amadio (1844-1924), su abuelo adoptivo.

En un mundo familiar y aparentemente seguro, Amadio, talmudista y particularmente ligado a la cultura cabalística, cuidó la primera educación del pequeño Momigliano. Abuelo y nieto habitaron en la misma casa desde 1914 a 1924 y todas las noches *zio Amadio* leía el *Zohar*, el texto clásico de la *Kabbalah*, atribuido por Gershom Scholem a Moses ben Scemtov de León (c. 1270-90). Como piadoso lector de la tradición rabínica, le transmitió el estudio y el amor por la traducción de los textos sagrados, enseñándole el hebreo bíblico a través de una gramática que preparó especialmente para él ⁹¹. Esta experiencia de exégesis de textos y la frecuentación talmúdica signarán para un futuro la práctica de elaboración de las numerosísimas recensiones críticas que forman parte de la producción historiográfica momiglianesca.

Ha llamado la atención el pasaje de Silvia Berti que define “*gli anni decisivi della sua formazione*” de Arnaldo Momigliano los años transcurridos en Caraglio ⁹². ¿Cómo es posible reducir los horizontes cosmopolitas de una gran investigación historiográfica a confines tan estrechos? ¿Cómo dejar en la sombra la etapa del encuentro con De Sanctis, con Croce, con el mundo anglo-sajón?

La lectura de la sobria esquela que deviene *Prefazione* de sus *Pagine ebraiche*, escrita por Momigliano desde el lecho de un hospital en Chicago, parece autorizar el énfasis de tal interpretación ⁹³.

Descendientes del lejano Lionel de Montmélian, en el siglo XIX encontramos algunos miembros de la familia en la provincia de Mondovì. De Mondovì son nativos tanto Donato (1833) cuanto Amadio (1844), los dos abuelos de nuestro historiador, el natural y el adoptivo. Amadio registra domicilio en Mondovì y en Caraglio. Donato representa una etapa intermedia entre Mondovì y Caraglio,

⁹¹ Berti, S. “*Introduzione*”. En Momigliano, A. *Pagine ebraiche*, (a cura di Silvia Berti), Torino 1987, p. XI. y ss.

⁹² *Ibidem.*, p. XI.

⁹³ Momigliano, A., “*Prefazione*”. En *Pagine ebraiche*, *op.cit.*, p. XXIX-XXXI.

con un asentamiento en Murazzano, donde en 1883 nace su hijo Riccardo Salomone, padre de Arnaldo.

Los daños acaecidos en la última guerra en el registro comunal de Murazzano ⁹⁴ no permiten reconstruir con certeza la fecha de arribo de los Momigliano a Caraglio, sumado el hecho a la eventual conexión con la prematura desaparición de Donato. Riccardo Salomone tiene ya allí la nueva residencia cuando el 28 de agosto de 1906 en Turín desposa a Ilda Levi, escogida en el seno de la comunidad israelita de la comarca.

Figura que ha dejado huellas políticas en Caraglio, Riccardo Salomone, muy joven ya aparece como director de de la *Società Filarmonica*, en 1905 (*La Sentinella delle Alpi*, 19 gennaio 1911) ⁹⁵. Participa en la campaña anticlerical en Italia, obra de socialistas, radicales y demócratas entre 1906 y 1911, en respuesta a la condena pontificia del Modernismo y de la modernidad.

Caraglio interviene en ese proceso activamente, un grupo de sus ciudadanos dan vida al "*Circolo democratico XX settembre*" (*La Sentinella delle Alpi*, 17 sett. 1907) ⁹⁶. En el primer consejo directivo, entre los representantes socialistas, está Riccardo Momigliano.

El hombre político de la época, Giovanni Giolitti, marcaba las contradicciones entre la masas populares de inspiración católica y socialista, el encuentro entre clericales y anticlericales, la lucha entre clientelismo y transformismo. Caraglio precisamente era el corazón electoral de Giolitti, donde operaba su lugarteniente el abogado E. Moschetti como presidente de la *Deputazione Provinciale*.

Los entes locales, en la visión giolittiana, constituían el laboratorio para nuevas experiencias políticas e institucionales. En la zona rural los principales grandes electores eran los párrocos. En la ciudad, como consecuencia de la campaña electoral de octubre de 1912, triunfa la lista democrática en la que se encuentra Riccardo. Sin embargo el triunfo es impugnado y entre la sucesión de varios actos electorales, desempeñó diversas funciones en acciones de conciliación con los adversarios. Finalmente, Riccardo fue asesor comunal, *prosindaco* hasta que electo plebiscitariamente llegó a *sindaco* el 17 de abril de 1918 ⁹⁷. Dejada la carga administrativa en 1919, lo reencontramos en 1922 entre los protagonistas de la vida ciudadana cuando es electo presidente de la *Cassa Rurale*, cargo

⁹⁴ Berardo, L. "La "piccola" patria di Arnaldo Momigliano: lotte politiche e ideologiche nel cuore del piemonte giolittiano". En *Biblioteca di Athenaeum*, 11, *op.cit.*, p. 227.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 227. Cf. nota 12.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 230. Cf. nota 24.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 233.

que tendrá hasta finales de 1937, dirigiendo una pequeña banca a la que imprime gran impulso ⁹⁸.

Los sectores del liberalismo dispuestos a la alianza con el fascismo resultaron, en algunos centros de la provincia, aquellos más anticlericales y/o antigiolittianos, entre ellos se contaban Riccardo Momigliano y Tancredi Galimberti, propietario de *La Sentinella delle Alpi*, y padre del futuro protomártir de la Resistencia, Duccio Galimberti. Banderas del socialismo, patriotas en los años 1918 y 1919, como Ottavio Eva, fundan el *Fascio di Combattimento* de Caraglio en 1923. Riccardo se adhirió también al fascismo, llegando a ser Secretario local del PNF; para dimitir años después, el 27 de abril de 1931. ⁹⁹

La actuación política de Riccardo Momigliano es un legado arduo para la posteridad de su hijo Arnaldo, más allá de adhesiones y críticas que todavía nutren el estado de opinión sobre el fascismo.

En este clima de gran actividad política de su padre, el adolescente Arnaldo fue a Cuneo para hacer el examen de *Maturità Classica*, con su amigo Michele Pellegrino, futuro cardenal de Turín, fue orientado a continuar los caminos de la erudición. En noviembre de 1925, a la edad de diecisiete años, se anotó en la Facultad de Letras en la Universidad de Turín. Joven precoz de compleja identidad, su espíritu humanista se adheriría al historicismo idealista de Giovanni Gentile y Benedetto Croce.

Durante los años '20 en la *Facoltà di Lettere e Filosofia* no existían todavía planes de estudio ni materias obligatorias, con la excepción de un examen escrito de Latín. A los estudiantes les era dejada la libertad de escoger las materias, no menos de nueve, para los doce exámenes orales prescritos, seis anuales y seis bianuales. La selección hecha por Momigliano debe considerarse indicativa de sus preferencias y de sus propósitos. No tenemos investigación documental sólo la memoria de un amigo querido, Dionisotti ¹⁰⁰. Por cierto precoz, fue la preferencia de Momigliano por la Antigüedad, pero recién en el tercer año se resolvió a hacer una tesis de historia antigua. En el primer bienio prevalecía historia y literatura.

Esta prioridad justifica la hipótesis, probable de por sí, que también Momigliano, como toda o casi toda su generación, haya sido, antes de arribar a la universidad, discípulo ideal de Croce, del Croce teórico y crítico, más que del historiador. Muy lejana era todavía para estos alumnos la *Storia del regno di Napoli*, mucho más cerca y más impregnada de cuestiones políticas actuales.

⁹⁸ Berardo, L., "La "piccola patria" di Arnaldo Momigliano. Lotte politiche e ideologiche nel cuore del piemonte giolittiano", *op.cit.* p. 234.

⁹⁹ *Ibidem.*, *op.cit.* pp. 235-236.

¹⁰⁰ Dionisotti, C., "Gli anni torinesi di Arnaldo Momigliano". En *Biblioteca di Athenaeum*, 11, *op.cit.*, pp. 239-245.

El Croce teórico era también aquel de la *Teoria e storia della storiografia*, presente en la *tesi di laurea* de Momigliano. Pero más tarde, en los años de Roma, después de la *laurea*, ya estaba el descubrimiento de la importancia que para él tenía, y habría de tener siempre, hasta el final, la *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*.

Todavía hoy esta obra es objeto de paragón en Italia por opuestas y divergentes directrices historiográficas: para historiadores que, como Chabod, Cantimori y el mismo Momigliano, descienden de Croce, independientemente, sin nexo que los sostenga, y por otros, volcados a la vertiente francesa. Volviendo al Croce teórico y crítico, es de excluir que el discípulo Momigliano se contentase con su enfoque filosófico-literario, que en los años veinte entusiasmaba a los jóvenes iniciados en la filosofía del espíritu del *Breviario de Estética*¹⁰¹. La vocación filosófica del joven universitario era genuina y fuerte, con la influencia, previa a la Universidad, de su primo predilecto, Felice Momigliano. Coetáneo de Croce pero en las antípodas, Felice estaba más cerca de Gentile, en cuanto podía ser un hombre de fe mazziniana y un socialista militante.

El joven Momigliano se encuentra frente a la necesidad de unir la preocupación religiosa con la filosofía idealista en general, y con la crociana en especial. Finalmente no era favorable a Croce, Gentile y a sus seguidores, la Facultad de Filosofía turinesa, más bien, a diferencia de la Facultad de Letras, abiertamente contraria.

Como estudiante Momigliano escribió un ensayo sobre la filosofía de Gentile, que fue propuesto para su publicación. El año que obtuvo su *laurea* en 1923, se conectó con Croce, el filósofo-historiador, cuando éste estuvo en Meana (Piamonte).

Momigliano tomó las lecciones de Arturo Farinelli, profesor de Literatura alemana. La tradición universitaria alemana prevalece sobre su formación frente a la francesa, y la literatura romántica, que en Farinelli tenía un intérprete típico casi caricaturesco: *il Werther dello schedario*, a la del *Tardo Ottocento* y del primer *Novecento*, del llamado “decadentismo”, prevalecientemente francés¹⁰².

Esta Facultad de Letras era un centro de cultura democrática y de oposición antifascista, en los años que la frecuentaba el joven Momigliano. En el patio de la vieja Universidad de Turín, donde se encontraban las dos Facultades de Leyes y Letras, se cruzaban con Momigliano, Mario Soldati, Cesare Pavese, Giulio Carlo Argan, Norberto Bobbio, Leone Ginzburg, entre muchos otros. Era la generación de los nacidos en el período de 1906-1910.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 241.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 242.

Después de graduarse, la aventura de la partida a Roma, siguiendo al maestro universitario Gaetano De Sanctis, convocado por la universidad, en la que se había formado con el mommseniano Karl Julius Beloch. En esta ciudad lo encontramos bajo una fuerte influencia del ambiente crociano que dejó huellas en su producción intelectual.

Recordemos que la noción de que toda historia es historia contemporánea y que los libros sobre el pasado sirven para clarificar los problemas del presente, junto con el énfasis puesto en la relación entre política y ética y, sobre todo, la necesidad del nexo entre investigación histórica e historia de la historiografía, permiten reconocer en Momigliano una fuerte inspiración basada en la obra de Croce.

Esta constatación impone una reflexión sobre la ecuación pasado-presente, al considerar que las circunstancias históricas pesan, no sólo sobre el autor sino también sobre el lector, generándose por lo tanto un diálogo necesario entre el historiador y sus predecesores.

La influencia de Croce y el ambiente de la *Enciclopedia Italiana* al que se vinculó como colaborador, lo acercó a un contexto antifascista de carácter frondista, que para algunos compensó la línea política familiar identificada con el primer fascismo.

En 1932 Momigliano tomó la cátedra de Historia Griega, ocupando el lugar dejado por su maestro, como consecuencia del rechazo de De Sanctis al juramento de fidelidad al régimen fascista. Después un concurso universitario, realizado a fines de 1936, lo presentó como vencedor en la cátedra turinesa. Momigliano aparecía entonces como un ciudadano totalmente integrado a la vida nacional, que empezaba a mostrar las señales del colapso.

Di Donato¹⁰³ nos ofrece una cita de la carta a Federico Chabod, del 10 de noviembre de 1959, conservada en copia dactilografiada en el archivo pisano, donde describe su estado de ánimo, más de veinte años antes, durante la permanencia en la *Enciclopedia Italiana*. En ella expresa la gran inquietud sentida en ese momento por la evolución de la situación entre 1933 y 1936, en particular, por la presión alemana de permear el fascismo de ideas nazistas comenzada en torno a 1933, o aún antes, el conocimiento del arresto de Ginzburg y sus compañeros y, sobre todo, la ansiedad generada por su condición de judío, cuestión que afectaba también a muchos otros intelectuales italianos.

¹⁰³ Di Donato, R., "Introduzione, uno storico, un testo, un contesto". En Momigliano, A., *Pace e libertà nel mondo antico*, Firenze, 1996, p. XIII, nota nº 14. Recensione a L. Canfora, "Ideologie del classicismo", Torino, 1980. En *Rivista Storica Italiana*, XCIII, 1981, pp. 252-258, (ristampato in *Settimo Contributo*), pp. 513-519.

La acción de las leyes raciales del gobierno de Mussolini, determinaron el abandono de su patria, debiendo trasladarse en 1939 a una Inglaterra sacudida también por las vicisitudes de la guerra. Allí fue recibido por Hugh Last y se relacionó con el ambiente oxoniense y con el *Warburg Institute*, donde conoció a intelectuales como Fraenkel, Saxl, Gombrich y Bing.

Arnaldo Momigliano había llegado a Oxford en abril de 1939, luego de haber sido depuesto de su cátedra de Historia Romana de la Universidad de Turín como resultado de la política antisemita del gobierno italiano. Invitado por Last, pasa tres noches en el *Brasenose College*, un típico *Oxford College Bedroom*, luego al *Oxenford Hall Hotel*, pudiendo como consuelo frecuentar la *Bodleian* y la *Ashmolean Library*.

En junio de ese año se reúne con su esposa Gemma y su hija de apenas cinco años, Anna Laura. Deben vivir precariamente en *rented rooms*, en una sucesión de casas en *North Oxford*, incluso compartiendo la cocina, recién en 1948 pueden tener una cocina propia en *Saint Margaret Road*¹⁰⁴

Momigliano nunca había vivido fuera de Italia. Su familia, en particular, la de su madre era de buena posición económica, pero se había criado en un ámbito geográfico especialmente cerrado, la provincia de Cuneo y dentro de un marco cultural específicamente judaizante. Sus contactos previos con Inglaterra fueron Turín y Roma. Llama la atención que recién hubiese viajado a Paris y conocido el Louvre en su viaje al exilio.

Momigliano partió de Torino para Paris el 29 de marzo de 1939. En la estación de Lyon lo esperaba Aldo Garosci, compañero de estudios universitarios¹⁰⁵, luego de su experiencia museológica, otro tren lo lleva al destino final: el exilio en Inglaterra.

En una carta de la *Society for the Protection of Science and Learning*, del 23 marzo 1939 (Archivo Arnaldo Momigliano en Pisa)¹⁰⁶ encontramos el testimonio de una beca otorgada para continuar las investigaciones en Oxford (250 libras esterlinas anuales).

Encontró un mundo frío y lejano: la Inglaterra de finales de los años '30. Al comienzo la conversación en inglés se había convertido en un tormento. Fue primero solamente un refugiado judío en Oxford pero con el sorteo de dificultades y con el paso del tiempo terminó seduciendo a los *scholars* ingleses por su modelo enciclopedista de gran erudición.

¹⁰⁴ Brown, P., *Proceeding of the British Academy*, LXXIV, 1988, pp. 405-442.

¹⁰⁵ Di Donato, R., "Introduzione...". En Momigliano, A. *Pace e libertà nel mondo antico...*, *op.cit.*, p. VII.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. VIII, nota 1.

Sin embargo, más allá de las dificultades, desarrolló una nueva etapa de su crecimiento académico entre los eruditos británicos. Los contactos con el *Warburg Institute* y en especial con Gertrud Bing, oriunda de la burguesía judía de Hamburgo que compartía tradiciones culturales comunes, parecen marcar una etapa especial en la transición del intelectual italiano al *scholar* europeo.

Sin embargo la transición no será fácil. Sin noticias de Italia, escribe cartas a los amigos italianos, que le envían periódicos de su país. En la espera de novedades, un minúsculo *block-notes*, datado en Oxford, 1939-1942, con un título "*Appunti metodologici e storiografia moderna-Ashmolean Museum*", en cuya biblioteca estudiaba, fue testigo del intento de continuar su reflexión sobre el método histórico, a pesar del contexto político agitado. Una enumeración de secuencias significativas nos exime de mayor explicación. La primera nota está datada el 30 mayo de 1939, su arribo a Inglaterra se había dado en los primeros días de abril, el 22 de mayo fue la fecha de la firma de la alianza militar entre Italia y Alemania y el 1° de septiembre será el ataque alemán a Polonia y el inicio de la segunda guerra mundial.¹⁰⁷

La situación por la cual Momigliano no regresó para instalarse en Italia de manera definitiva, convoca la objetividad histórica junto con la subjetividad individual. Su importancia ameritó un desarrollo particular en nuestro interés por el tema.

El fin de la guerra, el conocimiento de la muerte de sus padres en los campos de concentración alemanes, la vuelta a Italia de manera intermitente, su vinculación con la *Scuola Normale Superiore di Pisa* donde siempre colaboró en los *Annali* y en el dictado de seminarios de historia de la historiografía, su presencia en universidades norteamericanas calificadas, como Berkeley, Harvard, Yale, Chicago; constituyeron las otras secuencias de su evolución académica. Sin embargo el diseño definitivo de su perfil intelectual y espiritual, se expresó en los últimos años a través de una profundación de su compromiso con el imaginario cultural familiar, desarrollando en la etapa final de su vida un especial homenaje a sus orígenes en *Pagine ebraiche* (1987).

Prefirió Londres para morir, pero en un modesto cementerio de la pequeña patria piemontesa, la memoria instituye el recuerdo del sabio judío que por encima de todas las cosas quiso ser italiano.

La memoria se hace cargo también de un mensaje legado a todos aquellos que discutimos su pertenencia al mundo de la Antigüedad Tardía, recordándonos, como historiador de la historiografía, que los historiadores paganos del siglo IV no murieron realmente. Se limitaron a estar adormecidos durante varios siglos.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, p. XV.

Pertenecían a la tradición clásica de la historiografía para la que la historia eclesiástica, tenga esta última los méritos que tenga, no podía ser sustituto. Afirmaba que aunque podemos aprender de Eusebio a comprobar nuestros documentos -y esto no es poca ventaja- todavía somos discípulos de Heródoto y Tucídides: todavía estudiamos la historia del tardo imperio en Amiano Marcelino.

4. Un historiador de la Antigüedad Tardía : Santo Mazzarino (1916-1987)

Nutrida de datos, interpretaciones y valoraciones, generalmente positivas, la vida de Arnaldo Momigliano ha generado mucho material de corte evocativo o biográfico. Santo Mazzarino, en cambio, no nos posibilita semejante material. Si bien en la primera parte de nuestro trabajo recurrimos a Mario Mazza, Guido Clemente o incluso a Lellia Cracco-Ruggini, para la definición de su posicionamiento historiográfico, para este objetivo apelamos a un trabajo de Giuseppe Giarrizzo¹⁰⁸, que aunque discute la visión de Mazzarino sobre la *crisi della civiltà*, incorpora referencias personales, académicas e institucionales que interesan a nuestro análisis.

Santo Mazzarino nace en Catania el 27 de enero 1916, ocho años más tarde que su contemporáneo piemontés, lo que marca un desfase generacional entre ambos, y muere en Roma, en 1987, en el mismo año que Momigliano. Hijo de Luigi Mazzarino, *di anni trenta, contabile*, y de Luna Vincenza, *civile*, lleva los nombres de Santo Pietro Giovanni, en particular el de su abuelo paterno Santi Mazzarino. De formación católica y discípulo de los salesianos, Santo se inscribió a los doce años, en octubre de 1928, en el *Liceo-Ginnasio Cutelli*, de donde saldrá a los 16 años, en el verano de 1932, como precoz alumno que ha sorteado la *3a. Liceo*, para en noviembre de ese mismo año inscribirse en la *Facoltà di Lettere* de la *Università di Catania*.

Habitaba ya entonces el 3er. piso de *via delle Finanze* 11, y luego de una rápida carrera se graduó el 18 de junio de 1936.

Mazzarino no tuvo maestros del nivel, como Gaetano De Sanctis, porque la Universidad de Catania de la década del '30 no era una sede académica que tuviera una tradición muy fuerte en historia antigua. La presencia del antiquista L. Pareti, llegado al sur desde Florencia, no influyó demasiado en la formación de su alumno que tempranamente esbozaba su propio desarrollo intelectual y profesional.

Antes de laurearse ya había sido publicado por Guido Libertini su escrito *Achei d'Italia e del Peloponeso* (*Arch. stor. Sic. or.* 1935, 89-100). Su opción anticlásica, lo lleva a interesarse por la periferia de la *grecità*. Debe a Devoto Ribezzo Pasquali la distinción entre lingüística e historia en contraste, con un método más riguroso de Paretti, en cuanto a las relaciones establecidas entre lingüística y arqueología. Debe a ellos y también a Meyer y Belloch, el concepto de *koiné* cultural. Utiliza el concepto de sustrato, presente en Belloch

¹⁰⁸ Giarrizzo, G., "Santo Mazzarino e la crisi della civiltà". En *Cassiodorus*, I, 1995, pp.79-119.

y en Paretti, redefiniendo en términos históricos el nexo entre *civiltà* y etnia.

Sin embargo su *tesi di laurea* que defiende en junio de 1936, no es, como se esperaba, sobre la *greçità* arcaica, sino sobre el tardo imperio romano, continuando lo elaborado en un trabajo anterior sobre la política religiosa de Estilicón, en una línea que desarrollará de manera preferencial a lo largo de toda su vida profesional.

Apenas laureado, obtiene una beca en el exterior, en diciembre de 1936, en Munich (Baviera), donde sigue los cursos de especialización en historia antigua de Rudolf Peiffer y de Walter Otto. En este ámbito recibe influencias diversas, como la Helmut Berve, que había pasado a guiar el frente neohumanístico, e incluso la de Werner Jaeger que sedujo al joven anticlasicista.

Se consolidó aquella predilección por el encuentro de culturas y la revolución como evolución acelerada, en la cual se saldaba lo viejo y lo nuevo. Lo nuevo era el resurgir profundo del sustrato originario, que descubría su original lectura de la crisis presente a través de un impulso analógico de entender lo antiguo interrogado con la demanda del presente, desde los problemas de la crisis de los tardíos años '30.

Es interesante constatar que habiendo estudiado Mazzarino en un ámbito académico provinciano, tiene importantes posibilidades de ampliar sus conocimientos fuera de su país. En cambio Momigliano, en una Universidad más prestigiosa, e incluso con posibilidades económicas familiares, prefiere seguir ligado a su maestro Gaetano de Sanctis, discípulo de Belloch, y bajo la influencia de Croce. Es notable que, si bien contaba con profesores de excelencia académica, esta misma situación no lo haya proyectado a acceder a becas externas.

Una explicación posible está en el carácter y la formación, demasiado acotada a lo regional y a lo familiar. El sentido de esta comparación está en el hecho que, en las imágenes futuras, consensuadas por realidades y prejuicios, Santo Mazzarino, aparecerá como el historiador nacional, con una producción circunscripta a su propia patria, frente al cosmopolita Momigliano, que puede ser ubicado tanto como historiador de la historiografía entre los ingleses o también como participante de una *Intellectual History*, entre los norteamericanos, pero siempre en la dimensión de un *status* internacional.

La liberación aliada encuentra a Mazzarino, en julio de 1943, en Catania, y allí será comisionado a enseñar Historia Antigua en la *Facoltà di Lettere*. En 1948 es ternado al concurso de Historia Antigua a pedido de *Catania Lettere*. La nueva situación le da

estabilidad. En 1949 toma parte en Roma en el acto de fundación de la *Sodalitas* erasmiana, donde habla de *neoumanesimo*. En sus años romanos tiene como maestros a Paribeni o Vogliano .

Santo Mazzarino a través de un camino de logros académicos llega a desempeñar la cátedra universitaria como profesor ordinario de historia griega e historia romana, durante veinte años en Catania y accede en los años '60 a una cátedra de historia romana en la *Università di Roma "La Sapienza"*, ámbitos intelectuales diferentes en los que se destaca por proponer y desarrollar directrices de investigación, que reconocemos en su vasta producción estructurada con bloques de conceptos y de sugerencias metodológicas, que abrían otras tantas líneas de investigación, incluso hasta nuestros días ¹⁰⁹. El campo académico italiano lo reconoció cuando obtuvo su ingreso a la prestigiosa *Accademia Nazionale dei Lincei* de Roma.

Al publicar a comienzos de los '50, Mazzarino *Aspetti sociali del quarto secolo* (1951) se instituye la representación historiográfica que convirtió al estudioso siciliano en un historiador de la economía y de la sociedad, incluso connotado como de inspiración marxista, propuesta apoyada por una parte de los integrantes de su escuela.

Mazzarino discutía con profundidad tesis devenidas clásicas entre las dos guerras, en particular la teoría de Mickwitz sobre la economía natural tardoantigua y de Rostovtsef sobre el contacto ciudad-campo. Mazzarino afrontaba la cuestión de la circulación monetaria y de las relaciones oro-plata-cobre, ocupándose de la aderación, de la población urbana y de la mano de trabajo agrícola.

Su tesis de fondo que permanecerá constante en trabajos sucesivos y devendrá a su vez en una tesis clásica, en sus líneas esenciales, inversa a Mickwitz: la estructura de poder tardo-imperial habría favorecido la economía monetaria, no habría sido la declinación de la ciudad y la oposición a la campaña, pero sí una relación más compleja en el interior del mundo rural, entre las exigencias del gobierno imperial y el latifundio privado.

Nació de este libro una visión *ottimistica* del tardoimperio, asumiendo la fórmula de Piganiol, sobre el imperio asesinado, y no muerto por causas internas. En efecto la influencia de Piganiol como la de Pirenne, aparecía clara, pero como siempre utilizadas por Mazzarino para construir un discurso propio que tienda a englobar elementos diversos. Pero ya la introducción desmiente toda interpretación optimista, el estudioso advierte con pesimismo la crisis contemporánea y la transfiere al mundo antiguo.

¹⁰⁹ *Convegno per Santo Mazzarino*. (Roma, 9-11 maggio 1991), Roma, 1998.

El libro analiza, en una perspectiva de eventos económicos y sociales, el tardoantiguo como, su otro libro el *Stillicone* (1942) había analizado el mismo período a la luz del contraste entre exigencias unitarias y divisiones inevitables. Ambos constituyen el camino propedéutico y analítico a la síntesis de finales de los '50, en *La fine del mondo antico* (1959). En *Aspetti sociali del quarto secolo* contrapone a Constantino con Juliano, usa elementos económicos. Aquí interesa la forma asumida por la crisis, su potencialidad regeneradora, la observación de la momentánea caída, acompañada de una participación que deviene esperanza casi providencialista. La observación optimista, positiva, está en la consideración de que la crisis no ha producido una composición sino precaria, de las luchas sociales, del emerger y sufrir de la *afflicta paupertas*.

El método adoptado asume un relieve notable ya que permanecerá característico de los trabajos sucesivos. Dos textos son analizados para mostrar el conflicto: la contraposición entre la *Historia Augusta* y el *De rebus bellicis*. La datación, siempre discutida, sirve a Mazzarino para individualizar la oposición fundamental, entre Juliano, que quería combatir la ceguera del Senado, y la preeminencia de los mezquinos cálculos económicos de este último. El segundo, *De rebus bellicis* sirve para el contraste entre el frugal Juliano y el innovador, Constantino, turbador de todo orden. Juliano quiso salvar el imperio con una rigurosa política fiscal y sin debilitar a los sectores menos fuertes. Constantino con la reforma del *solidus* y el anclaje del sistema monetario al oro da un golpe mortal a los sectores menos protegidos.

El éxito de este análisis presenta elementos bastante singulares, que reaparecen en el tratamiento de su *L'impero romano* (1956). El muy religioso Juliano, un hombre empapado, para algunos de misticismo, asume en el cuadro de la historia tardoantigua una connotación laica, de reformador social y económico. El primer emperador cristiano, el hombre que más habría contribuido a crear un clima espiritual, aparece como opresor de los débiles. Un derrotado genial y de gran rigor moral ha perdido contra un vencedor: la Iglesia triunfante.

La exasperación polémica, la vena popular del *De rebus bellicis* es valorizada y aparece como texto simbólico de las posibilidades de explotación del sistema, como la *Historia Augusta* representa la hipótesis del buen gobierno y la victoria del Senado.

La interpretación de Constantino y Juliano, asume una posición central que mantendrá en los años siguientes en dos volúmenes de recolección de textos aparecidos en los '70: *Antico, tardoantico ed era costantiniana* (1974-1980). Con estos volúmenes la investigación del estudioso aparece completamente elaborada, también es necesario referirse a las páginas sobre la historiografía tardoantigua del *Pensiero storico antico* (1965-1966) y una

producción ensayística, de estudios que fue continuada hasta la muerte, de la cual es fruto ejemplar la monografía sobre el obispo Ambrosio de Milán (1989).

En la indagación sobre historiografía moderna Mazzarino retoma la crítica a Mommsen y perfila su genealogía intelectual. Él reencuentra en el *Seicento* los fundamentos para la moderna historiografía sobre el imperio y en especial en Godefroy. Mommsen, hijo de un *Ottocento* pobre en canones interpretativos para la historia imperial como historia de la crisis, no ha comprendido el principado, ni la tardía antigüedad, en cuanto al primero, era la introducción esencial para la crisis del mundo antiguo. La oposición de Mazzarino a toda visión *ottimistica* es aquí neta. Contra Mommsen utiliza la gran tradición erudita *seicentesca*, que había fundado la historia de la iglesia y sobre todo a Burckhardt.

Estos procedimientos construyen la inversión de Mommsen, su sensibilidad religiosa, al ocuparse del cristianismo y del fin del paganismo, dio los instrumentos para comprender la fachada de la conversión y de la gran perturbación espiritual.

La historia del imperio es la historia de la civilización antigua que se disuelve. Después de Burckhardt, Seeck aporta el cauce de la historia imperial como crisis, aunque la adhesión a Burckhardt continúa. Una tesis encontramos en el *Impero romano*, que es interesante porque muestra como la historia de la historiografía fue para el historiador siciliano, más que la historia de un problema, historia de cambios y contrastes, como la *vicenda* histórica misma.

A partir de esta tesis podemos contraponer los paradigmas teóricos de Momigliano y Mazzarino. Para el primero, seguramente la historia de la historiografía es la historia de un problema, acompañada por búsqueda de lo verdadero, en cambio para el segundo, es la forma de interpretación de las mutaciones y de las contradicciones, en el transcurrir del dramático devenir histórico. *Pathos* y *logos* vuelven, como extremos exagerados de dos posturas historiográficas enfrentadas.

Mazzarino, pone en evidencia con fuerza polémica toda posible debilidad de las ideas dominantes, en este caso, la historiografía del *Ottocento*, burguesa e insuficiente para comprender la gran tragedia de la disolución. Las claves para leer esta *vicenda* de disolución, son otras: las oposiciones cristianas intransigentes, el contraste entre el mundo bárbaro y *civitas*, los sectores oprimidos, infinitas fisuras de un organismo que la historiografía burguesa había descripto como compacto.

La fine del mondo antico, partiendo del decadentismo moderno como movimiento cultural, distingue entre la idea cultural y la idea político-institucional de la decadencia. Culturalmente la

decadencia produce fermentos nuevos, se percibe como hecho nuevo. Encontramos un exagerado esteticismo intelectual, que siente la crisis, más que describirla.

En esta obra busca por una parte, una historia de la idea de decadencia y de la muerte de Roma, como fue intuida y desarrollada del siglo II a.C. a nuestros días, por otra, dar una interpretación de la ruina del mundo antiguo a través de la crítica y la discusión de varias soluciones e hipótesis.

Cuando hace alusión a la fórmula de Piganiol (1949), "*La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle. Elle a été assassinée*", la considera, en cierto aspecto como verdad.

Para él la época de la muerte de Roma ha dado a la humanidad hombres grandiosos, gigantescos: Constantino, Juliano el Apóstata, Estilicón. Innovaciones técnicas o aplicaciones de descubrimientos viejos de siglos, pero que hasta entonces habían sido descuidados, dan la certeza de que no se trataba de un mundo adormecido. Pero no basta para disipar las sombras de la estructura social del Imperio en esta época tardía, los hombres se sentían oprimidos por la burocracia, los campesinos no amaban a su Estado. Para huir de los tributos se refugiaban en el patrocinio de los poderosos. La invasión de los bárbaros es, por tanto, inseparable de las dificultades del interior. Son un fenómeno sólo, de dos caras. La crítica de la idea antigua de decadencia puede ser integrada con una distinción. Diremos que no hay decadencia donde el espíritu del hombre tardorromano, se mueve más libremente, en el campo de la poesía o en el arte o en la religiosidad o, si se quiere, en el íntimo refugio de su hogar y de sus afectos; pero una crisis existe, por lo que respecta al estado, *res publica exinanita*, "*come la chiamavano gli uomini del circolo di Giuliano*".¹¹⁰ La participación de la cultura de la decadencia es la adhesión sufrida por el historiador que ha elegido su campo de investigación, desde la pesimista vicisitud contemporánea.

En la elección del *tardoimpero* como lugar privilegiado de la reflexión histórica, aunque no ciertamente el único, muestra una percepción aguda de la crisis contemporánea del *Novecento*. El *tardoimpero*, más en general el imperio romano, da a entender el drama de la disolución de una *civiltà*.

Esta disolución se puede comprender no con el recurso a un simple caso interpretativo, con la investigación de la causa, sino con la descripción de las formas. Esta morfología de la crisis tiene aspectos variados, no sólo atraviesa la descripción, sino también la reconstrucción de su evolución. La descripción resume todas las contradicciones, hace confluír en un discurso continuo, pero siempre abierto, su misma desorganicidad. La atención va a fenómenos

¹¹⁰ Mazzarino, S., *La fine del mondo antico*. Milano, 1988 (1959), pp. 192-193.

como textos, considerados marginales. Eso constituye el instrumento más eficaz contra la esclerosis de los textos y sirve para proponer continuamente nuevas interpretaciones: una historia abierta.

Los fenómenos y los grupos sociales externos al sistema, o en oposición, o en subalternidad, una voz, un rol dominante, ocupan la escena, como los grandes y trágicos perdedores.

Este es un capítulo importante en el desarrollo de los estudios sobre la tardía antigüedad, en la que algunos pueden estar lejanos de la forma mazzariniana, pero que ninguno puede negar el valor que ofrece una poderosa obra de revisión de textos, de discusiones siempre apasionantes. G. Giarrizzo pone el acento en la matriz cristiana del pensamiento de Mazzarino, mientras en el interior de su escuela, se tiende en acentuar la vocación de crítica social derivada de la adhesión del estudioso a la ideología marxista .

5. Luces y sombras de una fama.

Los nuevos testimonios aportados por Di Donato ofrecen, además de las cuestiones académicas e institucionales analizadas, aquellos aspectos biográficos menos conocidos, como los referidos a la actuación política de sus parientes. La figura de su padre, Riccardo Momigliano, un ciudadano democrático y antigiolittiano en la provincia dominada por Giovanni Giolitti, genera polémicas sobre su responsabilidad política al adherirse al Partido Fascista. Desempeñó varios cargos en el *Fascio di Combattimento* de Caraglio: secretario político de 1923 a 1924, triunviro regente en 1925, nuevamente secretario político de 1925 a 1927 y comisario extraordinario entre 1929 y 1931, año en que terminó su participación pública en el partido. Por otro lado, la figura de Ilda Levi, su madre, tuvo una activa presencia política colaborando en la primera guerra y sobre todo en el momento de la lucha con Etiopía, en la recaudación del llamado *oro per la patria*.

Estos empeños políticos y patrióticos familiares vinculados con un fuerte nacionalismo, llevaron a los Momigliano a ser considerados en Caraglio como una familia de hebreos fascistas ¹¹¹. Pero poco tiempo después las leyes raciales de 1938, el exilio impuesto, sumado a la muerte de sus padres en un campo de concentración, muestran las paradojas de la Europa de ese tiempo.

Envuelta en las consecuencias del nefasto genocidio, la justificación de los antecedentes fascistas de los Momigliano, esbozada desde diversas posturas: los judíos del norte de Italia y el *risorgimento*, profetismo hebreo y socialismo, etc., subyace como cuestión a no ser evaluada o simplemente a ser prudentemente soslayada.

Di Donato es el que asume más frontalmente la defensa del maestro. Recuerda que a los veinte años, en 1928, Momigliano se inscribe en el Grupo universitario musical de la *Gioventù Universitaria Fascista*. Luego, en los años '30, como *pubblico dipendente* debió inscribirse al PNF. En tal condición permaneció hasta la expulsión, aplicada a continuación de la legislación racial, el 28 de noviembre de 1938. En una nota a pie de página de la *Introduzione* a la *Pace e libertà nel mondo antico* nos aclara: “*Non conosco documenti sulla data di iscrizione al PNF, se subito dopo la riapertura delle iscrizioni, sospese dal 1926 a 1932, quando Momigliano era professore incaricato a Roma, o in seguito, quando l'iscrizione divenne prerequisite per la partecipazione ai pubblici concorsi...*”¹¹².

¹¹¹ Di Donato, R., “*Materiali per...1*”, *op.cit.* p. 219.

¹¹² Di Donato, R., “*Introduzione, un storico, un testo, un contesto*”. En Momigliano, A., *Pace e libertà nel...*, *op.cit.* p. XI, nota 11.

A partir de estas constataciones el texto de Di Donato comienza el salvataje del Momigliano sospechoso de participación fascista. Considera que la correspondencia publicada y el material accesible al revisionista lo muestran totalmente ajeno a toda forma de participación política ¹¹³.

Un documento conservado dice que el 28 de diciembre de 1935 donó 15 gramos de oro y 35 de plata a la patria, pero el curador nos plantea que nos es necesario recordar, en la misma circunstancia, la medalla de senador donada por Benedetto Croce. Para él estas situaciones confirman más bien el sentimiento de pertenencia a la comunidad nacional y como información considera que es de escaso valor ¹¹⁴. Al contrario, Di Donato sostiene que las amistades establecidas en el primer período universitario turinés (1925-1929) y el posterior que las estabiliza en el período romano (1930-1936), donde más ligado a la *Enciclopedia Italiana* que a la misma Universidad, lo muestra próximo a grupos antifascistas, incluso muchos de los cuales activos. La correspondencia con la comunidad judía romana en el período 1936-1937 ¹¹⁵ confirma una posición de rechazo de toda implicación directa de carácter religioso, de respeto por la tradición familiar, de rechazo del sionismo visto como un peligro grave que puede justificar posibles persecuciones, de aceptación plena de la vida nacional como la única sola posible.

Además a Di Donato le parece muy simplista e incluso falso asimilar la posición del joven Arnaldo con la del padre. Riccardo Momigliano, al que es posible entender, se había convertido en un judío fascista, ligado a grupos piemonteses nacionalistas y de la *Nostra Bandiera*, revista quincenal de cultura judía que se publicaba en Torino a cargo de un sector de judíos fascistas, siendo fiduciario por la comunidad de Cuneo. Pero para Di Donato, Arnaldo Momigliano sólo era uno de los tantos empleados públicos dependientes, inscriptos al PNF, que sentían crecer en lo íntimo el rechazo al régimen y a todas sus manifestaciones ¹¹⁶. Tampoco encuentra en la producción científica del historiador adhesión o aceptación del fascismo, ni en la dimensión ideológica ni en la de la práctica política. Momigliano, en la reconstrucción de su propio proceso intelectual, en circunstancias polémicas durante 1981, debe hacer un descargo resumiendo los contenidos de la propia actividad científica entre los años 1929 y 1938, para combatir la sospecha de pertenecer a los implicados en asuntos no transparentes en el período fascista ¹¹⁷.

¹¹³ *Ibidem.*, p. XI y ss.

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. XI.

¹¹⁵ Cf. Di Donato, R., "Materiali per ...1". En *Athenaeum*, *op.cit.*, p. 222-228.

¹¹⁶ Di Donato, R., "Introduzione, un storico, un testo, un contesto". En Momigliano, A., *Pace e libertà nel...*, *op.cit.* p. XII.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. XIII, nota 13: Referida al ataque a Momigliano de W.V. Harris, "The Silences of Momigliano", en *TLS*, 12 de abril 1996, p. 7, que hace referencia a "the politics of Momigliano".

Dionisotti, amigo y colega de toda la vida, al evocar los años turineses -como alumno de grado (1925-1929), como profesor concursado a cargo de la cátedra de *Storia di Roma* (1936-1938)- aporta nuevos elementos sobre las relaciones académicas y profesionales de Momigliano en el contexto de la Italia fascista. Recuerda que en 1925, con diecisiete años cumplidos, Momigliano arribó a la Universidad de Turín con una preparación y una madurez superior a la normal, por don de la naturaleza, potencia de ingenio y de voluntad, pero también con una formación escolástica anómala, en buena parte doméstica, al reparo de toda dispersión, en la región donde había nacido y crecido, Caraglio y en la vecina capital, Cuneo.

La distancia entre Turín y la provincia piemontesa, era en esa época mucho mayor que hoy en día debido a las dificultades de transporte. La nostalgia invadía al joven universitario, porque no podía volver a su casa en los días festivos, desarrollando entonces la fuerza, que lo acompañó durante toda su vida, del vínculo mantenido con la tierra de origen: con el Piemonte, con Caraglio y Cuneo, en especial más que con Turín. En enero de 1933 le escribe a su amigo Dionisotti desde Roma: "*Per me ritornare in Piemonte diventa sempre più una necessità fisica, quasi come un bagno*"¹¹⁸.

El relato ordena secuencias significativas en la evolución profesional: la elección final del Momigliano estudiante de la historia antigua y de un maestro como Gaetano de Sanctis, su *tesi di laurea* sobre Tucídides en 1928, su traslado a Roma hasta 1936 y finalmente su retorno a Turín a finales del mismo año. En relación con estas secuencias Dionisotti desarrolla una historia institucional. La cátedra de *Storia Antica* había quedado vacante después del traslado de Gaetano De Sanctis a Roma. Había quedado a cargo de la misma su discípulo, Mario Attilio Levi. En 1936, como consecuencia de un reordenamiento general de la Universidad de Turín, la cátedra de *Storia Antica* fue dividida en dos, *Storia greca* y *Storia romana* con ejercitación de Epigrafía romana, y esta segunda cátedra fue llamada rápidamente a concurso. La división no favorecía a Momigliano que había dedicado buena parte de su investigación a la historia de Grecia, ya que en Roma había enseñado esa materia, estando a cargo de la cátedra universitaria, sucediendo al propio maestro De Sanctis, que debió retirarse luego de la negativa a hacer el juramento requerido por el régimen fascista. En principio, aclara Dionisotti, el concurso favorecía a Levi, que sí estaba especializado en historia romana y que ya tenía a cargo la cátedra que se llamaba a concurso. No obstante Momigliano vence. Esto llama poderosamente la atención a colegas y alumnos.

Es interesante reflexionar sobre la división temática de la cátedra originalmente única y la decisión de llamar a concurso

¹¹⁸ Dionisotti, C., "*Gli anni torinesi di Arnaldo Momigliano*". En *Biblioteca di Athenaeum*, op.cit., p. 240.

solamente *Storia romana*. Ella representaba para la reforma ministerial una posibilidad de construir la historia de Roma Imperial que iba a requerir la dimensión expansionista del aparato ideológico fascista. La elección del candidato involucraba decisiones académicas y políticas conjuntamente con la preocupación por la necesidad de legitimar con fundamentos firmes la decisión final que evitase impugnaciones e incómodas sanciones burocráticas, no exentas de la presión oficial.

La relación de la *Commissione giudicatrice* del concurso, de fecha 17 de octubre de 1936, publicada en el *Bullettino Ufficiale* del Ministerio de fecha 24 de junio de 1937, es un pequeño pero notable documento de la historia universitaria italiana en aquel primer año imperial. Notable también porque era relator Aldo Ferrabino en una comisión presidida por Giuseppe Cardinali. La relación comenzaba afirmando que “*criterio di massima nell’esame dei candidati*” era “*stato di ricercare, oltre que la preparazione tecnica di ognuno, la sua ‘forma mentis’ individuale...vagliata nella sua interna coerenza e unità, ma... sempre paragonata anche alle esigenze che ha poste e asserite la dottrina politica del regime, nel quadro vastissimo della cultura moderna*”, de modo que “*la cattedra universitaria di storia romana doveva essere concepita come un posto d’alto sapere bensì, ma anche di combattimento e di civili ardimenti*”¹¹⁹. Este criterio de máxima, rápidamente convertido en *summo* principio, fue adoptado para el descarte de algunos candidatos, que sin embargo habían tenido un largo y respetable pasado de actividad científica y que merecían una deferente atención, pero que , como parece, no eran los más aptos para el *combattimento* y los *civili ardimenti*. La nómina, por ejemplo, colocó séptimo entre diez candidatos, a uno llamado Luca de Regibus, que estuvo en el frente y fue condecorado varias veces. Dionisotti manifiesta que se dio a Momigliano el puesto, que era el más joven de los postulantes, ante el escándalo de profesores y alumnos, pero, según su amigo, al servicio de una vocación verdadera más que al del régimen. Sobre este punto, todavía doliente y rispido, el relator del concurso no dejaba de llamar la atención de las jerarquías ministeriales, deplorando en el joven Momigliano la “*pericolosa tendenza ipercritica*” y “*l’altra sua tendenza all’universalismo*”, y como ejemplo y sello relevante que “*l’ultimo e il più complesso suo lavoro, l’articolo dell’ ‘Enciclopedia’ sull’impero romano, ripudia addirittura la dottrina classica dello Stato come organo della storicità*”¹²⁰. De acuerdo con los testimonios utilizados por Dionisotti Momigliano fue seleccionado como ganador para postergar y alejar de Torino, donde siempre había estado, al concursante más fuerte, Levi, mal visto por sus propios colegas por su precoz y descubierta adhesión al partido y al régimen fascista, y finalmente se precaven de toda impugnación señalando que la obra de Momigliano era políticamente opinable.

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 243

¹²⁰ *Ibidem.*, pp. 243-244.

Las circunstancias del concurso turinés no ayudan, a pesar de los esfuerzos de C. Dionisotti, a clarificar la situación de Momigliano en el contexto político de la época. De familia judía fascista, él aparece como un democrático profesor de historia antigua al que le permiten ganar un cargo para postergar a un experto colega fascista, aún reconociendo el jurado falencias en las concepciones metodológicas y producción científica del ganador. Entonces es lícito preguntarnos: ¿Momigliano fue un fascista tibio, no peligroso para sus colegas turineses, o un judío liberal ajeno a las prácticas políticas paternas e inocente actor en el certamen académico, o tal vez un advenedizo y ambicioso profesional que utilizó la situación política interna de la institución turinesa para acceder a una cátedra por encima de colegas más experimentados, o simplemente un ser intelectualmente valioso pero ambiguo en sus actitudes, utilizado por opacos intereses académicos y convertido en víctima de las circunstancias ideológicas dominantes en la Italia de la segunda preguerra?

Consideramos, sin embargo, que respetando las proyecciones humanas y espirituales de las vicisitudes del exilio y el holocausto, tiene que buscarse una explicación más coherente a las conductas de Momigliano, a través de un mejor conocimiento de los aspectos ideológicos de las políticas institucionales de la época y a partir también de una revisión de los múltiples trabajos existentes sobre la incidencia del fascismo en los judíos europeos, e italianos en particular. Esta inquietud nos ha llevado a entablar diálogos directos y desarrollar prácticas librescas con colegas de Historia Europea Contemporánea, pero debido a que nuestra condición de tardoantiquistas limita las posibilidades de abordar con idoneidad la cuestión, solicitamos a los especialistas en la historia de las ideologías contemporáneas una posible aclaración definitiva del interrogante. Nosotros preferimos dejarlo abierto...

PARTE III
TEMAS Y PROBLEMAS

III. Las relaciones entre paganismo y cristianismo en la Antigüedad Tardía:

6. Los historiadores y la cuestión religiosa.

6.1. La historiografía de la religión en la tradición occidental.

Con respecto a la actitud de los antiguos en torno a la problemática religiosa Momigliano, en un capítulo de la *Storia di Roma* (Einaudi) ¹²¹ sobre la historiografía de la religión en la tradición occidental, reflexiona sobre cómo los historiadores griegos y romanos tendían a dejar aparte la religión, especialmente cuando trataban la historia griega y romana. La sola excepción estaría representada por el registro, en los anales romanos, de signos divinos desfavorables (*prodigia*), observados por magistrados romanos o atestiguados delante de ellos. Por consecuencia, la mayor parte de lo que sabemos sobre los cultos griegos y romanos ha sido derivado o de específicas monografías sobre argumentos religiosos, como Plutarco sobre el oráculo de Delfos y de Luciano sobre divinidades orientales, o de los relatos de viajeros y geógrafos, como Estrabón y Pausanias, incluso de obras de polemistas cristianos como Lactancio o Agustín ¹²².

Destaca cómo los libros específicos sobre religión del período helenístico y romano tienden a reflejar líneas de interés contemporáneas. Por ejemplo, los romanos del siglo I tenían sus problemas particulares: poseían un estado con una vigorosa tradición religiosa, una tradición que estaba considerada desde siempre como fundamento y justificación del enorme poder de Roma. La estabilidad de la religión había devenido un aspecto constitutivo del prestigio de Roma frente a sus súbditos.

Por otra parte la filosofía griega penetraba en Roma y la devoción anticuarista por el pasado religioso entró en conflicto con las tendencias racionalistas e irreverentes extranjeras. En estas condiciones se difundió en Roma una distinción, probablemente tomada a préstamo de la filosofía griega. Ella venía formulada por el jurista y pontífice romano Q. Mucio Scevola y aceptada por M. Terencio Varrón e implícitamente por M. Tulio Cicerón. Se trataba de la distinción entre tres teologías, las relacionadas con los poetas, los hombres de estado y los filósofos. Mucio Scevola prefería la teología de los hombres de estado y encontraba aspectos de peligroso perfil en la teología de los filósofos.

Los romanos tenían buenas razones para estar indecisos frente a estas tres teologías. Dubitativo incluso el mismo Cicerón,

¹²¹ Momigliano, A. "La storiografia della religione nella tradizione occidentale". En A.A.V.V., *Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie. Parte terza Le culture*. Einaudi. Roma. 1989, pp. 895-910.

¹²² *Ibidem.*, p. 899.

que estaba más próximo a la introducción de una sistemática crítica filosófica en la interpretación de la religión romana. Otros se dirigían a una prudente defensa o reconstrucción de la religión romana, mientras algunos estaban consubstanciados con las argumentaciones de neto contenido religioso ¹²³.

Para Momigliano, M. Terencio Varrón es una excepción en la Roma de su época, cuando produjo y dedicó a Julio César sus *Antiquitates divinas*, una descripción sistemática de la religión romana. Varrón tenía sus reservas sobre la religión romana, pero su interés principal era salvar lo que podía ser olvidado, y de proponer a la clase dominante, sin saberlo, la preparación de la restauración augustal. Su obra, que Agustín usa como fundamento de su propia crítica al paganismo romano, devino pronto más relevante que la de su contemporáneo Nigidio Fígulo, un astrólogo y mago empeñado en una personal visión de la religión.

Los libros de Fígulo, uno de los cuales versaba *Sobre los dioses*, constituyen una gran conjunto de doctrinas anticuaristas que incluían las religiones etruscas, persas y egipcias, pero que no trataba los cultos griegos.

Momigliano evalúa que si Varrón deseaba una razonable conservación del pasado romano, Nigidio parecía más favorable a una síntesis personal al enfatizar que el poder del control de la práctica religiosa debía corresponder al individuo y no al estado.

La llegada de Augusto puso el acento en la conservación del pasado en la época que estaba por comenzar la discusión entre paganos y cristianos. Para Momigliano esta discusión es una cuestión histórica al plantearse los interrogantes sobre la existencia misma del paganismo y el por qué era tan deplorable para los cristianos.

Los paganos consideraban que no tenían necesidad de explicar su propia existencia, era suficiente defender la racionalidad de su creencia, como hace Celso explicando la función del politeísmo en un mundo plurinacional. Por lo tanto, señala nuestro estudioso, con este cambio, el interés histórico estaba de parte de los cristianos, que va a ser el punto de vista a prevalecer. Sea que la argumentación atribuyese el politeísmo a la influencia demoníaca o a la adulación de seres humanos por parte de otros seres humanos, desde el punto de vista cristiano había un elemento de conjetura histórica.

Momigliano advierte que la polémica entre paganos y cristianos entre los siglos II al IV, es un contribución poco importante al estudio histórico de la religión ¹²⁴. Considera, de acuerdo a su

¹²³ *Ibidem.*, p.900.

¹²⁴ *Ibidem.*, p.902.

oficio de historiógrafo que da sentido a sus presupuestos, cómo el verdadero trabajo histórico se encuentra en otros dos tipos de escritura. Uno es la biografía de hombres santos, sean paganos o cristianos, característica del período del conflicto entre paganismo y cristianismo. La vida de Apolonio de Tiana, escrita por Filostrato en el siglo III, precede a la vida de San Antonio escrita por Atanasio en la centuria siguiente. Sostiene, de acuerdo a una valoración del género que lo desarrolló particularmente en sus últimos años, que la indagación biográfica deviene un instrumento esencial para la descripción y comprensión de la religión¹²⁵. Junto a ella, no es menos importante la nueva forma de la historia eclesiástica, con sus modalidades peculiares dirigidas a explicar el crecimiento de la iglesia o de las iglesias.

Es un problema, naturalmente la relación entre la *Historia eclesiástica* de Eusebio, el prototipo del género, y los *Evangelios* y las *Actas*. Bastará delinear el hecho que dentro de la tradición historiográfica grecorromana, primero los *Evangelios* y después la *Historia eclesiástica* introducen nuevos tipos de historiografía de la religión. Las *Actas* son como género literario menos originales pero los *Evangelios* y Eusebio no han tenido ningún modelo previo en la literatura pagana.

Momigliano, en su habitual valoración de Eusebio, lo considera en este análisis como el primero en presentar un libro que puede reconocerse como una historia de la religión en el sentido moderno:

*“Ma su un punto non c’è alcun dubbio: Eusebio è il primo scrittore a noi noto che scrive veramente la storia di una religione. Prima di lui sono solo contributi, approssimazioni a quello che noi intendiamo per storia della religione”*¹²⁶.

La historia de la investigación sobre la religión en los siglos XIX y XX es la historia de las relaciones entre estos dos acercamientos principales: la indagación de la experiencia religiosa en cuanto a tal y la búsqueda de una tipología histórica de las posturas y de las prácticas religiosas. Estas corrientes raramente corren en paralelo la una con la otra. Considera que en sus días

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 903 y ss. Cf. Momigliano, A. “La biografía antigua y el estudio de la religión en el Imperio Romano”. En *De paganos, judíos y cristianos*, op.cit., pp.261-287. Cf. Momigliano, A., “Introducción: el estado ambiguo de la biografía”. En *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, op. cit., p.16-17: “Si ahora, en mi vejez, regreso a la biografía antigua, no es tanto por arrepentimiento sino porque me doy cuenta de que la que era en mi juventud la rama más difícil de la historia, es actualmente la más fácil. La biografía nunca ha sido tan popular, tan respetada, tan sin controversia entre los estudiosos como ahora (...) Hay diversas razones para la nueva popularidad de la biografía moderna en varias clases, las que satisfacen diferentes necesidades (...) No es probable que en el presente alguien dude de que la biografía es una clase de historia”.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 908.

habría una tendencia por la interpretación sociológica de aspectos acotados o limitados de la religión. Algunos como la posición de la mujer en la religión, la función de los hombres santos en las diversas sociedades, el comportamiento de los adherentes a sectas dentro de la sociedad mayor, y los movimientos apocalípticos y mesiánicos, que fueron estudiados sin tener en cuenta suficientemente el contexto social. Por su lado la historia y la filosofía de la religión continuarán perturbándose entre sí y la teología seguirá enfrentándolas. Sostiene que el triángulo historia-filosofía-teología continúa todavía vigente.

Destacamos entonces que el Momigliano historiador, *homo religiosus* al fin, se preguntaba si la historia de las religiones y la historia de la fe religiosa, no es la fe misma.

Una síntesis de sus presupuestos permitió confirmar nuevamente los caminos de acceso a su interés por el período imperial tardío, la dimensión historiográfica de los problemas religiosos de la época, en particular con la incidencia de la biografía como una forma posible de historia, pero sobre todo, su profunda reflexión por la religión, más allá de su consideración como objeto científico, producto de la dimensión espiritual acrecentada en los últimos años de su vida.

6.2. Paganos y cristianos en la historiografía.

Los cristianos levantaron su barrera entre la religión y la superstición de manera que coincidía con la frontera entre el cristianismo y el paganismo, en cambio dentro de la cristiandad la línea divisoria no era la superstición sino la herejía.

El cristianismo produjo un nuevo estilo de vida, creó nuevas lealtades y dio a los habitantes del Imperio nuevas ambiciones y nuevas satisfacciones. La superioridad del cristianismo sobre el paganismo, desde los puntos de vista del dinamismo y la eficacia ya era evidente en el siglo IV. Los cristianos podían adaptarse mejor a la nueva situación política y social y podían tratar más eficazmente con los bárbaros.

Arnaldo Momigliano, como historiador de la historiografía, considera el triunfo de Constantino en el 312 como el comienzo de la revolución que trajo consigo una nueva historiografía ¹²⁷.

El conocimiento directo de la historia judía o cristiana en general venía junto con la conversión al judaísmo o al cristianismo. Los cristianos debían aprender una nueva historia al adquirir una nueva religión. La conversión significaba literalmente el descubrimiento de otra historia, la que iba de Adán y Eva a los acontecimientos contemporáneos.

La nueva historia no podía sin embargo eliminar a la antigua. Los personajes bíblicos circulaban por un espacio recorrido también por mitos y héroes paganos generando la presencia de nuevos problemas. La tarea era ardua y era necesario enseñar a los paganos la versión judía de la historia. Los historiadores cristianos debían dedicarse a refutar la novedad de su religión convirtiéndola en una creencia respetable frente a la reconocida antigüedad de las religiones romano-helenísticas, orientales y del mismo judaísmo.

Finalmente, lo más importante era que se debía hacer ingresar a la sociedad pagana en el plan judeo-cristiano de la redención. Los cristianos debieron apelar a la elaboración de una cronología y además organizar un modelo de historia providencial. Para Momigliano la cronología cristiana, a diferencia de la pagana, devendría una filosofía de la historia ¹²⁸.

Su interpretación consideraba que los cristianos no eran los únicos que adolecían de un problema de educación histórica, los paganos también tenían sus preocupaciones al respecto. La

¹²⁷ Momigliano, A., "Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV D.C.". En *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, 1993 (1947-1975). Publicado por primera vez en Momigliano A. (comp.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, pp. 79-99.

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 100.

diferencia entre paganos y cristianos en la enseñanza de la historia, estaba en el hecho de que los paganos no se ocupaban de valores trascendentes en la enseñanza elemental porque su principal empeño estaba destinado a mantener vivo el conocimiento del pasado romano.

Recordemos como después de los problemas políticos y sociales, producto de la crisis del siglo III, había surgido una nueva clase dirigente que desde luego tenía inconvenientes para recordar hasta los mismos hechos de su propia historia, la historia romana.

Esto podría explicar el por qué del protagonismo de autores como Eutropio y Festo que recibieron del emperador Valente el encargo de elaborar un resumen de la historia de Roma para los hombres nuevos. Nos señala Momigliano que Eutropio fue el primero en responder el mandato imperial, pero las setenta y siete páginas de su texto fueron consideradas excesivas para Valente. Festo, en cambio, más operativo, se limitó a desarrollar unas veinte páginas:

*“No era modesto sino literal cuando recomendaba su texto al ‘gloriosissimus princeps’ diciendo que era más breve que un resumen, una mera enumeración de hechos”*¹²⁹.

En el contexto religioso del siglo IV estos hombres nuevos, soldados oriundos de los ejércitos provincianos o de la misma Germania, que ingresaban al espacio de poder acumulando grandes riquezas, pretendían necesariamente informarse sobre el pasado romano que necesitaban compartir. Debían alternar con los senatoriales ilustrados que integraban la soberbia aristocracia romana, para quienes el conocimiento de la historia y las antigüedades romanas era expresión de prácticas y representaciones exclusivas sustentadas por un *mos* aceptado desde los orígenes míticos de la fundación de la *Urbs*.

El establecimiento de un nuevo senado en la recién fundada Constantinopla, agudizó la situación al crear otra clase privilegiada, y esta situación agravó aún más ese problema educacional. Coincidimos con el historiador piemontés en señalar que era poco probable que los senadores de Constantinopla, salidos de entre los miembros de las clases altas municipales de la *Pars Orientis*, carecieran de educación, pero formados en la *paideia* griega, la lengua latina y la historia romana no habían sido demasiado frecuentadas. También ellos necesitaban consumir los *breviaria*. Momigliano explica que por esta misma coyuntura Eutropio pronto fue traducido al griego por un amigo de Libanio e inició así su carrera en el mundo bizantino.

Los *breviaria* paganos, no representaban ningún peligro para los cristianos porque carecían de contenido religioso, de modo que

¹²⁹ *Ibidem.ant.*

no podían agredirlos. Por el contrario, los cristianos hacían uso de ellos con bastante facilidad para sus propios fines. Eutropio tuvo mucho éxito en Constantinopla, donde la aristocracia pronto fue predominantemente cristiana.

El compilador cristiano conocido como el *Cronógrafo del 354* incluyó en su propia obra una recapitulación pagana de la historia de Roma: la llamada *Chronica urbis Romae*¹³⁰. Cuando Jerónimo decidió continuar el *Chronicon* de Eusebio hasta el 378 utilizó a escritores paganos como Aurelio Víctor y Eutropio, por no hablar de la *Chronica urbis Romae* que probablemente conocía como parte integrante de la cronografía cristiana del 354¹³¹.

Momigliano señala como en torno al año 417, Orosio siguió su ejemplo cuando Agustín le pidió la elaboración de un sumario de la historia de Roma en apoyo de su obra cumbre, *Civitas Dei*. Orosio dio entonces lo que podríamos llamar una atmósfera cristiana al epítome pagano de la historia de Roma.

Sin embargo estos epítomes parecen permanecer en el umbral de la historia. Momigliano los ha considerado libros destinados a recordar simplemente al lector los acontecimientos más que a narrarlos por primera vez. Destaca nuestro autor, que aparecía un hecho importante, fuera bajo la forma de cronografías o después, dentro de la modalidad de *breviaria*, sólo las compilaciones cristianas transmitían explícitamente su mensaje, y en cambio, era difícil que las compilaciones paganas comunicaran algún código trascendente. Por lo tanto Momigliano valora la situación polimórfica en una estricta dirección que permitía fácilmente transformar un manual pagano en uno cristiano, a la vez que impedía volver pagano lo que había sido cristiano.

Una observación del estudioso italiano tiende a constatar que las formas tradicionales de historiografía culta no atraían a los cristianos, quiénes debieron inventar otras nuevas:

“Esas invenciones son las contribuciones más importantes a la historiografía después del siglo V a.C y antes del XVI d.C. Sin embargo, los cristianos permitieron que los paganos mantuvieran la supremacía en las formas historiográficas tradicionales. Para decirlo pronto, los cristianos inventaron la historia eclesiástica y las biografías de los santos, pero no trataron de cristianizar la historia política ordinaria, y en la biografía su influencia fue menor de lo que podría suponerse. En el siglo IV d.C. no hubo ninguna tentativa seria de dar una versión cristiana de Tucídides o de Tácito, por ejemplo, para mencionar a dos autores que todavía se estudiaban seriamente. No hubo ni siquiera un intento de reinterpretar la historia militar, política o diplomática general en términos cristianos.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 101. Cf. Mommsen, Th., *M.G.H., A.A.*, IX, p.13 y ss.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 101 y ss.

Lactancio en *De mortibus persecutorum* es posiblemente el único escritor cristiano que toca tales acontecimientos sociales y políticos. Lo hace con un espíritu conservador y senatorial que debe de provocar incomodidad en quienes identifican a los cristianos con la clase media baja, pero nunca expone seriamente su interpretación política: como analista, no es posible compararlo con Marcelino Amiano, ni siquiera con los *Scriptores Historiae Augustae*¹³².

Para Momigliano la consecuencia de esta situación era obvia considerando que no se transmitió a la Edad Media ninguna verdadera historiografía cristiana, basada en la experiencia política de Herodoto, Tucídides, Tito Livio y Tácito. En el siglo VI un historiador militar y político como Procopio desarrollaba enfoques y técnicas de impregnación pagana. Cuando los humanistas, en los siglos XV y XVI, descubrieron a Heródoto, a Tucídides, a Tito Livio y a Tácito, estaban recuperando algo para lo cual no había equivalentes cristianos. Por lo tanto, lo que le interesa proponer es que las condiciones, que posibilitaron la aparición de hombres como Maquiavelo y Guicciardini, tuvieron probablemente su origen en el siglo IV d.C. Los modelos de la historia política y militar no podían sino seguir siendo indiscutiblemente paganos. Sostiene que en la alta historiografía no hubo nada comparable a la fácil cristianización de los *breuiaria* paganos. Pero para él la influencia decisiva fue la de Eusebio, puesto que no hay otro nombre que pueda competir seriamente por la invención de la historia eclesiástica.

La relación de Eusebio con el proyecto de invención historiográfico es una fuerte premisa de la reflexión momiglianesca que terminará por caracterizar la estructura intelectual de sus planteos sobre la historiografía cristiana¹³³.

Eusebio, como cualquier romano letrado, por su formación sabía lo que era propiamente historia, una obra de retórica, con muchos discursos inventados y muy pocos textos auténticos. Entonces si prefirió utilizar abundantes documentos y evitar la invención retórica, no habría duda para Momigliano que tuvo la decisión de escribir algo diferente de la historia común. El autor cristiano actúa como si estuviera escribiendo historia, superando la mera recopilación de materiales.

Lo que le interesa destacar al estudioso italiano es que Eusebio sabía muy bien que estaba creando un nuevo tipo de historia. Para él, los cristianos eran una nación, y por lo tanto estaba escribiendo una historia nacional bastante particular debido a que esta nación tenía un origen trascendente. Si bien su aparición se relacionaba con el período augustal, su origen estaba en la dimensión celestial. Esto explicaba que las guerras que esa nación debía enfrentar no eran guerras comunes, estaban vinculadas con

¹³² *Ibidem.*, p. 102-103.

¹³³ *Ibidem.*, p. 103.

persecuciones y herejías. El autor cristiano trataría de hacer entender que detrás de la nación cristiana estaba Cristo, así como detrás de sus enemigos estaba el demonio. La historia eclesiástica debía ser entonces distinta de la historia común porque era la historia de la lucha contra ese demonio, que contaminaba la pureza del cuerpo de la Iglesia cristiana, garantizada por la sucesión apostólica. Demonio cuya identidad originalmente bíblica, con connotaciones zoroastrianas, se había deslizado al polimórfico paganismo romano-helenístico para finalmente coincidir especialmente con la herejía arriana, entre las muchas heterodoxias que contaminaban el cristianismo del siglo IV.

Por un lado la historia eclesiástica era la historia de la nación cristiana ahora emergente como clase dirigente del Imperio Romano. Por otro era la historia de una institución divina no contaminada por los problemas políticos. Como historia de la nueva clase dirigente del Imperio Romano la historia eclesiástica debía incluir eventos políticos y militares. Pero como historia de instituciones divina la historia eclesiástica estaba restringida exclusivamente a los eventos de la Iglesia. Tal dualidad permanece como un gran problema para todos los historiadores eclesiásticos a partir de Eusebio, puesto que ningún historiador eclesiástico ha sido capaz de concentrarse exclusivamente sobre asuntos religiosos ¹³⁴.

Momigliano procede a destacar algunos de los aspectos metodológicos básicos que estructuran la obra eusebiana. Considera que el autor cristiano, que comenzó el relevamiento de sus materiales durante las persecuciones de Diocleciano, nunca olvidó su objetivo básico de obtener pruebas objetivas sobre el pasado y el carácter de la Iglesia perseguida. Presentó su prueba constituida por citas de las autoridades más fidedignas y documentos en la forma propia de cualquier polemista antiguo.

Si entendemos que su tema era una Iglesia que representaba una escuela de pensamiento, podía aprender mucho, si presentaba las historias de escuelas filosóficas que conocía bien. Esas historias se ocupaban de controversias doctrinales, cuestiones de autenticidad, sucesiones de *scholars*; pero Eusebio eliminó todo lo que había de anecdótico y de mundano en las biografías paganas de filósofos. Al mismo tiempo, considera Momigliano que seguramente el autor cristiano tenía presente la historiografía judeohelenística, ejemplificada en Flavio Josefo. En el historiador judío encontraba el interés por el pasado, el tono apologético, la digresión doctrinal, la presentación, aunque no demasiado abundante, de documentos, pero destaca que sobre todo, allí se encontraba la idea de una nación diferente de las otras naciones paganas. Momigliano valora, como conocedor reconocido del judaísmo, que la historiografía judía subrayaba enfáticamente la

¹³⁴ Momigliano, A., "Le origini della storiografia eclesiastica". En *Le radici classiche della storiografia moderna*, op.cit., p. 144 y ss.

importancia del pasado remoto en comparación con épocas recientes y la importancia del culto en comparación con la política.

Cree que la concepción de Eusebio combinó los métodos de la historiografía filosófica con el enfoque de la historiografía judeo-helenística y además entiende que tiene por lo menos el mérito de conducir a las fuentes mismas de su pensamiento.

El análisis que desarrolla el estudioso italiano empieza a ubicarnos en planteos que nos interesa subrayar y relacionar con posturas historiográficas actuales. Sostiene que había diferencias claras entre la historia de la Iglesia y la de cualquier otra institución.

Esto nos lleva a un punto principal: Eusebio hizo historia en sentido positivo y negativo al crear la historia eclesiástica y dejar en paz la historia política. En forma similar, otro cristiano inventó la biografía de santos y dejó a los paganos las biografías de políticos y generales. El inventor fue Atanasio, cuya vida de san Antonio fue rápidamente traducida al latín por Evagrio.

Momigliano intenta descubrir las influencias que se hallan detrás del ascenso de la hagiografía: *exitus illustrium virorum*, leyendas judías, vidas de filósofos, “aretalogías”, etc.”¹³⁵. En esta parte de su discurso el historiador italiano adelanta la presencia de un *topos*, sustentado por una idea seminal que será desplegada más adelante por la historiografía anglosajona y en particular por su famoso discípulo P. Brown en el *Cult of the Saints*¹³⁶:

*“Sin embargo, en la sociedad cristiana el santo fue pronto reconocido como el único tipo perfecto de hombre. Esto es lo que da una posición única a la hagiografía, que se inicia con san Atanasio. Desplazó a todos los demás tipos de biografía porque todos los demás tipos de hombre pasaron a ser inferiores al del santo. En comparación, las biografías habituales de emperadores y políticos se volvieron insignificantes. Una de las características más importantes de la vida de santos es que dan una nueva dimensión a la historiografía al registrar la actividad de demonios, en plural. No sería exagerado decir que la invasión masiva del Imperio romano por los bárbaros fue precedida y acompañada por la invasión masiva de la historiografía por los demonios...”*¹³⁷.

La dificultad para escribir una biografía cristiana de un rey, distinta de la vida de un santo, es visible ya en la vida de Constantino escrita por Eusebio, a pesar de que fue redactada posiblemente veinte años antes de que Atanasio escribiera la vida de san Antonio. Eusebio no tenía alternativa y debía presentar la

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 106.

¹³⁶ Brown, P., *The Cults of the Saints*, *op.cit.*

¹³⁷ Momigliano, A. “*Historiografía pagana...*”. En *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, *op.cit.*, p.106.

vida de Constantino como modelo de vida piadosa. La empresa no era imposible para el ingenio del autor, pero era un desafío para el respeto por la verdad de cualquiera. Además, implicaba dejar de lado todo lo que importa en la vida de un general y de un político: la gloria militar, el triunfo político, el interés por los asuntos cotidianos y todas las demás pasiones que el poder incluye. No puede sorprender entonces que esa biografía de Constantino nunca haya sido un éxito y que prácticamente no haya influido en biografías posteriores. Por lo tanto considera Momigliano que seguía siendo más fácil para un cristiano trabajar sobre la vida de un santo que escribir la vida de un emperador ¹³⁸.

Nuestro historiógrafo sostiene que en la mayoría de los estudiosos paganos de la historia, la oposición al cristianismo se intuye pero casi nunca se puede demostrar. Continúa afirmando que esta oposición es notoria también en el rechazo implícito de los valores cristianos más característicos, como la humildad y la pobreza. Pero rara vez adopta la forma de observaciones críticas directas. Los paganos tenían que ser prudentes, y en conjunto su actitud fue de un generoso y honesto liberalismo.

Es importante hacer una distinción: la *Historia Augusta* no es en absoluto el gran panfleto anticristiano que algunos historiadores han encontrado en ella, por el contrario, señala que el emperador ideal Alejandro Severo adora a Cristo y a Abraham al mismo tiempo en su capilla privada.

Entre los intersticios de estos presupuestos momiglianescos nosotros creemos hallar algunos de los elementos que anuncian el futuro cambio metodológico, con respecto a la postergación del tradicional concepto de conflicto y su sustitución por la más flexible categoría de convivencia más o menos pacífica en la cuarta centuria, que orienta las posturas más recientes de la interpretación de las relaciones existentes entre paganismo y cristianismo.

Momigliano a manera de conclusión sobre su percepción del contraste entre los modelos historiográficos pagano y cristiano sugiere una reflexión que expresa el convencimiento personal de que:

“...los historiadores paganos del siglo IV no iban a morir de verdad: sólo iban a dormir durante algunos siglos. Pertenecían a la tradición clásica de la historiografía que la historia eclesiástica, cualesquiera que fuesen sus méritos, no podía sustituir. Aunque hayamos aprendido de Eusebio a verificar las referencias -y no es poca ganancia-, seguimos siendo discípulos de Heródoto y

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 107.

Tucídides, seguimos aprendiendo la historia de la última época del Imperio de Marcelino Amiano”¹³⁹.

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 111.

6.3. La religiosidad de Constantino.

El revisitado planteo de la dimensión religiosa del gran evento del siglo IV: la conversión de Constantino después de la batalla de Puente Milvio en el 312, ha generado en Santo Mazzarino algunos presupuestos relacionados con el tema, especialmente, sobre los contactos entre política y religión, y en torno a las formas de interpretación de la secular polémica .

Las reflexiones del historiador siciliano, a través de una crítica a la visión de Burckhardt, sostiene la necesidad de matizar precisamente las formas de interpretación de las relaciones entre paganismo y cristianismo en la Antigüedad Tardía. Considera que un frío cálculo político no basta para despertar en un hombre, aunque sea un gran hombre, las energías suficientes para cambiar el mundo antiguo, por lo tanto, Constantino no puede considerarse un político puro ¹⁴⁰.

Propuso que entender la conversión de Constantino significaba estudiar la época a la que él puso fin, la época de las persecuciones, y como ya había intuido Gibbon, estudiarla unida a las contradicciones propias de los grandes ocasos de la historia.

Mazzarino recurre entonces a Gibbon en un punto que considera esencial: el *tramonto* de la cultura clásica es lo que realmente caracteriza y define el proceso de la historia romana tardía. El historiador siciliano destaca, que si bien el planteo pertenece a una concepción iluminista, encuentra en él matices a considerar. Gibbon ha tratado el cristianismo de Constantino de manera diversa de como lo había enfocado Voltaire anteriormente, al sostener que en una época intensamente religiosa, como era la de Constantino, los políticos y también los hombres como Constantino, vivenciaban un indiscutible clima religioso. Reconoce el carácter político de la originaria postura de Constantino, pero no termina necesariamente entendiendo el definitivo desarrollo religioso del emperador en el sentido que hubiese estado influido por factores de orden político.

En la época romántica final, el problema religioso de Constantino, fue tratado y profundizado por Jacob Burckhardt, cuya *Edad de Constantino* se publicó en 1852-1853. En ella la religiosidad de Constantino apareció disminuida o negada, debido a una perspectiva política que le habría permitido entender la importancia del cristianismo como poder universal ¹⁴¹.

El diálogo de Mazzarino se establece especialmente con este discípulo directo de Droysen, Burckhardt, siempre presente en

¹⁴⁰ Mazzarino, S., "Il problema religioso". En *La fine del mondo antico*. Milano, 1988 (1959), p. 121.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 120.

sus páginas de historia imperial y tardoantigua, y con el que respetuosamente ha discrepado.

El historiador siciliano pone significativamente a Burckhardt en relación con Renan, exponente de una historiografía como la francesa, que había contribuido en forma decisiva a la interpretación de la crisis del Imperio Romano.

La idea de que un hombre como Constantino no podía renunciar a sacar partido de la victoria, ya que la mejor prueba de la eficacia organizativa del cristianismo la daba la resistencia a las persecuciones y su fuerza espiritual como respuesta a ideales nuevos, el celo, las virtudes y la fe en los milagros, había sido propuesta por Gibbon como un corolario al problema de las persecuciones. Esta declaración del iluminista inglés fue retomada a través de las revisiones que hicieron de su obra cinco historiadores: Burckhardt, Renan, Mommsen, Seeck y Duchesne.

Mazzarino señala que Burckhardt se ubicaba más próximo a la idea del *Christianismus politicus*, de un Constantino egoísta, una concepción más propia de Voltaire que de Gibbon ¹⁴².

La lectura del texto mazzariniano facilita la constatación de su decisión de marcar límites a la politología de Burckhardt, considerada por él como la fábula moderna del Constantino no religioso (*unregiös*), un político puro, que sólo pensaba aprovecharse del cristianismo ¹⁴³. Sin embargo, como recuerda Mazzarino, Constantino declaraba aguardar “*el juicio de Cristo*” ¹⁴⁴.

Interpreta que Burckhardt tomó, sin advertirlo, a través de la mediación del ya entonces casi olvidado Joh. K. Manso (*Das Leben Constantins*, 1817), que ejerció notable influencia sobre él, un tema que era propio de la mentalidad cristiana intransigente de B. G. Struve (*Conferencia de Jena*, 1713), la idea del *Christianismus politicus* de Constantino ¹⁴⁵.

El tratamiento llevado a cabo por Mazzarino, para analizar la génesis del planteo en cuestión, demuestra un conocimiento de original erudición sobre autores casi olvidados para su época y un particular estilo de articular los temas para ramificar las relaciones y para lograr la vivencia del problema más que para obtener una respuesta definitiva.

¹⁴² Mazza, M., “Santo Mazzarino e la storia religiosa dell'impero romano”. En *Quaderni catanesi di cultura classica e medievale*, 1. op.cit. pp. 187-231.

¹⁴³ Vide. Mazzarino, S., “Burckhardt, il ‘tardo antico’ e una lezione di Mommsen su Traiano”. En *Antico, tardoantico ed era costantiniana*. I. Bari, 1974. pp. 11-31.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 11.

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 12 y ss..

Entendemos la acción de poda metodológica de Momigliano que, preocupado por el problema de la verdad histórica, se priva racionalmente de la ramificación intelectual y ejerce la sanción sobre la frondosa perspectiva de Mazzarino, a la que entiende como fantasiosa.

Esta es la postura que lo hace avanzar a Mazzarino más allá de la crítica al Constantino político, ya que llevado por el interés sobre la especificidad cultural de la época tardía encuentra adecuado considerar dos componentes de la idea burckhardtiana sobre la categoría historiográfica, la edad de Constantino.

Uno revisa el estilo de vida del siglo III, en el que Constantino nace, en los años '70 o, más probablemente, en los años '80, y del siglo IV en que gobernó, y en este estilo de vida, reconoce fenómenos como la tendencia a la ascesis, que en algunos aspectos aparecía para Burckhardt precedida por Dión de Prusa en el siglo II y, desde luego en la época trajana, o de aquella otra tendencia a la teúrgia, que, ya evidente en la atmósfera del siglo III, culminó con Juliano, y también pudo ocultarse bajo Constantino. Este primer componente de la *intuizione burckhardtiana* es vital, y aunque con sus límites, amplía posibilidades de desarrollar la problemática.

El otro componente es menos vital, plantea la postura de Constantino como hombre no religioso, de frente a la comunidad cristiana. Si bien esta concepción aparece del todo superada, y no interesa como categoría cerrada, Mazzarino descubrió en ella, sin embargo, un núcleo de veracidad, que consiste en la insistencia de Burckhardt sobre la gran revolución, que se instituye, por obra de Constantino, en las relaciones entre iglesia y estado. En todo caso, la idea de la edad de Constantino como nueva síntesis de una *vicenda spirituale* absolutamente revolucionaria, que se inicia en el siglo III, y que funda sus raíces en el siglo II, aconseja Mazzarino que debe estar en la base de la investigación moderna¹⁴⁶.

La preocupación contemporánea por las relaciones entre Iglesia y estado agudiza en Mazzarino el interés por analizar el problema de los contactos entre Constantino y la iglesia¹⁴⁷. La problemática que por un lado se identifica con una discusión historiográfica sobre Burckhardt, permite por otro, examinar el desarrollo que ha tenido en el interior de la moderna investigación histórica la dialéctica religión-política. Considera el historiador italiano, acotando el análisis a la revisión del Burckhardt politólogo, que la división entre la fuerza y el impulso metafísico, entre poder e interioridad, o también entre estado y religión, ha sido para la concepción de Burckhardt un sólido argumento. Él presupone la

¹⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 30-31.

¹⁴⁷ Mazzarino, S., "*Burckhardt politólogo. 'La età di Costantino' e la moderna ideazione storiografica*". En *Antico, Tardoantico ed...*, op.cit., pp. 32-50.

separación entre las dos potencias estables: estado y religión. Estas dos potencias reclaman para sí valores universales, Burckhardt como tercera, asocia a ellas una potencia inestable, la cultura, que en sentido estricto correspondería a necesidades materiales y espirituales, como las otras dos a las políticas y metafísicas. Para Burckhardt la victoria del cristianismo reviste un rol importante porque ha invertido las relaciones entre las potencias, de modo tal que la religión, después de esa victoria, no está condicionada por el estado, pero tanto el estado como la cultura, están condicionados por la religión. Al fin observa, que con Constantino el estado cede, funde la organización del cristianismo con la suya, porque desde su perspectiva, sin tal organización, el emperador no hubiera tomado en consideración al cristianismo¹⁴⁸. Para él un hombre como Constantino no podía renunciar a sacar partido, ya que la mejor prueba de la fuerza organizativa del cristianismo fue la resistencia frente a las persecuciones.

Algunos estudiosos insisten todavía hoy en la interpretación de Constantino como político puro, otros al contrario, en la religiosidad y en la efectiva importancia de su conversión. Para Mazzarino, el emperador no fue un político puro, porque creyó en el Dios de los cristianos y su conversión no es más que el momento culminante de la conversión de toda una época a la que Constantino puso fin.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 40-43.

7. Momigliano entre “paganos, judíos y cristianos”.

Nuestra preocupación historiográfica encuentra en el análisis de la estructura intelectual de la obra de Momigliano la condensación de las tipologías más características de su producción científica, pero en este caso, con la peculiar atmósfera de madurez profesional y espiritual de sus últimos años (1980-1986)¹⁴⁹. *De paganos, judíos y cristianos* da cuenta tanto de los resultados de las acciones desarrolladas a partir de una presencia activa en instituciones académicas prestigiosas, como las Universidades de Chicago y Princeton o la *Fondation Hardt* de Ginebra, entre otras, como de las implicancias de las contribuciones realizadas en publicaciones periódicas calificadas, como los *Annali* de Pisa o *History and Theory*.

La compilación como unidad temática reconoce un epicentro, abordado desde una preocupación constante en Momigliano, desarrollada en sus primeros años profesionales y nunca abandonada. Nos referimos al estudio de las formas de interpretación de las relaciones existentes entre paganos, judíos y cristianos, tanto en la antigüedad como en el devenir contemporáneo. Pero tenemos que destacar que dentro de estas relaciones, el estudio del aspecto religioso, para finales de la década de los '80, tenía una connotación particular, adquirida durante un proceso de larga duración marcado por las vicisitudes personales del historiador, que trasciende los contornos de categoría u objeto científico, para formar parte de una instancia fundamental en las vivencias de su propia experiencia espiritual, instalada en el proyecto de consolidación de sus raíces culturales, que culminará en torno a la muerte en sus *Pagine ebraiche*: obra que se instituye en el testamento cultural de un sabio judío del siglo veinte.

Por otro lado, desde un punto de vista más técnico, el diseño de cada una de las unidades que integran este conjunto, consideradas dentro del proceso de evolución de las prácticas escriturarias del historiador, corresponde a la forma del ensayo de limitada extensión, consecuencia de la adecuación a un público acotado, ya que la mayoría tiene como punto de partida conferencias o ponencias más formales. El ensayo termina afectando la morfología de artículo de revista científica, o de enciclopedia especializada, previsto para una publicación concreta, sujeta en general a múltiples reediciones.

Nos preguntamos qué interpretación podemos hacer de esta obra, que como señalamos es un reflejo del perfil adquirido por el estudioso piamontés en su última etapa de vida, todavía vital y pleno de ideas. Del mismo enunciado del título de la compilación, surge en principio la perduración del temprano interés por los contactos entre la cultura judía y el mundo romano-helenístico. Es

¹⁴⁹Momigliano, A., *De paganos, judíos y cristianos*. México, 1992 (1987).

esta primera inquietud la que lo lanzó, años más tarde, y a través de un recorrido largo y diverso, al estudio de la historia romana tardía, al que llegó a partir de su intención personal de comparar los estudios bíblicos con los estudios clásicos, tanto para reflexionar sobre el método histórico como para analizar la cultura judía en los términos de la ecuación pasado-presente ¹⁵⁰.

Observamos que Momigliano, poseedor de un prestigio consolidado para los años '80, en la elaboración de los artículos que integran la obra, recurre tanto a su pasado erudito como a su vocación de recensionista atento a la actualización bibliográfica, para ordenar un texto excesivo en detalles pero claro en su expresión pedagógica. Presenta comentarios y estados de la cuestión, apoyados en la lectura prolija de las obras de los colegas especializados en las problemáticas abordadas, cuyos posibles aportes son revisados críticamente desde su propia experiencia profesional, para incorporarlos a la estructura intelectual de la obra, sistematizadora de ideas seminales estimulantes para la reflexión.

Podemos considerar esta obra tardía como una inteligente motivación para acceder al conocimiento general de estudios e investigaciones historiográficas, sobre todo en lo referido al área de la religión romana imperial.

De manera alternativa, los textos incorporan aspectos de un modelo de historia de la historiografía que décadas antes era drásticamente rechazado por Momigliano, especialmente en el juicio sobre la obra de su contemporáneo Mazzarino. Observamos que a través de la lectura de algunos de los textos que evocan, incluso con sentida nostalgia, colectivos sociales regionales, raíces culturales o carismas de protagonismos fundantes, nos aproximamos a una forma de "...interpretare la storia della storiografia (...) come puro studio di una successione di rievocazioni del passato".

Recordemos que Momigliano había alertado siempre sobre los serios problemas que los historiadores tenían que enfrentar debido a la devaluación del concepto de evidencia y la correspondiente sobrevaloración de la retórica y de la ideología como instrumentos para el análisis de las fuentes literarias.

¹⁵⁰ Vide. Momigliano, A., "Los estudios bíblicos y estudios clásicos: simples reflexiones sobre el método histórico". En *De paganos, judíos y cristianos*, op.cit., pp.13-24, "La religión en Atenas, Roma y Jerusalén en el siglo I a.c.", *Ibidem.*, pp. 127-156, "Lo que no vio Josefo", *Ibidem*, pp. 182-201, "Una autobiografía judía medieval", *Ibidem.*, pp. 359-373, "Sobre la definición del judaísmo por Max Weber como religión de parias", *Ibidem.*, pp.374-385, "Los judíos de Italia", *Ibidem.*, pp. 386-409, "La autobiografía de Gershom Scholem", *Ibidem.*, p. 410-425. Siete artículos de los diecinueve que integran la compilación manifiestan el interés señalado por los contactos tanto entre la tradición judía y la cultura greco-helenística y cristiana como por la problemática de la percepción del tema judío en la Italia contemporánea y también por la valoración de figuras carismáticas como Gershom Scholem.

Por otro lado, puede interpretarse también esta obra como una continuación de los *Ensayos de historia antigua y moderna*, con respecto a la preocupación por el análisis de las perspectivas historiográficas sobre las culturas helenístico-romana y judeo-cristiana y con relación a la elaboración de un cuadro crítico de las tendencias de la década de los '80 en la investigación del mundo antiguo ¹⁵¹.

El autor en el *Prefacio* de la compilación, presenta de manera breve, una síntesis de sus objetivos, el impulso de su acción de investigación o, como lo entendemos nosotros, de su reflexión crítica sobre las formas de la interpretación de los historiadores antiguos y modernos en torno a la antigüedad.

Nuestro objetivo fue canalizar el análisis textual en función de aquellos aportes que se pueden detectar en las reflexiones de Momigliano sobre la evolución de la religión romana, y que pueden derivarse como una contribución a nuestra indagación sobre los contactos entre paganos y cristianos en el período romano tardío, utilizando especialmente su preocupación por contrastar las consecuencias de la diversidad cultural en la antigüedad.

Encontramos en los textos vinculados a la religión romana una clara preocupación por la reflexión acerca de la evolución de los vínculos existentes entre el estado romano y la religión cívica, con particular interés por el estudio de la ideología religiosa de las clases altas romanas en el siglo I a.c.¹⁵², a través de una descripción general que le permite acercarse a un conocimiento de la atmósfera política y cultural, en la que los intelectuales romanos de la república tardía empezaron a discutir sobre la naturaleza misma de la religión de estado ¹⁵³.

¹⁵¹ Momigliano, A., "Prefacio". En *De paganos, judíos y cristianos*, op.cit., p.9: "Espero que estos ensayos hablen por sí mismos. se trata de una selección de los últimos volúmenes de mi *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*' (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955-1987) y hacen las veces de continuación a los *Essays in Ancient and Modern Historiography* publicados por la Wesleyan University Press en 1977. El título, *De paganos, judíos y cristianos*, define con mayor precisión la selección actual y posiblemente indica cuál ha sido mi principal interés en la investigación histórica. La triple tradición -judía, clásica y cristiana- que heredé como judío y como italiano invitaba a la exploración y la clarificación, pero no llevaba en sí los gérmenes de ningún conflicto dramático. El espíritu del *Risorgimento* todavía está activo en Italia. Los conflictos en que me he visto envuelto a lo largo de mi vida -y las crueldades resultantes de ellos- tienen otros orígenes" (Diciembre de 1986 University of Chicago - Scuola Normale Superiore di Pisa).

¹⁵² Momigliano, A., "Los esfuerzos teológicos de las clases altas romanas en el siglo I a.C.". En Momigliano, A., *De paganos, judíos y cristianos*. op.cit., pp. 99-126. Aparecido en *Classical Philology*, 79, 3. 1984, pp. 199-211.

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 101: "Esos intelectuales eran ellos mismos miembros de la clase dirigente (...) Sucede que los tres más conocidos -Nigidio Fígulo, Terencio Varrón y Tulio Cicerón- eran senadores y partidarios de Pompeyo. Pero al menos Varrón y Cicerón hicieron las paces con César sin dificultad y, como veremos, su obra

Nuestro historiador, recurriendo a estrategias enciclopédicas ¹⁵⁴ intenta contener, con otro texto de la compilación, una síntesis de la religión romana. La idea que rige el comentario destaca cómo las iniciativas de César y Augusto produjeron una situación religiosa nueva. Recuerda como el propio Augusto se jactaba de restaurar, revivir cultos y asociaciones religiosas, cubrir cargos sacerdotales como el de *flamen dialis*, que estaba vacante desde el año 87 a.c. Advierte que este sentimiento revitalizador no era totalmente novedoso, había constituido la motivación para la gran recopilación de testimonios sobre los antiguos cultos romanos, las *Antiquitates divinae*, que Varrón había dedicado a César (c. 47 a.c.), en sus *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri*; el resto de la obra, las *Antiquitates humanae*, estaba dedicado a las costumbres y las instituciones políticas romanas ¹⁵⁵.

Momigliano considera que la obra de Varrón llegó a ser una codificación de la religión romana leída en los siglos siguientes, a tal punto que los apologistas cristianos la tomaron con fines polémicos, sin embargo, por otro lado, no parece haber constituido una guía práctica para el ciudadano romano común.

A través de su análisis observamos que para los historiadores resulta difícil interpretar el proyecto de restauración de Augusto y al mismo tiempo observar las actitudes con que los políticos y jefes militares, apenas un siglo antes, trataron de fundamentar sus acciones públicas con peculiares actitudes religiosas. Mario, devoto de la *Magna Mater*, fue acompañado en sus campañas por una profetisa siria. Sila parece haber traído de Capadocia a la extraña diosa Ma, pronto identificada con Belona, cuyos rituales orgiásticos y de connotaciones proféticas atrajeron a muchos fieles. El general tuvo además una devoción personal por Venus y Fortuna y dio un modelo a Julio César, que terminó planteando el origen divino de la *gens* Julia, convirtiéndose en un descendiente de Afrodita-Venus.

Esta sucesión de hechos, conocidos por todos los dedicados a la historia del mundo antiguo, e incluso por modestos lectores interesados en el tema, destaca cómo César en su rol de *pontifex maximus* durante veinte años, efectuó una reforma no sólo de los cultos individuales sino también del calendario, que tenía implicancias religiosas ¹⁵⁶. La acción de César trató de respaldar su exigencia de poderes dictatoriales acumulando honores religiosos que los estudiosos modernos discuten todavía para establecer si se

más importante sobre religión fue escrita cuando estaban en paz con César, y con la mirada puesta en César. Porque César resultó estar intensamente preocupado por la cuestión de organizar la religión.

¹⁵⁴ Momigliano, A., "La religión romana: el período imperial". En *De paganos, judíos y cristianos*, op.cit., pp. 290-327. Cf. Momigliano, A., "Roman Religion: The Imperial Period". En *The Encyclopaedia of Religion* (1986).

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 293.

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 294.

pueden interpretar como anticipos del culto imperial. De cualquiera manera rescatamos de Momigliano su opinión que manifiesta que las iniciativas de César y de Augusto produjeron una situación religiosa nueva.

Más allá del exceso anecdótico que organiza el despliegue textual, el recorrido seleccionado por el autor le permite anticipar algún tipo de propuesta personal, al comparar las relaciones existentes entre los pares polares que tensionaban las prácticas cívicas en el espacio social urbano: filosofía-religión v. poesía-religión:

*“Precisamente lo que sostendré (...) es que en la época de Augusto la poesía sustituyó a la filosofía en la discusión acerca de la religión. En el período de César, los que discuten sobre la religión están interesados en la elección entre el enfoque racional y el enfoque político de la religión, no en ninguna confusa relación entre la poesía y la religión de la ciudad”.*¹⁵⁷

En la medida en que la religión cívica constituía un conjunto de rituales y prácticas que los propios ciudadanos consideraban obligatorios y declaraban obligatorios en términos legales, la religión formaba parte del estado. Por lo tanto, considera Momigliano que por esta razón Varrón puso las *Antiquitates divinae* después de las *Antiquitates humanae* porque en la concepción romana la *civitas* debe preceder a las instituciones de la misma *civitas* incluso a las religiosas. A partir de este planteo el Momigliano historiógrafo valora la necesidad de tener presente que la mayor parte de lo que conocemos de las *Antiquitates divinae* de Varrón proviene de la *Civitas Dei* de Agustín, y es muy posible que Agustín haya agudizado algunas de las formulaciones de Varrón para adecuarlas a su propio estilo y a las necesidades de sus argumentaciones.

Una dificultad a enfrentar por Varrón en su interpretación de la religión cívica era que esa misma religión, siendo obra de los hombres, variaba con el tiempo. El primer cambio ocurrido según la opinión varroniana era la introducción de imágenes de los dioses en forma de hombres. Momigliano a partir de esta ecuación entre divinidad y antropomorfismo varroniana, proyecta a través de una digresión erudita su gran preocupación historiográfica y personal sobre el judaísmo:

“No estoy seguro de que para él eso equivaliera a lo que nosotros consideraríamos una antropomorfización del concepto de Dios, pero ciertamente sí se le ocurrió que en su propia época existía entre los judíos, una religión sin imágenes humanas de los dioses y no era mala (...) Incluso sabemos por Lido (...) que Varrón conocía el nombre del dios judío: Iao. Por lo tanto, Varrón sentía personalmente simpatía por una religión sin íconos. Sin embargo, no

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 106-107.

sentía la necesidad de modificar su actitud hacia la religión romana. Si los romanos en su sabiduría habían decidido representar a los dioses en forma humana, no quedaba sino obedecer. El mensaje que intentaban comunicar las *'Antiquitates divinae'* era que la religión estatal debía ser aceptada tal como era: lo importante era conservarla. (...) Varrón no era hombre que ocultara sus preferencias y convicciones, pero una de sus convicciones era precisamente que hay verdades que no deben ser conocidas por el hombre corriente y hay falsedades que deben ser difundidas entre la multitud como verdades ”.¹⁵⁸

El valor del comentario de Momigliano está en que sintetiza conceptos fundamentales de la época estudiada: el reconocimiento de la religión cívica, en última instancia, no como una cuestión de verdad sino como una necesidad orientada a lograr la cohesión de la trama social. Los romanos debían el imperio a su religiosidad, era por lo tanto necesario que la comunidad se creyera descendiente de los dioses, si esto aumentaba la confianza en sí misma para las grandes conquistas. Varrón no necesitaba responsabilizarse de la veracidad de lo que estaba tratando de conservar, su informe era subjetivo en un doble sentido al dar su propia impresión e informar lo que sabía.

La recurrencia a su pasado erudito, nutrido de un marcado positivismo heurístico, permite al historiador italiano señalar que incluso dentro de la descripción del sistema religioso romano a que dedicó la mayor parte de sus *Antiquitates divinae*, Varrón no empezaba por los dioses para pasar después a sus cultos. Al contrario con gran coherencia, empezaba por los pontífices, los augures, los *quindecimviri*; es decir por los hombres responsables del culto. Luego pasaba a los edificios para el culto y recién la tercera sección versaba sobre los festivales y los ritos, incluyendo los juegos. Eso dejaba tres libros, sobre un total de dieciséis, para los dioses mismos.

Nos advierte también que no tiene del todo claro hasta qué punto la clasificación de los dioses romanos de Varrón reflejaba las distinciones romanas tradicionales. Es un hecho que mezcla sus propias opiniones y preocupaciones filosóficas con la terminología tradicional, y el resultado principal es una lista de dioses asombrosamente larga, en que adquieren gran importancia divinidades funcionales para raras ocasiones. También la erudición momiglianesca recupera el testimonio de Cicerón que en su elogio de Varrón (*Academica posteriora* 1.9), expresa el asombro que las *Antiquitates* suscitaban en la opinión de sus contemporáneos. En sus páginas la mayoría de los ciudadanos descubrieron una Roma desconocida para ellos. Lo que a estos ciudadanos les impresionó fue ese mundo arcano exuberante de anécdotas religiosas, ceremonias y dioses ya casi olvidados por ellos mismos. En su

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 109.

impresionismo erudito, la secuencia de detalles presentada por Momigliano repara en ese sorprendente y misterioso *Somnium Scipionis* con que concluye la *República* cicerionana. Recuerda como Escipión el Africano se le aparece en sueños a Escipión Emiliano. El abuelo aconseja al nieto practicar la *iustitia* y la *pietas* y le promete no sólo la inmortalidad del alma sino un mejor destino en las esferas celestiales. Pero en ese texto se estaba relatando un sueño, y el observador atento, nos advierte Momigliano, no puede dejar de reconocer cierta contradicción entre el desprecio que expresa por la vida terrenal y su excesivo elogio de la actividad política como camino para la salvación póstuma ¹⁵⁹.

Cuando Cicerón empezó a escribir *De natura deorum*, tenía ante sí todas las *Antiquitates divinae* pero esta obra era muy diferente a la de Varrón en muchos aspectos ¹⁶⁰. El comentarista erudito encuentra en la interpretación del rol jugado por Cotta, uno de los protagonistas activos de la polémica que propone la obra, un aspecto característico vinculado a la necesidad del político antiguo de velar por el destino de su ciudad en pacto con los dioses tradicionales ¹⁶¹. Momigliano sugiere que la constatación sobre la imposibilidad de demostrar la existencia de los dioses, para la cual no hay respuesta, con la que concluye *De natura deorum*, se debe vincular con otro aspecto, la adivinación, categoría esotérica que también incorporamos, ya que nos interesa para analizar la evolución de las formas de percepción que sufre a lo largo de la historia imperial y en particular en el período tardío, relacionándola con la tradicional oposición entre *religio* y *superstitio* ¹⁶², heredada por los cristianos que durante el siglo IV involucran dentro de la

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 114.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 117: “*De natura deorum*” es, como todos sabemos, una discusión entre un epicúreo, un estoico y un académico sobre la naturaleza de los dioses. No importa quién representa a esas tres filosofías, salvo en el caso del representante de la Academia, C. Aurelio Cotta, el cónsul de 75 a.c. y pontifex que a su muerte en 73 a. C. había sido sustituido por César. Puesto que Cotta, como académico y como orador final, representa a Cicerón, la elección es significativa. El propio Cicerón supuestamente escucha la discusión, pero no toma parte en ella, porque era demasiado joven en el momento en que tuvo lugar ese imaginario encuentro, durante las *Feriae Latinae* de un año entre 75 y 73 a.c.”

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 118. “Lo esencial es que Cotta, como académico, se encuentra más cerca de los epicúreos que de los estoicos cuando se trata de decidir si los dioses intervienen en la vida humana. Cotta en realidad está tan inseguro acerca de la existencia de los dioses como de la inmortalidad del alma. Por cierto que antes de argumentar en contra de las pruebas de la existencia de los dioses tiene la precaución de declarar que en la vida ordinaria él, el ex-cónsul y pontifex, no se preocupa por Zenón, Cleantes y Crisipo, sino por el bienestar de Roma. Y sobre Roma sabe una cosa: que Rómulo y Numa fundaron su grandeza en la observancia de los rituales. ‘*Sine summa placatione deorum*’ Roma nunca habría podido llegar a ser lo poderosa que es (3.5)”.

¹⁶² Vide Zurutuza, H., “La política religiosa de Constancio II y algunas puntualizaciones sobre el exilio: Eusebio de Vercelli”, *ILU, Revista de ciencias de las religiones*, Universidad Complutense, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, 2007.

superstitio, tanto a paganos como a herejes, especialmente a los arrianos ¹⁶³.

Al enfrentar la cuestión de si se debía creer en la adivinación, Cicerón estaba haciendo algo más que complementar su anterior argumentación en *De natura deorum*. Los auspicios eran una parte esencial de la religión oficial romana.

La memoria erudita de nuestro autor no deja de manifestarse, recordando que el mismo Cicerón era un *augur* y parece que en años anteriores había escrito un libro, *De auguriis*, de carácter técnico, no conservado. Naturalmente, en *De legibus* había adoptado una visión positiva de la adivinación romana. Al menos en el pasado, sostenía en *De legibus*, los augures romanos habían sido auténticos adivinos. El carácter personal de *De divinatione* está claro desde el comienzo, por el hecho de que se trata de un diálogo entablado entre Cicerón y su hermano Quinto en la villa del primero en *Tusculum*, sin testigos. El hermano desempeña el papel del estoico que defiende la autenticidad y la legitimidad de la adivinación, Cicerón aparece como el escéptico que tiene la última palabra, declarando que si niega todo valor a la adivinación es para salvar a la religión de una aliada dudosa y peligrosa, la superstición, que debe ser separada de la religión ¹⁶⁴.

Cicerón ataca todas las formas de adivinación tanto romanas como extranjeras, como la intrínseca improbabilidad de que las entrañas de determinados animales o la posición de los astros puedan decir algo concreto sobre lo que va a ocurrir con determinados individuos en cierta fecha, el horóscopo ¹⁶⁵.

Cicerón por lo tanto no vacila en emplear ejemplos romanos e incluso sus propias experiencias personales para mostrar la ineficacia de la adivinación. *De natura deorum* afirmaba respetar los valores tradicionales de la creencia religiosa romana pero a la vez era una firme negativa a la posibilidad de demostrar la existencia de los dioses. En *De divinatione* considera Momigliano que Cicerón invierte el juego, decía respetar la religión pero negaba todo mérito y probabilidad a cualquier forma de adivinación, incluyendo las tradicionales de la religión romana.

El historiador italiano, interesado por el mundo de las ideas del período analizado, comenta que los hombres que representaban la era augustal, no eran estudiosos como Varrón ni filósofos como

¹⁶³ Vide. Una obra clásica de la historiografía italiana de los últimos años sobre el arrianismo es: la de Simonetti, M., *La crisi ariana nel IV secolo*. En *Studia Ephemeridis 'Augustinianum'*, 11, Roma, 1975.

¹⁶⁴ Momigliano, A., "Los esfuerzos teológicos de las clases altas". En *De paganos...*, *op.cit.*, pp. 119-120.

¹⁶⁵ Cf. Firmicus Maternus, *Mathesis*, *op.cit.* Vide Turcan, R., "Introduction". En Firmicus Maternus, *L'erreur des religions paiennes*. Paris, 1982, pp. 7-72, del mismo autor, *The Cults of the Roman Empire*, Cornwall, 1996 (1992).

Cicerón, sino poetas como Horacio, Virgilio, Propertio, Ovidio o incluso Manilio ¹⁶⁶. Los hombres de la época terminan reconociendo, científicamente, o más allá de la razón, la existencia de prodigios y horóscopos forjadores del carisma del emperador:

“¿qué habría dicho Cicerón si hubiese sabido que un cometa, el ‘sidus Iulium’, había llegado a ser a la vez la prueba de la apoteosis de César y la confirmación del poder de Augusto (...) En realidad, el propio título de Augusto aludía a los ‘auguria’ y más precisamente a los ‘augusta auguria’ que habían acompañado la fundación de Roma. Incluso en su cantidad mínima, había demasiados horóscopos y otros portentos alrededor de Augusto” ¹⁶⁷.

Las reflexiones de Momigliano sobre la evolución de la religión romana encuentran en el culto imperial un epicentro de interés. Luego de presentar una factografía detallada, casi manualística, por contraste con una morfología erudita que se impone en estos textos, comienza el comentario del proceso de construcción del poder augustal, en el año 27 a.C., cuando Octavio se otorgó a sí mismo el título de Augusto que implicaba, aunque con cierta ambigüedad, la aprobación permanente de los dioses, puesto que el título de *augustus* podría significar: el eterno portador de augurios favorables. En el 12 a.c. Augusto asumió el cargo de *pontifex maximus*, que pasó a estar vitaliciamente asociado con la figura del *imperator* como el nuevo jefe permanente del estado romano.

Momigliano subraya que, en el proceso de afirmación del principado como sistema político, el nuevo rol augustal tuvo como consecuencia una identificación permanente del poder religioso con el poder político, que no había existido en Roma desde el fin de la monarquía ¹⁶⁸.

El estudio del culto imperial adquirió una particular importancia para cualquier intelectual italiano de la década de los años '30, por su implicancia con la política fascista, sobre todo como fundamento ideológico del proceso de expansión territorial que imaginó la recreación de un nuevo imperio.

Para Momigliano, como ya lo hemos planteado, tiene una particular relación, incluso inmersa en la polémica percepción de las situaciones conflictivas que desencadenó el fascismo en los espacios institucionales y en los campos intelectuales de la Italia de la segunda guerra. En ocasión del llamado a concurso, hecho por la Universidad de Turín en 1936, para proveer el cargo de profesor

¹⁶⁶ Cf. Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*. Verona, 1996.

¹⁶⁷ Momigliano, A., “Los esfuerzos teológicos de las clases altas...” En *De paganos,...*, op.cit., p. 125.

¹⁶⁸ Momigliano, A., “La religión romana: el período imperial”. En *De paganos,...* op.cit., p. 296.

de Historia de Roma, Momigliano vivenció directamente el problema, tanto en lo estrictamente académico, en el plano de la concepción histórica, discutida en el acta del concurso, cuanto en el terreno político, porque como concursante ganador de la cátedra, quedó involucrado dentro del controvertido contexto ideológico de la época ¹⁶⁹.

Las huellas del conflicto perduran más allá del tiempo transcurrido. Esto se advierte en otro texto que instala un agudo cruce de ironías entre Aby Warburg y Arnaldo Momigliano, cuando el mismo historiador italiano evoca una situación donde los términos de la ecuación pasado-presente, se deben resolver de manera conflictiva, en el contexto de la Italia fascista. ¹⁷⁰

Gertrud Bing, la directora del *Warburg Institute*, amiga de Momigliano, recordaba con amenidad una anécdota que no fue incluida en la biografía de Aby Warburg, elaborada por Ernst Gombrich ¹⁷¹.

Bing se encontraba en Roma con Warburg el día 11 de febrero de 1929, cuando Mussolini y el Papa proclamaron la reconciliación entre Italia y la Iglesia católica firmando un concordato, el primer acuerdo bilateral entre la Italia posterior al *risorgimento* y la Iglesia de Roma. En la ciudad hubo, como era de esperar, grandes manifestaciones populares, organizadas desde abajo o tal vez desde arriba ¹⁷². Un caudillo, Mussolini se había transformado rápidamente en un hombre providencial, y en esa posición perduró durante años. Aquel día no era fácil circular por las calles de Roma, y en esas confusas y agitadas circunstancias Warburg desapareció para inquietud de sus amigos, que lo perdieron de vista. Éstos, entre los que se hallaba la desesperada Gertrud Bing, esperaron con gran preocupación su vuelta al Hotel Eden, pero cuando llegó la hora de cenar y no había noticias de él, hicieron la denuncia a la policía. Sin embargo, Warburg regresó al hotel antes de medianoche, y cuando lo reprendieron, respondió sobriamente, algo así como: "*Ustedes saben que toda mi vida he estado interesado en el resurgimiento del paganismo y los festivales paganos. Hoy tuve la gran oportunidad de mi vida de estar presente en la repaganización de Roma, y se quejan porque me quedé a verla.*" ¹⁷³

¹⁶⁹ Cf. II. 5.

¹⁷⁰ Momigliano, A., "Cómo se convirtieron en dioses los emperadores romanos". En *De paganos*, ...op.cit., pp. 157- 181. (Publicado en *American Scholar*, primavera de 1986, pp. 181-193).

¹⁷¹ *Ibidem.*, p.157.

¹⁷² Gombrich, E.H., *Aby Warburg. Una biografía intelectual*. Madrid, 1992 (1970-1986).

¹⁷³ Momigliano, A. "Cómo se convirtieron en dioses los emperadores romanos". En *De paganos*, ...op.cit. p 158.

La anécdota histórica introduce una reflexión historiográfica al manifestar Momigliano que estas observaciones de Warburg pueden ayudar a las generaciones más recientes a comprender por qué algunos de los trabajos más originales sobre el culto imperial romano se produjeron en los años comprendidos entre 1929 y 1934, en esa ambigua atmósfera fascista de resurgimiento de cultos personalistas, dentro de los cuales reaparece el interés por la divinización imperial.

La memoria se tiñe de amargura al evocar los tiempos en que era difícil separar la adulación de la emoción política, y la emoción política de la excitación religiosa o supersticiosa. Su perfil de eficiente lector y su oficio de recensionista crítico irrumpen para organizar el encuadre bibliográfico del texto que le permite desplegar, a través de una revisión de obras y autores, su metodología exegética. Menciona entonces diversos trabajos, el seminal ensayo de E. J. Bickermann sobre la apoteosis aparecido en 1929; el libro de L. R. Taylor, *Divinity of the Roman Emperor*, en 1931; el de A. Alföldi sobre el ceremonial monárquico, en 1934; varios de los estudios capitales de A. D. Nock sobre el culto imperial y conceptos afines, entre 1930 y 1934, incluyendo su capítulo en la *Cambridge Ancient History X* de 1934¹⁷⁴.

En el juicio de Momigliano, sobre los aportes planteados por el análisis de estos trabajos, advertimos fácilmente dos rasgos no necesariamente contradictorios. Por un lado, los autores quieren demostrar cómo se introdujo el culto imperial en los paradigmas tradicionales de la religión grecorromana. Por el otro, ellos tratan de posicionar al culto imperial más abajo, y puede que hasta fuera del territorio ocupado por los cultos oficiales, como una alternativa que es externa al ámbito de la verdadera *religio*. Recuerda que debemos a A. D. Nock la muy consensuada fórmula de que el culto del emperador era homenaje y no adoración. Como los reyes divinos habían sido conocidos por todos a partir de la frecuentación de *La rama dorada* de Frazer, la distinción entre homenaje y adoración intentaba aclarar la diferencia existente entre la supuesta confusión primitiva del dios con el rey y este posterior fenómeno grecorromano del culto del gobernante. Sin embargo para muchos historiadores el culto imperial había sido percibido como símbolo de autoridad absoluta y entendido como expresión de fidelidad política más que de emoción religiosa. Esta afirmación lo refiere nuevamente al mundo contemporáneo, al opinar que, incidentalmente, permitió a los estudiosos divididos entre sus simpatías por el fascismo y sus convicciones religiosas, como A. Alföldi y J. Carcopino, evitar las complicaciones religiosas.

En el período posfascista debía esperarse una notoria reacción contra la interpretación política del culto imperial, que sin embargo tardó bastante en llegar. Es visualizada en la presencia de

¹⁷⁴ *Ibidem. ant.*

una serie de investigaciones de orientación antropológica, bajo la influencia de la obra de Clifford Geertz -por ejemplo, su ensayo *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbols of Power* que habían venido sosteniendo que negar el valor religioso del culto imperial equivale a adoptar una visión cristianizante de la religión.¹⁷⁵

Una clara de estas posturas se encuentra en el fundamentado capítulo sobre los emperadores divinos en el libro *Conquerors and Slaves* de Keith Hopkins (1978)¹⁷⁶, pero la expresión más completa y reciente para la época de redacción del texto, fue el libro de Simon Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (1984), que ha merecido una recepción favorable. Pero más allá de ese despliegue teórico, que ha llegado a ser característico de los estudiosos clásicos temerosos de no estar suficientemente actualizados, existe el propósito serio de descubrir la significación del culto imperial por medio del análisis de los actos y las palabras que eran la sustancia del culto¹⁷⁷.

En esta apreciación encontramos a un Momigliano con paradigmas tradicionales, ocupado en discriminar lo verdadero de lo falso y retomando su punto de vista que contempla los serios problemas que todos los historiadores tienen que enfrentar debido a la devaluación del concepto de evidencia y la correspondiente sobrevaloración de la retórica y de la ideología.

Price se ocupó de dar sentido a la combinación de espacio público y tiempo privado que caracterizaba la realización del culto imperial. Los monumentos en honor del emperador lo ubicaban dentro del marco físico de la ciudad, pero al mismo tiempo era la iniciativa individual o de grupo la que condicionaba las formas, la frecuencia y la intensidad emocional del culto en cada lugar. Esto es particularmente evidente en las comunidades pequeñas, poblados rurales y aldeas, donde el culto imperial a menudo se encontraba asociado con los antiguos dioses locales¹⁷⁸.

El análisis de Momigliano, a través de este tipo de aportes, contribuye a entender cómo el culto imperial podía llegar a convertirse, por lo tanto, en el decodificador de las prácticas políticas y las formas de sociabilidad propias de las complejas redes sociales que integraban el espacio helenístico-romano, problemática que la bibliografía más reciente ha profundizado, como es el caso de *Las fuentes del poder social* de M. Mann (1986)¹⁷⁹ o del *Power and*

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 159.

¹⁷⁶ Hopkins, K., *Emperadores divinos o la unidad simbólica del Imperio Romano*. En *Conquistadores y esclavos*. Barcelona, 1981 (1978), p. 231-279.

¹⁷⁷ Momigliano, A., "Cómo se convirtieron en dioses...". En *De paganos...*, op.cit. p.160.

¹⁷⁸ *Ibidem. ant.*

¹⁷⁹ Vide Mann, M., "El imperio territorial romano". En *Las fuentes del poder social*. I. Madrid, 1991 (1986), p. 384: "Nadie discute que en la Roma imperial existía claramente una clase gobernante, pero el carácter de su poder era complejo,

Persuasion in Late Antiquity de P. Brown (1988) ¹⁸⁰, entre otros.

Sin embargo, a pesar de su crítica a los timoratos de la desactualización, Momigliano incorpora en sus textos la reseña bibliográfica, que denota también en él la preocupación por la actualización permanente, técnica que practica sin miedo a quedar atrapado por los excesos teóricos o ideológicos, sintiéndose protegido por su sentido crítico de matriz tradicional. Es así como una de las líneas de la antropología norteamericana reciente para su época y aún hoy vigente, la antropología simbólica incorporada a los estudios culturales, entra con los aportes de Clifford Geertz:

“El culto imperial, según Price, estabilizó el orden religioso del mundo griego. En cuanto realzaba el dominio de las élites locales sobre las clases bajas, era también una reafirmación de la estructura de poder local que después se coordinaba en el nivel de la ciudad con el simbolismo del culto imperial. Esto es lo que Clifford Geertz llamaría la sacralidad inherente al poder soberano. En sus propias palabras: ‘La gravedad de la alta política y la solemnidad del alto culto surgen de impulsos más similares de lo que puede parecer a primera vista.’ El mismo Clifford Geertz encontró fácilmente confirmación de ello, no sólo en Java, que tan bien conoce y tanto le gusta, sino en la Inglaterra isabelina, en el Marruecos del siglo XIX y en las elecciones presidenciales estadounidenses” ¹⁸¹.

Este encuentro bibliográfico lleva a Momigliano a introducir una digresión sobre la realidad contemporánea, luego de considerar que la verdadera dificultad encontrada actualmente para interpretar el culto monárquico, o del gobernante grecorromano, no se refiere específicamente a las relaciones entre la religión y la política, explica que el verdadero obstáculo está en otro plano. Como protagonista activo de tiempos con serios conflictos ideológicos advertía en su momento que no escaseaban las emociones políticamente religiosas o religiosamente políticas, y que está en nuestra propia responsabilidad individual como seres racionales decidir si queremos que esas emociones prevalezcan. Destaca que lo que el mundo grecorromano aporta a nuestra educación, o por lo menos a nuestra experiencia, es la reflexión sobre las causas a partir de las cuales

cambiante e incluso contradictorio. El enigma no se halla en su relación con las masas, (...) sino en su relación con el Estado.”

¹⁸⁰ Vide Brown, P., “Devotio”: *Autocracy and Elites*”. En *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, op.cit., p. 3: “This is a book about one aspect of the control of power in the later Roman Empire. It attempts to describe the expectations with which upper-class subjects approached the emperor and his representatives, to ward off the cruelty and fiscal rigor that characterized the government of the Roman Empire in the fourth and fifth centuries A.D. It will not describe all the mechanisms by which such approaches were made, nor all the strategies employed: rather, it will concentrate on the cultural and religious elements that were thought to have played a role in making the imperial power, for all its domineering majesty, amenable to persuasion.”.

¹⁸¹ Momigliano, A., “Cómo se convirtieron en dioses...”. En *De paganos,...*, op.cit., pp.160-161.

esas emociones confusas habían sido mantenidas durante siglos bajo un control notable tanto por parte de los griegos como de los romanos. Su objetivo es intentar dar respuesta a por qué se aceptó un gobernante-dios en el mundo mediterráneo antiguo.

Considera que a sus habitantes les resultaba cada vez más fácil considerar dioses a hombres excepcionalmente poderosos, porque estaban perdiendo la fe en la existencia, o por lo menos en la eficacia de sus panteones tradicionales. Acota que es preciso entender con relación al Imperio romano, que esos hombres poderosos eran extranjeros que estaban introduciendo ideas e instituciones extranjeras muy fuertes, como la ciudadanía y la paz romanas. Por lo tanto no es casual que el culto de los emperadores romanos estuviera asociado con el de conceptos abstractos como *Fides* o *Pax* o la propia Roma convertida en diosa.

En este esquema explicativo, organizado por nuestro historiador, destacamos el hecho que en las provincias, los gobernantes romanos eran los introductores de un sistema de valores y de costumbres extraño que no contradecía, e incluso que podía apoyar, al sistema politeísta vigente: *“la asociación de un emperador visiblemente poderoso con dioses cuyo poder no era tan visible podía tranquilizar a quienes creían en esos mismos dioses”*.
182

Magistrados y gobernadores romanos pronto se sumaron o sustituyeron a los reyes helenísticos en los honores divinos entre los mismos griegos y las comunidades helenizadas.

Para Momigliano la existencia de una unión entre sacerdocio y poder político carismático -el emperador era también el *Pontifex Maximus* del estado romano, por lo tanto, sumo sacerdote y dios, simultáneamente- constituía una opción nada fácil para resolver. Los emperadores tenían que decidir los límites de esta situación porque percibían empíricamente que lo que era adecuado para Egipto no lo era para Roma. El culto póstumo era posiblemente más fácil de aceptar debido a que tenía un paradigma reconocido en la evocación de la *apoteosis* de Rómulo.

Este culto tenía un ritual romano y era considerado en todas las regiones imperiales como señal y símbolo de la estabilidad y continuidad del estado. Sin embargo, dentro del consenso denuncia disonancias. Una cantidad cada vez más grande de habitantes del Imperio oponían profundas críticas al fundamento religioso del culto imperial. Entre sus protagonistas activos estaban los judíos y los cristianos.

El interés por esta cuestión se vuelve recurrente dentro del conjunto de problemáticas que configuran la trama textual de la

¹⁸² *Ibidem.*, p 163.

compilación, debido a su estrecha relación con los objetivos básicos planteados por el autor al componer la obra.

El erudito historiador siente la necesidad y tiene la competencia necesaria, como estudioso de la temática judaica, para desarrollar digresiones, previstas por todos los conocedores de su trayectoria, que tienden a revisar las formas de interpretación de estas relaciones de judíos y cristianos frente al poder imperial romano.

Al afirmar que eran los judíos y un creciente número de cristianos, los más firmes opositores al culto imperial, presenta aquellos episodios conexos que ayudan a explicar la situación histórica.

Los judíos, especialmente después del intento de Cayo de colocar su propia estatua en el templo de Jerusalén, estaban más o menos exentos del culto directo porque sólo rogaban por el emperador. Pero, aclara que cómo lo manifiesta la complicada historia de la gran rebelión judía, eso no era suficiente para contentar al gobierno romano ni para mantener la serenidad de los judíos. Considera que la postura de los que sostenían que los judíos no merecían estos privilegios debe de haber estado muy generalizada. Por contraste, los cristianos no gozaban de ningún privilegio. La prueba de lealtad al emperador era justamente el reconocimiento de su culto. Después de todo, los ciudadanos comunes juraban al emperador y a su *genius*, incluso en las transacciones privadas.

Momigliano presenta una interesante reflexión al sostener que nada es emocionalmente aceptable si no provoca contrastes, y casi no pone en duda que el culto imperial se benefició por la acción de hombres de perfil difuso, como los judíos y los cristianos, extranjeros por nacimiento o por elección, que rechazaban el culto a los emperadores.

El historiador reconoce en el estudio de las formas de oposición al Imperio romano el contexto historiográfico más adecuado para ubicar el análisis de las relaciones entre judíos y cristianos dentro del Imperio ¹⁸³. Distingue dos líneas de investigación, las relaciones entre judíos y cristianos y las relaciones entre ellos y el estado romano, que fueron tendiendo ambas cada vez más a la convergencia.

Si atendemos a los aspectos legales de la posición de los judíos dentro del imperio romano en proceso de cristianización, nos sorprende el gran número de textos que permiten a los judíos

¹⁸³ Momigliano, A., "Algunas observaciones preliminares sobre la 'oposición religiosa' al Imperio Romano". En *De paganos, ...op.cit.*, pp. 202-233. (Discurso pronunciado en la *Fondation Hardt*, Ginebra, en octubre de 1986).

mantener su culto y regular sus propias vidas en sus lugares de residencia. Algunos de los *Hechos de los mártires alejandrinos* acusan a emperadores romanos como Adriano y Cómodo de favorecer a los judíos. En la mayoría de los momentos y lugares, el estado romano pagano reconocía el derecho de los judíos a vivir como judíos y no limitaba sus movimientos ¹⁸⁴. El culto imperial, excepto en la época de Cayo, no parecía constituir ningún problema serio. Salvo en épocas de rebelión, Momigliano subraya: *de guerra*, la expulsión de los judíos de Roma y otras ciudades se tenía que justificar en términos ordinarios de orden público, pero no eran frecuentes. Señala que los verdaderos momentos de persecución e intolerancia hacia los judíos, de Nerón a Adriano, fueron subsecuentes a las grandes rebeliones o estuvieron relacionados con ellas. Esta situación no debe confundirse con el disgusto generalizado que expresaban los ciudadanos romanos, tanto letrados como incultos, hacia los judíos. El recuerdo de las rebeliones judías fue manipulado por círculos hostiles para organizar demostraciones antijudías, como el festival anual que todavía se festejaba en Oxirrincos en el año 199 para conmemorar la represión romana de la rebelión judía del año 116. ¹⁸⁵

Al revisar el tema de las rebeliones judías durante el período imperial, Momigliano recuerda que no ha llegado ningún testimonio antiguo extenso de los dos movimientos desencadenados en la época de Trajano y Adriano. Pero destaca, como contraste, que existen dos versiones sobre la rebelión de los años 66-70 d.C. que condujo a la destrucción del templo de Jerusalén, pero que sin embargo no facilitan la evaluación del papel desempeñado en ese movimiento por las convicciones religiosas. Ni Tácito, representando al Imperio romano, ni Josefo, desde la óptica judía, ofrecen un relato coherente del episodio ¹⁸⁶.

El estudioso italiano considera que por diferentes razones, el elemento religioso de la rebelión judía queda sin definir en la más importante de las fuentes, Flavio Josefo. Josefo parece hablar por sí mismo. Momigliano pone atención en el hecho que los judíos que sobrevivieron a la destrucción del templo, y no se aliaron a los romanos, dejaron de escribir historia. Pero incluso destaca la paradoja de un Josefo en conflicto con Justo de Tiberiades, aunque ambos tenían en común la plena aceptación del triunfo romano.

Agudiza su preocupación cuando el tema lo sacude interiormente. A partir de esta instancia plantea el interrogante de por qué Justo aparentemente guardó en un cajón durante veinte años el texto de su historia de la guerra judía antes de publicarlo. Pero considera inútil especular acerca de la relación precisa entre una obra existente y una obra perdida, pero con cierta subjetividad

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 216.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, p.217.

¹⁸⁶ *Ibidem.*, *ant.*

afirma que la actitud de Justo confirma su impresión de que Josefo hablaba sólo por sí mismo ¹⁸⁷. Josefo estaba decidido a demostrar que no había incompatibilidad básica entre la religión judía y el Imperio romano, restando importancia a las esperanzas apocalípticas de los judíos e incluso evitando mencionar, al referirse a Daniel, el cuarto y último reino. Sin embargo considera importante que Josefo se haya sentido obligado a reconocer por lo menos un elemento religioso en la rebelión de los judíos contra los romanos, afirmando que los seguidores de Judas de Galilea, los futuros *sicarii*, estaban consagrados al principio de que su gobernante era exclusivamente Dios. Competente en la exégesis bíblica, decide que se pueden dejar de lado todas las cuestiones acerca de las relaciones entre los *sicarii* y los celotes, pero lo que no deben olvidar los intérpretes de Josefo es que Josefo nunca tuvo una sola opinión. Escribió su *Bellum* para explicar que la catastrófica conclusión de la rebelión provocó la eliminación de los malos judíos. Sin embargo como lo confirma su ambigua actitud hacia los *sicarii*, manifestada por los discursos que atribuye a su jefe en Masada, había otro Josefo en Josefo. Ese otro Josefo afirma dramáticamente Momigliano “*quizá querría haber muerto en Masada*”.¹⁸⁸

Su preocupación por las rebeliones judías, tanto con relación a la búsqueda de testimonios que manifiesten su connotación religiosa ¹⁸⁹ como con la constatación del cambio de actitudes por parte de los judíos, después de su fracaso, denota el desarrollo de un planteo metodológico para vincular los estudios bíblicos con los clásicos ¹⁹⁰. Alude a los diálogos entre sabios judíos y dignatarios romanos estudiados en un trabajo por Moshe David Herr (*Scripta Hierosolymitana* 22, 1971):

“Esos diálogos presentan a sabios judíos, especialmente de los siglos II y III, que sostienen discusiones con aristócratas romanos, tanto hombres como mujeres, e incluso con emperadores. No es posible saber con certeza si algunas de esas conversaciones ocurrieron realmente; lo que importa es que se les consideró

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 219.

¹⁸⁸ *Ibidem*, *ant.*

¹⁸⁹ *Ibidem.*, p. 220: “La evidencia que poseemos sobre las rebeliones durante los reinados de Trajano y de Adriano no arroja mucha luz sobre ese aspecto religioso. Las nuevas cartas de Bar Kokhba o Bar Chosiba muestran las preocupaciones rituales de los rebeldes, pero no dicen mucho sobre sus motivaciones religiosas. Cuando más el empleo de la palabra hermanos en las cartas podría indicar que los combatientes se consideraban miembros de una comunidad religiosa. Tal vez textos posteriores puedan sugerir algo más concreto. La idea de que Edom es Roma y por lo tanto Edom e Israel son hermanos-enemigos parece haberse desarrollado en la generación de la rebelión de Bar Kokhba y más precisamente en el círculo del rabino Akiba. Desde luego, no intentaba expresar simpatía por Roma. En época reciente, Mirelle Hadas-Lebel ha hecho un buen análisis de esa identificación en *Rev. Hist. Rel.* 201, 1984. La mayor parte de los textos talmúdicos sobre Edom son antirromanos”.

¹⁹⁰ Momigliano, A., “Estudios bíblicos y estudios clásicos...”. En *De paganos,...*, *op.cit.* p. 14 y ss.

posibles y que en ellas participaban mujeres: el interés de las mujeres por las controversias filosóficas y religiosas está particularmente bien documentado en los casos de los siglos II y III. El tono afecta ser amistoso, y un senador romano aparece como un prosélito que dio su vida para salvar al pueblo judío de un decreto hostil del Senado ('Deuter. Rabbah' 2.24)¹⁹¹.

Su impresión es que en el siglo III la tensión entre los judíos y el Imperio parecía haber disminuido. Momigliano sospecha que esas tentativas de acercamiento pueden tener alguna relación con la alianza que los cristianos creían que existía entre los judíos y los paganos para denunciarlos. Afirma que nunca se podrá conocer cuánto existe de verdad en esas acusaciones que los autores cristianos dirigían a los judíos, pero la instancia en la que estas acusaciones circulaban contribuía a crear la atmósfera necesaria para un malestar. En todo caso, entiende que la cristianización del Imperio debida a Constantino y sus sucesores forzó un acercamiento entre judíos y paganos e incluso entre judíos y cristianos herejes.¹⁹²

Un enigma se instala en el relato de las relaciones entre los judíos y el mundo pagano que nos informa sobre la resignificación de los oráculos paganos por la tradición hebrea. Momigliano considera que los judíos empezaron a escribir oráculos sibilinos, en el estilo de los auténticos oráculos sibilinos, en torno al siglo II a.c. o quizá antes. Evalúa que el propósito preciso de esas composiciones no necesariamente siempre es el mismo. Los oráculos intentaban expresar reacción al poder pagano, griego o romano, pero también querían estimular esperanzas apocalípticas. Considera que sobre todo pretendían comunicar a los judíos y prosélitos, y a los paganos que quisieran leerlos, una reflexión sobre, o una reacción ante, acontecimientos históricos. El historiógrafo sostiene que eran filosofía de la historia barata apoyada por visiones apocalípticas. Reitera que vale la pena recordar que los judíos dejaron de escribir historia alrededor del año 100 d.C. y señala que los cristianos no escribieron historia política antes del siglo V. Los oráculos sibilinos llenaron entonces un vacío historiográfico. Recuerda que la tradición los atribuía regularmente a una hija o nuera de Noé, aspecto que les daba un carisma muy respetable, un carácter cuasi judío, pero no totalmente judío, y una interminable posibilidad de referirse al pasado como si fuera el futuro. Destacamos que es interesante la observación de Momigliano al constatar que los textos judíos deciden incorporar oráculos paganos¹⁹³.

¹⁹¹ Momigliano, A. "Algunas observaciones preliminares...". En *De judíos, ..., op.cit.*, pp. 220-221.

¹⁹² *Ibidem.*, p.222.

¹⁹³ *Ibidem.*, pp.230-231: "...la Colección de Oráculos Sibilinos que ha llegado hasta nosotros contiene oráculos tanto judíos como cristianos. La Colección, en su forma actual, fue recopilada y transmitida por los cristianos. Aquí encontramos falsificadores cristianos que utilizan falsificaciones judías y añaden las propias más o menos con los mismos propósitos: expresar sentimientos antirromanos, esperanzas apocalípticas y reflexiones genéricas sobre la historia pasada

Acota además que los cristianos heredaron y conservaron muchos textos griegos de origen judío, cuando los mismos judíos ya habían perdido interés en ellos, debido en parte a razones lingüísticas. Filón y Flavio Josefo constituyen un ejemplo. Sin embargo la conservación de los Libros sibilinos judíos es algo diferente porque los cristianos que compusieron textos sibilinos continuaban la obra de sus predecesores o contemporáneos judíos en el mismo espíritu de evaluación crítica del pasado y conjetura visionaria del futuro. Esto lo lleva a sostener que la existencia misma de los Libros sibilinos judeocristianos manifiesta una reacción subterránea a los acontecimientos políticos y sociales del Imperio romano. Esta reacción subterránea podría involucrar la connivencia entre judíos y cristianos y ciertamente presupone un interés de los cristianos por lo que pensaban los judíos de la época imperial. No recuerda, aun considerando los *Hechos de los mártires*, alejandrinos o cristianos, ningún otro conjunto de textos que se aproxime a un estado de opinión pública, de inspiración religiosa, en el Imperio romano. Considera por lo tanto la necesidad de desarrollar más investigaciones sobre este *corpus* de documentos judíos y cristianos y sobre el modo en que fue organizándose gradualmente ¹⁹⁴.

presentada como futura. Varios Padres de la Iglesia, principalmente Lactancio, se apresuraron a citar esos textos, y los cristianos continuaron componiendo sus textos sibilinos (ahora también en latín) durante la Edad Media.

*Hay un texto fuera de nuestra Colección principal que muestra con claridad que los cristianos estaban al tanto del interés de los judíos por las sibilas, y merece más atención de la que ha recibido. Paul Alexander, en su libro *The Oracle of Baalbek* (1967), editó en forma admirable un texto descubierto por Silvio Giuseppe Mercati en el monte Athos, pero que no había sido publicado antes. Alexander demostró que ese texto era una versión ampliada, organizada entre 502 y 506 d.c., de un oráculo griego anterior compuesto alrededor de 378-390 d.c. El texto griego anterior se reconoce todavía bajo el ropaje latino de los oráculos tiburtinos medievales. A diferencia de los oráculos sibilinos judeocristianos ordinarios, el texto del monte Athos explica la ocasión y da la localidad de la profecía. Hace hablar a la sibila en el Capitolio de Roma, respondiendo a las preguntas de cien jueces romanos. El texto es decididamente cristiano; sin embargo, en el diálogo intervienen jueces judíos, que respetuosamente interrogan a la sibila sobre rumores que circulaban en el mundo pagano acerca del nacimiento de Cristo. La sibila, por supuesto, da una confirmación precisa, y no se vuelve a oír hablar de los jueces judíos. Pero lo que nos interesa es que aquí aparecen con toda naturalidad judíos interrogando a una sibila pagana”.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*, pp. 232-233: “Este extraño hecho de hallar a cristianos recopilando y reutilizando textos sibilinos judíos debe compararse también, sin embargo, con el otro extraño episodio de cristianización de un texto, concretamente, la cristianización de los oráculos de Histaspes. Esos oráculos anunciaban la destrucción del Imperio romano y el regreso al poder de Oriente. La caída de Roma, aparentemente al final de 6000 años, sería seguida por guerras y desastres naturales. Después de eso, el mundo disfrutaría de paz y prosperidad por 1000 años, presumiblemente bajo el gobierno de reyes orientales. La profecía de la caída de Roma adoptaba la forma de sueño de un rey de Media, Histaspes, quien había vivido antes de la guerra de Troya: el sueño mismo es interpretado por un niño, (...) Justino, en su ‘Apología’, sabía que estaba prohibida la circulación del oráculo de Histaspes bajo pena de muerte (1.44. 12). Una versión del oráculo había sido cristianizada antes de Clemente de Alejandría (...) En esa versión cristianizada, Histaspes alude a Cristo. Lactancio, quien directa o indirectamente

Momigliano, junto a las formas de oposición presentadas define alternativas de aceptación del culto imperial, que muestran lo acertado de interpretar que el emperador, durante su vida, era más dios en ausencia que en presencia, y que el éxito del culto imperial en las provincias se debía a la presencia con que investía a un soberano ausente. Sus estatuas, sus templos, sus sacerdotes, los juegos, los sacrificios y otros actos ceremoniales que se ejecutaban en su honor ayudaban a hacerlo presente, también asistían a la comunidad para expresar su propio interés en la conservación del mundo en que vivían. Marca la obvia dificultad que ofrece evaluar la percepción de lo distante que el poder de Roma podía aparecer ante sus súbditos provincianos¹⁹⁵.

El tema del *adventus* del emperador representa una discusión interesante dentro de la problemática de la divinización, y en este aspecto Momigliano proyecta las inquietudes y los intereses que han nutrido en las últimas décadas a la historiografía anglosajona, británica en particular, a través de las obras de P. Brown, R. Macmullen, etc., especialmente interesados en los aspectos vinculados a las representaciones del poder y a los dispositivos de control social y simbólico. Por otro lado, esta idea seminal de Momigliano, fue retomada y desarrollada paradójicamente, por un discípulo de Mazzarino, Frascchetti¹⁹⁶.

Por lo tanto, debemos considerar el *adventus*, como el momento en que el emperador, generalmente remoto e invisible, se hacía presente para sus súbditos. Nuestro historiador entiende que, sin lugar a dudas, el emperador aparecía, muy de tanto en tanto. Su *adventus*, su llegada, daba ocasión para estallidos emocionales e incluso para milagros, como lo demuestra el caso de Vespasiano en Egipto. Pero el *adventus* mismo estaba condicionado por la metodología aceptada de venerar como presencia simbólica al emperador ausente, representada por el culto imperial. Considera que el *adventus* suponía el culto imperial y no al revés¹⁹⁷. Hay un aspecto de esta práctica que Momigliano considera necesario resaltar porque es esencial. Un elemento de su fuerza lo constituía, curiosamente, el hecho de que no era universalmente aceptado. En realidad, a menudo era impuesto por gobernadores celosos a súbditos indiferentes o reacios.

resume la mayor parte del oráculo, tenía ante él un texto sin interpolaciones cristianas, pero que confirmaba su propia escatología cristiana (...). La original tendencia antirromana del oráculo de Histaspes es evidente, pero ¿todavía utilizaban ese oráculo los cristianos, ya fuese en su forma original o en versiones cristianizadas, para regocijarse con la inminente ruina de Roma?

¹⁹⁵ Momigliano, A., "Cómo se convirtieron en dioses...". En *De paganos,...*, op.cit., p. 170.

¹⁹⁶ Vide Frascchetti, A., *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, 1999.

¹⁹⁷ Momigliano, A., "Cómo se convirtieron en dioses...". En *De paganos,...*, op.cit., p. 171.

El autor destaca también la vinculación del *adventus* con el milagro. Utiliza el caso del *adventus* de Vespasiano en Alejandría en el año 69. Tácito observa que este emperador aún carecía de "*auctoritas et maiestas*", pero las adquirió allí, haciendo milagros en colaboración con el dios sincrético Serapis.

Sin embargo, afirma Momigliano que el *adventus* no era ocasión de milagros, sino de elocuencia, regocijo y ceremonias religiosas. Decide completar sus comentarios sobre esta ceremonia, acordando que se teorizó sobre la elocuencia del *adventus*, y que hay mucho sobre ella en el tratado escrito en el siglo III por el retor Menandro. Si sabemos más acerca del *adventus* en los siglos III y IV, es en parte por una cuestión de fuentes, a ese período pertenece la mayoría de los panegíricos imperiales que son particularmente sensibles al *adventus*. Pero es muy posible que la nueva atmósfera religiosa, combinada con la nueva situación militar, diera al *adventus* una participación mayor, aunque quizás diferente, en el ceremonial imperial. Sabemos por Amiano que Juliano fue recibido en Antioquía como una divinidad con plegarias públicas. En todo caso, como en el siglo IV el emperador raramente estaba en Roma, su aparición en la urbe pasó a ser una ceremonia de especial significación.

La erudición momiglianesca revisa recuerdos e imágenes librescas. Hay una memorable descripción hecha también por Amiano de la entrada de Constancio II en Roma en el año 357, y se conservó uno de los discursos escritos para la ocasión por Temistio. Según la descripción de Amiano, Constancio II mantenía la mirada de sus ojos fija al frente y no volvía el rostro a la derecha ni a la izquierda. Parecía que estaba viendo cosas antes que personas.

Momigliano recurre a Sabine MacCormack que ya había observado en *Art and Ceremony in Late Antiquity* que en realidad había una creciente tendencia, en especial en el arte figurativo, a enfatizar la presencia del Emperador más que su llegada¹⁹⁸. La iconografía, parece responder en este caso con más eficacia que la escritura.

Un elemento debe verse, quizás, en el nuevo clima del culto del emperador modificado por los cristianos. En términos de las ceremonias de culto, era poco lo que se podía hacer, la multitud ya no podía tomar parte en sacrificios ni en plegarias. Por eso la multitud tiende a retroceder en las descripciones del *adventus* -en la literatura o en monumentos- dejando al emperador en una nueva soledad, no llegando sino presente. Su presencia seguía siendo, acaso era más que antes, una presencia divina, la presencia de un solitario ser superior¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *Ibidem.*, pp. 179-180.

¹⁹⁹ *Ibidem.*, p. 180.

Coincidimos con Momigliano en encontrar en este clima social, una multitud un tanto desconcertada ante la nueva morfología cristiana del poder. Las percepciones contrastadas y ambiguas ante la presencia evanescente del gobernante agudizan la dificultad de reconocer y comprender la evolución del culto imperial en los siglos tardíos. Así, el *adventus* compartió las dificultades que rodeaban al culto imperial en un imperio cristiano. Por algún tiempo, el *adventus* y el culto imperial modificado se apoyaron mutuamente, en el sentido de que el *adventus* otorgaba al culto imperial la presencia inmediata del ser divino, y el culto imperial modificado daba al *adventus* algo de la santidad del soberano cristiano. A la larga, tanto el *adventus* como el culto imperial estaban condenados.

El dato erudito refiere que con la introducción del patriarca en la ceremonia de coronación, por primera vez con León I, en el año 457, quedó definitivamente establecido que el emperador podía ser un santo, pero no un dios²⁰⁰.

Por otro lado el desarrollo del proceso historiográfico referido a los estudios sobre la religión imperial romana desde el positivismo hasta el presente, llevan a Momigliano a ejercitar nuevamente su vocación de recensionista. Es así que comenta el enfoque clásico de la religión romana, el de Mommsen, Wissowa y Kurt Latte en su *Römische Religions Geschichte* (1960), consistente en destacar la importancia de la religión de estado romana, con su calendario oficial, sus colegios sacerdotales y sus rituales cívicos²⁰¹. En contra del enfoque de Mommsen se habían planteado desde hacía ya tiempo varias objeciones porque no tomaba demasiado en cuenta la experiencia religiosa efectiva de los romanos, no conocía el método comparativo -pero esto no sería del todo cierto para Momigliano- y por último, Mommsen, de acuerdo con sus hábitos mentales, había exagerado el aislamiento de los romanos, incluso en relación con la religión griega, a pesar que todos los ciudadanos romanos llegaron a interpretar a Júpiter con Zeus, a Minerva con Atenea, etc. Esas objeciones se expresaron en obras de diverso tipo. W. Warde Fowler, con su Virgilio, insistía en la experiencia religiosa de los romanos y agregó algún material antropológico para establecer comparaciones. Lo siguió H. J. Rose, incrementando las comparaciones sistemáticas, como *Primitive Culture in Italy* (1926). Detrás de Warde Fowler y de Rose estaba James Frazer, pero en realidad la mayor contribución de Frazer al conocimiento de la religión romana, su estudio sobre los *Fasti* de Ovidio, apareció apenas en 1929. En la década de los '30, Franz Altheim publicó libros que presuponían la existencia de relaciones muy tempranas entre las religiones griega y romana, y después de la guerra correspondió a Georges Dumézil destacar lo que él llamó la herencia

²⁰⁰ *Ibidem.*, pp. 180-181.

²⁰¹ Momigliano, A., "La biografía antigua y el estudio de la religión en el imperio romano". En *De paganos,...*, *op.cit.*, p. 261.

indoeuropea y para hacer su comparación se ocupó más bien de las religiones celtas, germánicas e indias ²⁰².

Pero Momigliano evaluó, como síntesis del breve panorama historiográfico desplegado, que todas esas teorías, cualesquiera que fuesen sus méritos y falencias, no ayudaban a comprender la religión romana más allá del período de los orígenes. Mommsen al menos había presentado un esquema que se aplicaba a toda la religión romana, mientras existió un estado romano que la sustentara. El estudioso italiano evalúa que la obra de F. Cumont sobre el culto de Mitra siguió siendo durante décadas la contribución más sustancial al estudio del paganismo romano. Después, en 1933, a.D. Nock dio la impresión de abrir una nueva época con su *Conversion*, pero Momigliano considera que fue un libro que permaneció aislado aún dentro de la producción de su autor ²⁰³.

Consideramos que el Momigliano recensionista elabora un cuadro de autores relevantes para destacar las transformaciones metodológicas aportadas durante la segunda mitad del siglo XX. Aclara que sólo a fines de la década de los '70 una nueva generación empezó a notar la pobreza del trabajo realizado sobre la religión del período imperial romano en comparación a períodos anteriores. Menciona cuatro libros, recientes para el momento de redacción del artículo, afirmando que pueden dar idea de las actuales directrices de la investigación. Destaca la aparición en 1979 *Continuity and Change in Roman Religion* de J.H.W.G. Liebeschuetz. En 1981 se publicó en Yale, *Paganism in the Roman Empire* de R. MacMullen, en 1982 salió *Religion and Statecraft among the Romans* de A. Wardman, y en 1983 John Scheid, publicó en Italia *La religione a Roma* ²⁰⁴.

Sostiene que Scheid y Wardman concuerdan en que la religión romana era una religión de la victoria. Por consiguiente atribuyeron una importancia básica al culto imperial romano en cuanto culto de la victoria. obviamente se refiriéndose al período imperial. En consecuencia, tanto Scheid como Wardman ven en la crisis política del siglo III d.C. el punto de inflexión del paganismo romano, que no sobrevivirá a las derrotas militares. Dentro de este enfoque, Constantino se convenció de que el monoteísmo cristiano tenía más posibilidades de salvar al Imperio que el politeísmo tradicional. Sin embargo, Momigliano considera que hay diferencias entre Scheid y Wardman. Por ejemplo, señala que el último interpreta que los cultos de Isis y Mitra son extraños a la religión oficial de los romanos y están más cerca de una fe personal. Para Wardman los llamados cultos orientales de Isis y Mitra son complementarios de los cultos de las ciudades y de no haber ocurrido el triunfo del cristianismo, habrían terminado por ser

²⁰² *Ibidem.*, p. 262.

²⁰³ *Ibidem.*, pp. 262-263.

²⁰⁴ *Ibidem.*, p.263.

absorbidos completamente en la religión oficial romana ²⁰⁵. Acota que también Liebeschuetz está de acuerdo en que la religión romana tendía a asegurar la victoria para el estado, más que a dar seguridad o certezas al individuo. Pero este autor examina sólo textos literarios, sobre todo poéticos, que parecen expresar la fe de las élites, de los ciudadanos letrados. Sin embargo valora que esa atención a la literatura de la clase alta, por supuesto, se justifica plenamente y permite observar al autor cosas que sus predecesores habían pasado por alto. Constata que el escrupuloso cuidado de los magistrados romanos en relación con los actos de culto era una manera de ganar libertad de acción contra la superstición. Una vez obtenida la aprobación de los dioses mediante actos rituales específicos, el político o el general romano se sentía libre para actuar. Fue también este autor quien destacó que los romanos eran capaces de reírse de sus propios dioses. Sin embargo, el enfoque amerita una crítica de Momigliano que declara que el hecho que Liebeschuetz se limite sistemáticamente a la clase alta hace sospechar que no toma del todo en serio su propio punto de partida, que la religión romana intentaba dar la victoria al estado romano ²⁰⁶.

El contraste con un autor como Ramsay MacMullen enriquece la propuesta bibliográfica. MacMullen, representa lo opuesto. Trata la religión romana del período imperial esencialmente como una religión popular, una forma de convocarse, de encontrarse en santuarios y festivales, en lugares y momentos diferentes, según la ocasión. Sin embargo, este enfoque populista implica para Momigliano que MacMullen al igual que Liebeschuetz, se interesan menos por la religión oficial. Según él la religión oficial es para Macmullen sólo uno de los aspectos de la universal búsqueda de la organización social del placer. La calidad de milagros, oráculos y sacrificios no varía si son preparados por instituciones políticas. Tal vez el punto en que más insiste el autor es aquel que considera los cultos orientales en competencia con los cultos oficiales. Macmullen hace deliberadamente de anti-Cumont, para Cumont el culto de Mitra era un típico culto no estatal que ofrecía esperanzas de salvación y, en definitiva, competía con el cristianismo. MacMullen niega que el culto de Mitra otorgue más salvación que otros cultos. Además, aunque así fuera, a los ciudadanos romanos no les hubiera importado, lo que les preocupaba era verse libre de pesadillas, angustias y obsesiones. Lo que buscaban era exorcistas, hacedores de milagros o, en el pintoresco comentario de Momigliano, esperaban simplemente un día del campo con buen tiempo.

Si entre los siglos III y IV el paganismo cedió al cristianismo fue porque la pluralidad de dioses resultó demasiado costosa en un período de contracción económica y política. La clase alta urbana no pudo seguir pagando los festivales. El cristianismo, según MacMullen, ofrecía entonces no sólo una vida más barata y mejor

²⁰⁵ *Ibidem.*, pp. 263-264.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 264.

organizada, sino también exorcistas y hacedores de milagros más eficientes.²⁰⁷

Momigliano opina que las obras comentadas son estudios de la religión romana en los que los problemas de los orígenes importan menos que las realidades sociales de la época que se instala el análisis. El historiador afirma que el paganismo, o el cristianismo, en que los autores están interesados corresponden a la sociedad urbana de los primeros siglos del Imperio y sus dimensiones corresponden al territorio del estado romano. No hay manera de eliminar la disparidad de documentación entre el campo y la ciudad, aunque el ingenio de los investigadores y una mayor atención a documentos escritos en lenguas distintas del latín y el griego, hayan hecho maravillas en el sentido de recuperar el estado de las cosas vigente fuera de los centros urbanos más cultos.

Pero para Momigliano, conservador y celoso guardián de la veracidad histórica, este nuevo entusiasmo por una tan fácil sociología de la religión aplicada a la situación del imperio romano tiene algunos rasgos inquietantes.

Se pregunta que lo que no es tan fácil es saber cómo vivía la gente una fe, cómo se comportaban de acuerdo con una tradición religiosa. Para los no judíos y no cristianos del Imperio existe la dificultad adicional de no saber cómo eran educados para ser paganos. Repara en uno de los libros más importantes sobre la sociología del cristianismo primitivo, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (1983), de Wayne Meeks. Advierte que no es casual que Meeks sea colega de MacMullen en Yale, se reconocen las mismas preocupaciones. Meeks ha hecho mucho por definir la estructura social del grupo de cristianos guiado por Pablo. Ha demostrado que era un grupo de clase media caracterizado por mucha movilidad social y la eliminación de facto de la tradicional separación entre hombres y mujeres para el culto²⁰⁸.

Momigliano planteaba que en el estado actual de los estudios sobre la religión en el Imperio Romano, se necesitaba romper los estereotipos de generalización sociológica tanto sobre el paganismo como sobre el judaísmo y el cristianismo. El historiador reclamaba historias personales, ya sean biográficas o autobiográficas²⁰⁹. Lo que consideraba que era necesario recuperar se refería a la educación personal, el compromiso religioso personal, las relaciones puntuales entre la vida social y la experiencia personal, incluyendo, v.g. los sueños.

²⁰⁷ *Ibidem.*, p. 265.

²⁰⁸ *Ibidem.*, p. 269 y ss.

²⁰⁹ *Ibidem.*, p. 270 y ss. Vide Momigliano, A., "La vida de Santa Macrina por Gregorio Niceno". En *De paganos,...*, *op.cit.*, pp. 334-358.

En los años finales de su vida profesional la perspectiva momiglianesca se vuelve más amplia, al abrirse a las nuevas prácticas interdisciplinarias que veían imponiéndose más allá de los pruritos tradicionales.

Como síntesis de los estudios de Momigliano sobre la cuestión religiosa en el mundo antiguo, y en particular sobre aquellos aspectos que lo pueden articular como un observador interesado en las relaciones entre paganismo y cristianismo en la antigüedad tardía, realizamos un cruce textual de aquellos artículos de la compilación más vinculantes, dentro de una amplia diversidad temática, tomando aquellos elementos más específicos para el análisis de la cuestión enunciada. La compilación, considerada la obra más adecuada para nuestros objetivos -ayudado nuestro criterio de selección por el mismo enunciado hecho por el propio autor en el prefacio: "*su principal interés en la investigación histórica, la triple tradición: judía, clásica y cristiana, que como judío heredó y como italiano exploró*", condensa las vías posibles de acercamiento del historiador de la historiografía al estudio del período tardoantiguo.

El resultado consistió en haber reorganizado una red textual donde aparecen destacados aquellos contrastes evidentes o subyacentes en los artículos presentados por Momigliano. La red textual manifestó tensiones entre la descripción factográfica que ofrecía, a veces obvia frente al conocedor de la antigüedad, y la reflexión crítica que desplegada de forma intermitente, interactuando ambas en un campo intelectual, producto de una rica formación académica, capaz de alternar la erudición heurística con la experiencia profesional.

El perfil enciclopédico de los artículos seleccionados, casi verdaderos epitomes pedagógicos de historia antigua, constituyen muestras tipológicas de la producción de Momigliano en sus últimos años de vida profesional y, además, proyectan la eficacia de un erudito conocedor del campo bibliográfico que analiza, informando sobre cuestiones que emanadas de los autores elegidos, despliega con criterios propios, pero sin llegar a realizar una concreta investigación de avance. Su prolija tarea estructura el contenedor adecuado para las reflexiones historiográficas, que incluyen aquellas ideas seminales que Momigliano ofrece para prolongar las investigaciones.

Ahora Momigliano no nos puede sorprender, sus ideas y sus prácticas nos han posicionado frente al cruce entre el *ars critica* que contiene su poderosa capacidad de reflexión y el *ars docens* que nos ayuda a través de la transferencia de sus sabios contenidos a interpretar esa privilegiada actividad intelectual.

Nuestro encuentro estuvo logrado en torno a la figura de un historiador de la historiografía, pruritoso por distinguir entre lo verdadero y falso, dispuesto a no caer en los excesos de la retórica o de la ideología y no muy amistoso con oradores y poetas, testimonios de los que desconfía hasta el rechazo. Por otro lado, nos permite conocer al ser humano sensible, comprometido con sus milenarias raíces culturales y con una perspectiva hipercrítica -por momentos resentida debido a las vicisitudes trágicas que vivió- sobre las posibilidades de la paz, la libertad y la convivencia en la realidad contemporánea. También descubrimos, detrás del prolijo recensionista que sostiene la organización textual de su producción historiográfica, al exégeta de tradición talmúdica, receloso de rabadmánticos historiadores, protegido en la silenciosa soledad de su biblioteca londinense, de la agresiva realidad circundante.

8. Mazzarino y el *Carmen contra paganos*.

Santo Mazzarino siempre se sintió atraído por los momentos de crisis y transformación, por la tensión entre tradición y renovación en la transición del mundo romano al medioevo. Su mirada reconoce una edad de contradicciones y de conflictos entre estructuras sociales diversas y opuestas, entre el derecho romano y la cristiana ley de Dios, entre cultura antigua y nueva. El *pathos* mazzariniano se expresa en la reconstrucción y reinterpretación histórica de las formas de percepción de la dramática vicisitud del ocaso de la civilización romana.

En el primer volumen de *Antico, tardoantico ed èra constantiniana*²¹⁰, el historiador afronta el problema de las relaciones existentes entre tradición y crisis espiritual en el mundo romano, en el marco de la historia cultural y política, desde los siglos II y III hasta la crisis en la *pars* occidental, y su correspondiente historiografía moderna. Su reconstrucción histórica incluye temas y problemas, hechos y personajes, siempre preocupado por las tensiones dramáticas generadas por la mutación de un proceso histórico.

En el curso del siglo IV, después de haber estado largo tiempo a la defensiva, el cristianismo es progresivamente aceptado como religión privilegiada del Imperio. Al final del siglo los cristianos no dudan en atacar al paganismo, no sólo en las obras mayores que han marcado la historia de la literatura cristiana, sino también en piezas secundarias mucho menos significativas.

El *Carmen contra paganos*, un pequeño poema de 122 hexámetros dactílicos, conservado sin título y sin nombre del autor, fue escrito, en el contexto tardoantigo, por un autor cristiano desconocido, muy probablemente finalizando la cuarta centuria. Es un panfleto dirigido a un alto personaje del orden senatorial que se inscribe en un contexto político-religioso particular, donde el paganismo está todavía vigente.

El *Carmen* ha sido transmitido por un solo manuscrito del siglo VI, el *Codex Parisinus Latinus* 8084, que contiene, en capitales rústicas, las obras de Prudencio (*Cathemerion*, *Apoteosis*, *Hamartigenia*, *Psychomaquia* y *Peristephanon* 1-5, 142). Esta antigua copia de textos de Prudencio, fue corregida por un cierto Vettius Agorius Basilius Mauortius en el 527. El texto del *Carmen*, escrito, en unciales del siglo VI, ocupa las tres últimas páginas del *codex* (fol.156r-158v), No existiendo, como hemos señalado, ni título ni nombre de autor, parece haber sido adjuntado posteriormente a los textos de Prudencio. Su existencia es conocida desde 1620, pero no fue publicado en su totalidad hasta el siglo XIX. A menudo fue considerado con un escrito de estilo descuidado, no siempre claro y

²¹⁰ Mazzarino, S., *Antico, tardoantico de èra costantiniana*. I. Bari, 1974.

que por lo tanto ha suscitado a través de los años numerosas intervenciones y correcciones.

El autor de este texto anónimo ha intrigado a los especialistas, incluido al curioso Mazzarino. Para identificarlo se puede considerar un catálogo de la abadía benedictina de Lobbes de los siglos XI y XII ²¹¹. Este catálogo señala entre otros textos perdidos hoy, los versos del obispo Dámaso sobre Praetextato, prefecto urbano (*Damasi episcopi uersus de Praetextato, praefecto urbis*). Conocemos un Dámaso, papa del 366 al 384, autor de *Epigramas*, por lo que se ha intentado identificar el *Carmen* con los *Damasi episcopi uersus de Praetextato*, por lo tanto se podría ver en Vettius Agorius Praetextatus el destinatario del panfleto. Pero esta identificación no deja de ser una hipótesis ²¹². El senador aludido es presentado como habiendo sido prefecto y cónsul. Desde las primeras publicaciones del texto cuatro personajes fueron retenidos como cibles posibles del *Carmen*:

Lucius Aurelius Auianus **Symmachus Phosphorius**, (316-377), padre del orador Quintus Aurelius Symmachus, el orador.

Vettius Agorius **Praetextatus** (c. 320-384)

Virius **Nicomachus Flavianus** (c.340-394). Se suicida después de la victoria de Teodosio sobre Eugenio, en el río Frigidus, en septiembre de 394.

Gabinus Barbarus **Pompeianus** ²¹³

A partir de las investigaciones modernas, dos identificaciones son hoy abandonadas, la de Symmachus senior (Mazzarino 1974) y la de Pompeianus (Manganaro 1960-1961). Nos quedan Virius Nicomachus Flavianus y Vettius Agorius Praetextatus.

En 1870, Th. Mommsen había dado formalmente el nombre de Flaviano como el senador al que iba dirigido el *Carmen*. Seguido por la mayoría de los eruditos durante décadas, en 1979, Lellia Cracco Ruggini, toma partido por Praetextato

Luego de esta breve introducción que ofrece un estado de la cuestión polémico, debemos destacar que Santo Mazzarino defiende con tenacidad la elección de Símaco padre, senador romano al que

²¹¹ Dolbeau, F. "Damase, Le *Carmen contra paganos* et Hériter de Lobbes", en *Revue des Études augustiniennes*, t. 27, 1981, pp. 38-43.

²¹² Cracco Ruggini, L. "Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C): per una reinterpretazione del *Carmen contra paganos*", en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei – Memorie* 23, Rome, 1979, pp. 3-141.

²¹³ Manganaro, G. "La reazione pagana a Roma nel 408-409 D.C. e il poemetto anónimo 'contra paganos'", en *Giornale Italiano de Filología*, t. 13, 1960, pp. 210-224; del mismo autor, "Il poemetto anónimo 'contra paganos', Testo, traduzione e commento", en *Nuovo Didaskaleion*, t. 11, 1961, pp 23-45.

estaría dirigido el poema y que a través de las consecuencias de su actuación como prefecto urbano de la ciudad de Roma durante la segunda mitad del siglo IV, permitiría al historiador desarrollar un análisis acotado, pero a su vez integrado a la totalidad de los aspectos que definían el contexto histórico, tanto en lo político-jurídico-religioso como en lo social.

A través de este análisis pudimos probar los aspectos más representativos de la producción mazzariniana: la profundidad y la originalidad en la lectura y el análisis de las fuentes, la confrontación de documentos centrales con testimonios menores y alternativos y el desarrollo de ideas propias que articulan una erudición operativa con una gran creatividad en las formas de interpretación del tema.

El análisis del texto ²¹⁴, constituyó la plataforma para la caracterización de las formas de interpretación del historiador siciliano. Es así como Mazzarino destacaba que el documento más vivo de la durísima hostilidad que oponía los cristianos al senado pagano es este *Carmen Contra paganos*, conservado en el mencionado *Codex Parisinus Latinus* 8084 fol. 156r-158v. Esta caracterización de “*più vivo dell’ostilità durissima che opponeva i cristiani al senato pagano*” corresponde a la mirada historiográfica de la época, asociada al concepto de conflicto, que ha sido revisada por la reciente historiografía italiana y anglosajona. Sin embargo, probaremos que más allá de la expresión formal de la situación conflictiva, la estructura intelectual de la obra de Mazzarino contiene ya los gérmenes para la revisión que trasladó el conflicto al campo del poder cristiano entre ortodoxos y herejes.

El poema estaba dirigido contra un senador pagano, que está identificado como *praefectus* y como *consul*. El *carmen* fue considerado como un pésimo ejercicio de versos latinos, según una valoración de Ch. Morel, que en 1868 nos dio una edición con importante discusión histórica y comentario, junto a la de G.B. De Rossi, en el mismo año, y la de Th. Mommsen, en 1870 ²¹⁵. Sin embargo Mazzarino consideraba que todavía el autor no carecía de cultura clásica, ni tampoco de actitudes literarias. Fundamentalmente, sostuvo que como para toda la problemática del conflicto entre los cristianos y los senadores paganos, el *carmen* es también importante por muchos otros aspectos, conectados con aquella otra problemática: por ejemplo, sobre la actividad edilicia en la Roma tardía, de hecho, nos da noticia de la construcción o (¿reedificación?) de un templo a la diosa Flora. ²¹⁶

Nuestro autor se preguntó quién es el senador que está en la mira en este poema. En su trabajo, todavía considerado fundamental

²¹⁴Mazzarino, S., “Il *carmen* ‘Contro i pagani’ e il problema dell’ ‘era costantiniana’”. En *Antico, tardoantico ed...*, op.cit., pp. 398-465.

²¹⁵ *Ibidem.*, p.398 y ss.

²¹⁶ *Ibidem.*, p. 399: “*conposuit templum nuper cui Symmachus heres*” (v. 114).

por Mazzarino, del año 1868, Morel señaló cuatro candidatos posibles: Vettius Agorius Praetextatus *praefectus urbi* en 367/8, Virius Nicomachus Flavianus senior *praef. praet.* de Italia en 390/1 y 393/4, Symmachus el orador (el célebre Símaco) *praefectus urbi* en 384 y *Gabinus Barbarus Pompeianus praefectus urbi* en 408/9.

De los mencionados cuatro candidatos, Morel descarta, directamente a Praetextatus, Symmachus el orador, y Pompeianus; quedando Virius Nicomachus Flavianus. Según esta hipótesis de Morel, que curiosamente fue aceptada, el prefecto y cónsul atacado en el *carmen* sería entonces Virius Nicomachus Flavianus senior, que se suicidó en septiembre de 394, después de la batalla de Frigido. El *carmen* estaría escrito, aproximadamente, a finales del 394 o a comienzos del 395 y también el templo de Flora habría sido erigido o reconstruido, por *Symmachus heres*, en torno a lo que restaba del año 394²¹⁷.

Esta identificación de Ch. Morel, y la consiguiente datación, le parecieron a Mazzarino que debían ser eliminadas y desarrolló a partir de este momento una hipótesis, hoy cuestionada, que fue tras evidencias e indicios, articulando y contrastando documentos en una investigación que devendrá personal en su polémica originalidad.

Él consideró adecuado buscar el personaje fuera de los cuatro identificados por Morel. La identificación, y la datación, que propuso, se fundaban en las siguientes constataciones a las que agregará otras en el curso de la investigación. La primera constatación, el prefecto y cónsul del *carmen* ha muerto de hidropesía (*tracta ...morte*, v. 27). Como para Adriano y Teodosio, la hidropesía fue también mortal para el senador pagano atacado en el *carmen*.

Según la interpretación que Mazzarino realiza del texto, el prefecto y cónsul, observado por el poeta cristiano, murió hace poco tiempo (*rependat*, v. 27; *iacet*, v. 111). Había desempeñado una de las dos magistraturas hace tiempo, pero en cambio, la otra de las dos magistraturas, precisamente el consulado, la había obtenido por designación, pero no había podido cubrirla, por haber sobrevenido su muerte:

En cuanto a su tercera constatación, señalaba Mazzarino que en *Symmachus heres* Morel vio a Q. Fabius Memmius Symmachus, hijo de Símaco el orador, en tal caso, Q. Fabius Memmius Symmachus habría sido un *heres* de Nicómaco Flaviano senior, su *prosocer*, el abuelo de la mujer. Q. Fabius Memmius Symmachus se había casado con una noble, tal vez de nombre Gala, nacida de un hijo de Nicómaco Flaviano *senior*.

²¹⁷ *Ibidem.*, p. 400.

Esta interpretación, destacaba nuestro historiador, que fue aceptada, por ejemplo, también por Mommsen²¹⁸. Mazzarino, si bien consideró que en general estaba confirmada o casi confirmada la identificación del prefecto atacado en el *carmen* con Virio Nicomaco Flaviano *senior*, tres veces prefecto del pretorio, él prefirió realizar una revisión propia de la identificación.

Esta hipótesis sustentada en que Nicómaco Flaviano senior habría tenido un heredero en el mencionado Q. Fabius Memmius Symmachus, obligándolo a la construcción o reconstrucción de un templo a Flora, aparecía difícilmente sostenible para la perspectiva mazzariniana. De los citados versos 112-114 del *carmen* es evidente la relación entre el consulado del legador, el prefecto devenido cónsul, y la erección (o reconstrucción) del templo a Flora por parte del heredero -*Symmachus heres*- la delegación había dado a *Symmachus heres* la sucesión también en los *sacra*.

Esta situación le permitió, al Mazzarino historiador social, destacar qué pesada y económicamente ingrata, ya desde época republicana, era la sucesión del heredero en los *sacra* del legador y tanto más onerosa debía ser, en la época tardía, la delegación de los *sacra* al heredero, especialmente si ésta implicaba, además, la obligación de la construcción de un templo, y no sólo de sacrificios y rituales²¹⁹. En estas condiciones, no era probable que Virio Nicomaco Flaviano senior, el cual había tenido un hijo varón (Virio Nicomaco Flaviano junior), colocase al *progenero* en su posición jurídico-sacral en relación a este *sacrum*, por excelencia oneroso, que de cualquier modo se relacionaba con el consulado del legador (*gaudet meretrix te consule Flora*).

El autor desplegó un interesante análisis sobre la presión económica de las obligaciones de los herederos del grupo senatorial en las circunstancias de tener que sobrellevar esta onerosa carga de los *sacra*, el peso de la tradición religiosa gentilicia, en un recorrido que va desde la época ciceroniana al siglo IV²²⁰

Mazzarino sostuvo por lo tanto que el antepasado legador de *Symmachus heres* debía buscarse, entre los mismos Símacos, y

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 405.

²¹⁹ *Ibidem.*, pp.405-406.

²²⁰ *Ibidem.*, p. 406: "Già Cicerone poteva affermare: 'sacra cum pecunia pontificum auctoritate, nulla lege coniuncta sunt' (Cic. *de leg.* II 21, 52): a maggior ragione, ciò vale nel basso impero. È 'heres' rispetto ai *sacra* colui che per eccellenza eredita la posizione del defunto anche in ordine ai diritti sacri: l'onere di siffatta posizione, già grave in età ciceroniana per i *sacra priuata*, si farà sempre più grave. Infine, dopo il 382, sarà difficilissimo da sopportare, dacché tutti i *sacra* graveranno, di fatto, personalmente sui credenti pagani, come se tutti i *sacra* fossero *sacra priuata*: sicché 'heres' sarà soprattutto l'erede di tradizioni religiose gentilizie per via di sangue (*ILS* 4269). Per altro, la polemica cristiana continuerà ad insistere sull'assurdità dei culti pagani, rilevando la trasmissione di questi dagli antenati al 'tener heres' (Prud. c. S. I 199-201)".

trata de demostrar que el *praefectus* atacado en el *carmen* es Símaco, padre del orador y prefecto urbano del 364-365, considerando que habría sido absurdo construir o restaurar un templo, especialmente, a la *meretrix Flora*, en Roma, después de la batalla de Frigido (6 septiembre 394): ya que desde el 24 de febrero del 391 Teodosio había prohibido, bajo graves penas, que en Roma se visitasen los templos ya existentes, y se dirigiera la mirada a sus estatuas (*C. Th.* XVI 10, 10). A esta gravísima disposición, que le había sido inspirada por el obispo Ambrosio, el emperador se mantenía más fiel que antes, después de Frigido, y en ningún caso habría consentido la erección de nuevos templos paganos ²²¹.

Con una decidida metodología de reconstrucción histórica, que involucró un manejo heurístico y un gran conocimiento del período analizado, acompañados por su intuición de investigador original, Mazzarino desarrolló estrategias, que según su cuestionada perspectiva, le permitieron la identificación del senador con Símaco padre:

“Il senatore preso di mira, se da un lato, come abbiamo visto, è stato ‘praefectus’ in tempi abbastanza lontani, dal’ altra parte è morto quando s’avvicinava a ricoprire ‘honores’ consolari. Leggiamo ancor una volta il passo capitale:

‘Artibus heu magicis procerum dum queris honores sic, miserande, iaces paruo donatus sepulcro.

Sola tamen gaudet meretrix te consule Flora, ludorum turpis genetrix Venerisque magistra, composuit templum nuper cui Symmachus heres’.

(vv.110-114) ²²²

El historiador interpretaba que los *honores* conferidos al ex-prefecto debieron consistir, precisamente, en el consulado, pero el funcionario murió mientras aguardaba acceder a ellos, y la única expresión de los mismos es un templo que él no ha podido erigir, pero que sí lo pudo hacer Símaco, su *heres* en los *sacra*.

Mazzarino se planteaba que el consulado en cuestión no podía ser un *consolato suffetto*, pero sí un consulado ordinario, y confirma el hecho que un Symmachus, el célebre orador (Q. Aurelius Symmachus *signo* Eusebius), fue efectivamente hijo, y ciertamente *heres*, de un cónsul designado ordinario, que había sido prefecto urbano, Lucius Aurelius Avianus Symmachus Phosphorius. Afirmaba que éste, ordenando su *cursus honorum*, había sido *praefectus annonae*, después *uicarius urbis Romae* y finalmente *praefectus urbi* en torno al 364/365. Destacaba que en el 375 había estallado contra el ex-funcionario, desde hacía un decenio hombre privado, una *seditio* (Amm. XXVII 3, 4) de plebeyos, que le incendiaron su

²²¹ *Ibidem.*, p.407.

²²² *Ibidem.*, pp. 407-409.

domus en el Trastevere y lo obligaron a huir de Roma. Pero en un cierto momento la plebe abandonó a los *sediciosi*, y, pasada al bando de Símaco, demandaba la condena de ellos (*ut iugiter seditiosorum poena poscatur*. Symm. II 38).

Consideró Mazzarino que este final de la *seditio* fue, por lo tanto, una gran victoria de los Símacos y también del senado, sobre los *sediciosi* plebeyos. El senado reclamó entonces el retorno del exiliado con insistencia (*tamquam posset negare*: Symm. Or. V 2). La revuelta fue definitivamente controlada y luego de su regreso a Roma a comienzos del 376, Símaco padre agradeció la actitud de sus pares, los senadores.

Después, como recompensa, vendría el nombramiento de cónsul. Pero para entender esta designación, más allá de la anécdota superficial, Mazzarino relacionó el hecho con las consecuencias de la muerte de Valentiniano I el 17 de noviembre del 375, en Brigetio. Reconstruyó entonces el siguiente cuadro de situación: los *tempora* nuevos eran favorables a una plena restauración de la autoridad senatorial y los Símacos habían logrado conquistar a sus colegas e incluso a los convertidos al cristianismo ²²³. El senado propuso a Símaco padre para el consulado del año siguiente, 377. Símaco hijo (Or. IV) agradeció a los senadores, refiriéndose al *ius hominum et deorum*, por el *honor* dado al padre; exaltando los tiempos nuevos.

Mazzarino, obviamente interesado por la cuestión social de la época, se preocupó por las razones del levantamiento de esos sectores subalternos. Evaluó que la *seditio* de la plebe romana contra Símaco padre había sido más grave de lo que podía pensarse: los *sediciosi* habían incendiado la *domus* del ex-prefecto y lo habían obliga a huir. Símaco hijo, y el historiador Amiano Marcelino, insistieron sobre *amissae domus iniuria*; pero Mazzarino destacaba que Amiano Marcelino no indicaba:

“...la causa nella voce diffusa da un ‘uillis plebeius’, che Simmaco padre avrebbe detto ‘libenter se uino proprio calcarías extincturum, quam id uenditurum pretiis quibus sperabatur’. Insomma: era voce che Simmaco padre avrebbe detto d’esser pronto a versare il suo ‘uinum’ nelle ‘calcariae’, piuttosto che venderlo al prezzo ridotto fissato da Valentiniano 1 (C. Th. XI 2,2). Si capisce la estrema gravità di quell’accusa, e della ‘seditio’. Il vescovo Ambrogio sembra paragonare la sedizione romana contro Simmaco padre

²²³ Ibidem., p. 411, nota 25: “Si noti che, in questo periodo, il pagano Simmaco padre si mostra amico alle tradizioni degli Anicii e Probi, cristiani: scrive l’elogio dei loro avi Anicius Iulianus e Petronius Probianus (Symm. I 2). Egli ha cara l’unanimità del senato in suo favore. (Diremmo che il suo richiamo attenua eventuali ‘lites’ [‘carmen’, v. 24] fra senatori, e comunque eventuali dissensi fra senatori pagani e senatori cristiani”).

all'incendio della sinagoga di Callinico nel 388, per la punizione del quale Teodosio si enfrentó, justo con Ambrogio stesso".²²⁴

Si la prefectura urbana de Símaco padre (364-365) hubiese dado bienestar a la plebe, no se entiende la dificultad con respecto al abastecimiento de vino, contra la cual Valentiniano I reaccionó en ese momento. También la *seditio* contra el ex-prefetto, debida a la cuestión de los precios del vino, difícilmente se explica, si la magistratura urbana de Símaco padre, hubiese sido considerada del todo satisfactoria en la atención de los reclamos plebeyos a la cuestión del vino. No había que olvidarse, subrayaba el historiador italiano, que Símaco, después de la prefectura urbana, no había podido alcanzar alguna magistratura hasta el 376, año en el cual muerto el emperador Valentiniano I, fue designado cónsul, casi como compensación por la *seditio*, que lo había obligado a huir. La *iniuria*, como Amiano la llama, y que él había sufrido en torno al 375, tuvo ciertamente una gran eco, en toda la ciudad²²⁵.

Es evidente que, en la reconstrucción de Mazzarino, el senador pagano, cuando había sido *praefectus*, se había negado vender a un buen precio el vino destinado a la población romana, los *fiscalia uina*. Esta actitud explica las repetidas reacciones de Valentiniano I contra la *apochandi licentia* (adoración de la prestación del vino), frente al rumor que denunciaba a Símaco como cómplice de los especuladores de la *apochandi licentia*, y que, en todo caso, prefería construir, tirando el vino en las *calcariae*, antes que renunciar a los precios forenses²²⁶.

El panorama social connotado por el *carmen* llevó a nuestro historiador a un diálogo fecundo entre fuentes de diversos géneros, estrategia que fue recurrente en la habitual metodología mazzariniana. La confrontación entre algunos pasajes del *carmen* con otros del *Código Teodosiano* manifiesta otro momento de su aguda hermenéutica:

"El carmen acusa il 'praefectus pagano' di aver abbattuto edifici antichi: 'antiquasque domus, turres ac tecta priorum subuertens urbi uellet cum inferre ruinam' (v. 39-40). Poiché si tratta di un 'praefectus' pagano (e dunque tradizionalista), l'accusa, evidentemente, non può riguardare abbattimento di templi al solo fine d'una distruzione: il 'praefectus' pagano avra voluto abbattere edifici fatiscenti, per fare nuove costruzioni. Ed in verità, Valentiniano I, in una costituzione diretta a Simmaco padre (C. Th. XV 1, 11), proibisce a questi nuove costruzioni in Roma (salvo l'autorizzazione imperiale; e salvo i casi di 'deformes ruinae') ed in un'altra,

²²⁴ Ibidem., p.412-414.

²²⁵ Ibidem., pp. 414-415.

²²⁶ Con relación a *uina fiscalia*: Cf. C. Th., XI 2, 2, 1., C Th., XI 2, 2, 1. 4.

igualmente diretta a Simmaco padre (C. Th. XV 1,12), interviene 'contro i fabricarum (degli horrea) destructionis auctores' ".²²⁷

En el contraste de los documentos elaboró una reflexión que llevó a la reconstrucción de la problemática estudiada. Consideró Mazzarino que, si por la acusación relativa al *prodere uinum* habíamos encontrado concordancia entre el *carmen* y Amiano Marcelino e, implícitamente, con el *Código Teodosiano*²²⁸, ahora, por la acusación de excesiva actividad de demolición y construcción, encontramos convergencias entre el *carmen* y el código.

Otra acusación, que el *carmen* le haría al *praefectus*, revisa las condenas que él ha pronunciado. Mazzarino entendía que era oportuno recordar que según una cierta valoración moral difusa el gobernador (*iudex*) ideal no debía mancharse de sangre. El poema acusaría al prefecto urbano por su crueldad de *iudex*.

En realidad, Símaco padre sería el prefecto urbano al que Valentiniano I sintió la necesidad de enviar una constitución, en la que se prohibía condenar a los cristianos al *ludus gladiatorio*, una constitución única en su género, porque revisa penas aplicadas en Roma.

El *carmen contra paganos*, por lo tanto, ilustra bien como la condena de un cristiano al *ludus gladiatorio* lo obliga a un tipo de actividad que está condenada por el espíritu de su fe. En suma lo obliga a ofender a la misma religión cristiana, lo que equivale a alejarlos de la religión a esos infelices, los condenados: *miseros profanare*.

Mazzarino concluyó que, según los versos del *carmen*, el *profanare*, pervertir a los cristianos, era entonces una característica de este *praefectus* pagano, junto a otros aspectos, como afirmaba el autor del poema: *alios facere praua mercede profanos* (v. 82). Esto lo podemos confirmar con una *constitutio*, por otro lado bastante amenazadora, de Valentiniano I a Simaco padre donde el emperador advertía que puniría a aquel que, *iudex seu apparitor*, haya asignado cristianos a la custodia de los templos paganos²²⁹. Pero, sobre todo, una manera de inducir al paganismo, típica del *praefectus* denunciado por el *carmen*, era la oferta de magistraturas: *Leucadium fecit fundos curaret Afrorum; perdere Marcianum, sibi proconsul ut esset* (v. 85 s.). Se trataba de *iudices* en cuyos nombramientos el

²²⁷ *Ibidem.*, pp. 416-417.

²²⁸ *Codex Theodosianus* (trad.ingl. de C. Pharr), Princeton, 1952. *Vide. Cod. Theod., Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Vol.1. Code théodosien, Livre XVI; Vol. 2, Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, Texte latin par Mommsen, Th, Meyer, P. et Krueger P.; traduction par Rougé, J; introduction et notes par Delmaire, R., Richard F. et alii, Paris, 2005-2009 (*Sources Chrétiennes*, 497 et 531).

²²⁹ *Ibidem.*, p. 420.

prefecto urbano podía tener influencia, pero que sobre su identificación existían numerosas dudas.²³⁰

La reconstrucción mazzariniana consideró que la historia de Simaco padre culminó entonces en tres momentos. El primero fue la prefectura urbana, del 364/5 que el *Código Teodosiano* la ha mostrado más complicada de lo que aparecía a través del juicio dado por Amiano. El problema de los cristianos condenados a los *ludi* gladiatorios, el de las *ruinae*, y el de la *apochandi licentia*, conectado con la venta de vino a precios reducidos, han caracterizado esta prefectura.

El segundo momento de gran relieve en la vida de Simaco padre está verificado alrededor de diez años después de su prefectura (Amiano dice escuetamente: *consumptis aliquot annis*) con el incendio de su *domus*. Como también marcaba Mazzarino, el indignado gesto de Amiano por este acontecimiento no basta para indicarnos toda la gravedad. El hecho conflictivo, que el poeta subrayaba, estaba verificado, entonces mientras Roma estaba en paz (*quies*). Lo que bastaba a Mazzarino para excluir la identificación del senador con Flaviano, y con todo encuadramiento de esta vicisitud en tiempos de usurpación o de guerra.

El tercer momento de relieve en la vida de Símaco padre fue, como ya señaló Mazzarino, su designación al consulado, para el 377; y la muerte que siguió, en el mismo año 376, en el que había sido designado. Un periodo, en el que en Roma se sabía que Flora era diosa familiar de *Symmachus heres*. Se trata de un evemerismo bien conocido por los cristianos del ambiente urbano de Roma.

Mazzarino consideró que sería errado pensar que el período de tolerancia, bajo Valentiniano y en los primeros años de Graciano, habría determinado un acercamiento entre paganos y cristianos. Valentiniano I había en realidad proclamado el principio de la libertad religiosa. En el pensamiento de este emperador, el respeto por la tradición romana y la voluntad de superar la crisis militar y económica del imperio se acompañaba con la correspondiente voluntad de asegurar la paz religiosa.

La compulsión de los criminales condenados, también cristianos, a los *ludi* gladiatorios y la asignación de custodios, también cristianos, a los templos de divinidades paganas, eran actos del prefecto urbano absolutamente irreprochables en vías de principios jurídicos romanos, sin embargo Valentiniano I debió intervenir enérgicamente a fin que Símaco padre no los cumpliera. La *pax* entre las dos religiones era sólo una ilusión. Según la propaganda intransigente cristiana, Símaco padre, en lo íntimo, no

²³⁰ *Ibidem.*, p. 420, notas nº 51-53, p.421, nota nº 54.

había aceptado nunca esa paz. Mazzarino creyó encontrar un eco de esta acusación en el *carmen*. En los versos 55-56 leemos:

*qui tacitus semper lugeret tempora pacis
ne proprium interius posset uulgare dolorem.*

En realidad consideraba Mazzarino que estos versos son lanzados contra el senador pagano:

*Perdere quos uoluit, percussit, luridus anguis,
contra deum uerum frustra be 11 a r e paratus,
qui tacitus semper lugeret tempora p a c i s
ne<c> proprium interius posset uulgare dolorem.
(vv. 53-56).*

Para Mazzarino, no acordando con Morel, la relativa *qui...lugeret tempora pacis* se refiere al *luridus anguis*, vale decir al senador, parangonado al demonio-serpiente. Él lloraba, se lamentaba, por los tiempos de la *pax*: pero su protesta no era expresada abiertamente (*tacitus lugeret*). Según su adversario cristiano, el senador pagano quería la guerra contra el cristianismo, y en el fondo de su ánimo no aceptaba la moderación del principado de Valentiniano I. Entonces, el *carmen* refleja un período de *pax*, en que no es lícito, a los paganos de Roma, expresar abiertamente una declarada voluntad de lucha por la restauración de su fe²³¹. Es ésta, por un lado, otra confirmación de la imposibilidad de datar el *carmen* a fines de 394, ya que Flaviano *senior*, en el 394, no había tenido dificultad alguna de proclamar, bajo Eugenio, su neta hostilidad al cristianismo. El año 394 había sido, en Occidente, el año del consulado de Flaviano *senior*, único cónsul, en cambio Oriente, como es obvio, no había reconocido este consulado, los cónsules orientales fueron, para ese año, Arcadio por tercera vez y Honorio por la segunda.

Mazzarino evocaba el proceso de la búsqueda de una paz religiosa por parte de los cristianos. El concepto cristiano de paz religiosa aparece en la época de las persecuciones. Desde el tiempo de las mismas esta idea de la paz religiosa entre cristianos y paganos pasó al período tardío, y la encontramos, en el verso del *carmen*, en el que el ex-prefecto pagano, Simaco padre, es acusado de rechazar, en su corazón, la paz entre cristianos y paganos. Por otro aspecto, la *pax* fue definitiva, con Graciano, como aquella que oponía la *catholica religio* a los heréticos²³².

Observamos que si bien Mazzarino se instalaba en la tradicional concepción de conflicto, su análisis se deslizaba de alguna manera a los argumentos que sostiene la historiografía actual transfiriendo el conflicto al campo del poder. El *carmen* que para

²³¹ Mazzarino, S., "Il *carmen*..". En *Antico, Tardoantico ed...*, op.cit. p.430.

²³² C. Th, XVI 5, 4 (22 abril 376): *nostra pax*.

Mazzarino era representativo de un ambiente de tensiones, para la interpretación más reciente, constituye uno de los tantos episodios acotados, que a pesar de su expresividad, no niegan necesariamente el proceso general de acomodación que vivía la ciudad de Roma en la 2a. mitad del siglo IV.

A pesar que la reflexión general del historiador está instalada, en principio en la concepción conflictiva aceptada en su época, la lógica de la metodología de análisis que desarrolla permite instalar una idea fundamental, de gran importancia porque será desarrollada en los últimos años para revisar las formas de interpretación de la problemática religiosa tardoantigua. Ha sido habitual valorar a Mazzarino por su estudio sobre las estructuras socio-económicas tardoantiguas en *Aspetti sociali del quarto secolo*²³³, pero es necesario destacar también sus aportes para la interpretación de la problemática religiosa del período.

Sostiene con acertada intuición que los conflictos entre los católicos y los heréticos, como en general entre las varias facciones de cristianos, eran en Roma más violentos, que el contraste entre paganos y cristianos²³⁴. Pero de acá sale otra interesante conclusión de Mazzarino. Nos dice que en compensación, este último, el conflicto entre paganos y cristianos, implicaba un problema de derecho de extrema importancia. Como ya había observado nuestro historiador, Símaco padre, condenando a los criminales cristianos a los *ludi* gladiatorios, o asignando custodios cristianos a templos paganos, no hacía más que aplicar una norma tradicional por Roma, pero, aplicándola, él ofendía a los cristianos, su acción aparecía, a éstos, como una suerte de persecución, legal. Por eso el emperador Valentiniano I debió intervenir contra tales aplicaciones de la *consuetudine* jurídica, y crear, también para Roma, un nuevo derecho.

Mazzarino interpreta que la *pax* entre cristianos y paganos era, para el emperador, más importante que la vieja tradición urbana de Roma. En suma, gran diferencia entre la situación reflejada en el *carmen* y otra que se delineó con la guerra de religiones entre Eugenio y Teodosio, hasta la victoria del último en Frigido.

En la época de Valentiniano I se experimentó por última vez, y por obra de Símaco padre, la posibilidad de golpear al cristianismo con la mera aplicación de la *consuetudine* jurídica, en la ciudad de Roma. Las constituciones, enviadas por Valentiniano I a Símaco padre, contra la condena de los criminales cristianos a los *ludi* gladiatorios, y contra la asignación de cristianos a la custodia de los templos paganos, pueden considerarse un signo de la victoria de la idea de *pax* sobre la vieja *consuetudo* romana. En suma, como

²³³ Mazzarino, S., *Aspetti sociali del quarto secolo*. Roma, 1951

²³⁴ Mazzarino, S., "Il *carmen*...". En *Antico, Tardoantico ed...*, *op.cit.* p.432.

hacía referencia Mazzarino a una *quasi-persecuzione legale* ²³⁵. Tales contradicciones inherentes a la era constantiniana se manifiestan en Roma, y en especial en el período de moderación valentiniana.

El historiador consideraba que a partir de estas constataciones, todo estudio sobre el tema deberá discutir en primer lugar, la relación entre la tradición jurídica romana y la *lex* de los cristianos. Señalaba cómo el tema fue considerado en tiempos recientes (1958) en relación a las *influences réciproques*, y a las relaciones con su evolución, entre otros por J. Gaudemet, en su obra sobre *L'Église dans l'empire romain* (1958). Mazzarino destacaba otro aspecto, que le parecía particularmente indicativo para la revisión de las contradicciones del período constantiniano. Por una parte, la existencia de un comportamiento jurídico en el cual los cristianos reconocían una tentativa entendida como lesiva - *profanare*- para ellos mismos, en pleno imperio cristiano, por otra parte, la necesidad para el imperio cristiano, de aplicar formas jurídicas necesarias para la supervivencia de las instituciones ciudadanas esenciales ²³⁶.

Otra contradicción manifiesta se daba en torno a la actitud de Constantino frente a los senadores de Roma, orgullosos de pertenecer por su nacimiento a “la mejor parte del género humano”. Esta idea de distinción por el nacimiento, registraba ahora un hecho. Consideraba Mazzarino que si se desease indicar una ideología de la relación entre Constantino y el senado, deberíamos buscarla en el relieve que él daba al valor de la nobleza de sangre, representada por el senado, en contraste, pero también próximo a los valores de la milicia (*exercitus*) que él, como soldado, representaba.

Constantino fue esencialmente un emperador-soldado, como aquellos del siglo III, con algo más, una fe cristiana que lo volvía ansioso del *iudicium* de Cristo; pero que sentía, por otro, la necesidad de no romper con la tradición clásica.

Para Mazzarino senado quiere decir clasicismo; en cambio imperio militar y cristiano quiere decir revolución. Vale la pena repetir que la era constantiniana, en un sentido estricto ha incluido los dos motivos: con la sola precisión que en el curso del imperio tardío, a menudo el emperador no será más, personalmente, emperador-soldado. Honorio toma la *pars* occidental cuando todavía no había cumplido los once años, pero era Augusto desde los dos.

No se entenderá pues el período tardío, en su aspecto clásico, si no se tiene presente la validez, en ese aspecto, como ocurría desde la época republicana, de las tradiciones de familia. Estos aristócratas han transmitido, por tres generaciones (abuelo,

²³⁵ *Ibidem.*, p. 434.

²³⁶ *Ibidem.*, p. 435.

padre, hijo), la escritura de un *corpus* que dedicaron a los emperadores. Está el caso de los *Probi*, cristianos; más bien, por dos generaciones, promovieron la edición de Livio y también los Símacos-Nicómacos, paganos hasta Nicómaco Flaviano *senior* y Símaco el orador. La conversión al cristianismo comenzó, después de Frigido, con Nicómaco Flaviano *junior*, también ellos editores de Livio. Del mismo modo, en el campo religioso, las tradiciones de familia habían tenido un notable peso, en el curso del siglo IV. Aquel culto de *Iuppiter Capitolinus* que el *carmen*, daba como característico de Símaco padre, correspondía perfectamente a aquel culto de *Iuppiter*, que había sido presentado como el culto preponderante de los Símacos en la valva antigua (*Symmachorum*) del díptico *Symmachorum-Nicomachorum*: cuya valva postica (*Nicomachorum*) representa, el culto de la *Mater deum magna Idaea* como hegemónica entre los Nicómacos. Pero es evidente que numerosos cultos se acompañaban, en la religiosidad de los Símacos, a aquel dominante de *Iuppiter*. Como ya desde hace tiempo fue notado, la misma valva *Symmachorum* en el díptico presenta la sacerdotisa, delante del árbol de encina y del ara se desliza la fronda de la encina, *Iuppiter*, con una guirnalda de hiedra en la cabeza, Baco. Mazzarino pensaba que el v. 71 del *carmen*, *Nympharum Bacchique comes* había sido citado para señalar al aborrecido senador. La insistencia de la valva *Nicomachorum* sobre el culto de la *Mater deum magna Idaea* se explica, a su vez, porque este culto había formado parte de la religiosidad de Símaco padre, como está presentada en el poema: Símaco padre había sido *tauroboliato*. Mazzarino consideraba que si él no había pasado por dos taurobolios, debemos pensar que había tenido el taurobolio en edad avanzada, destacando que el aristócrata fue devoto de la *Mater deum magna Idaea*.

Finalmente, el resultado logrado por Mazzarino es interesante puesto que a partir de la expresividad de un modesto testimonio alternativo, el *carmen* anónimo, desplegó un juego de estrategias metodológicas, efectuando el contraste con multiplicidad de testimonios mayores (*C. Th.*, *H.A.*) y a través de una práctica, que hoy llamamos interdisciplinaria, incorporando fuentes literarias (Juvenal) e iconográficas (dípticos), para construir, desde su estudio de caso acotado, la totalidad de un proceso histórico: la época constantiniana, transmitiendo una forma de interpretación de las contradicciones de la sociedad tardoantigua, colmada de posibilidades.

PARTE III
LEGADOS DIVERSOS

IV. Conflictos históricos e historiográficos

9. El conflicto en la historia y *la historia de un conflicto*.

Nuestra perspectiva historiográfica, si bien opta, por razones metodológicas y a partir de las más recientes directrices de investigación, ubicar fuera del análisis histórico la “hipótesis del conflicto”, con respecto a la percepción de la problemática religiosa en el Imperio tardío, debe sin embargo necesariamente incorporarla para acercarse a una mejor comprensión de la organización del espacio historiográfico italiano contemporáneo, dividido durante mucho tiempo por las situaciones de enfrentamiento, explícito o subyacente, existentes entre los representantes de dos formas de entender la interpretación histórica: Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino.

Primero consideramos el estado de la cuestión con relación a la revisión crítica de los estudios sobre la influencia del cristianismo como factor de cambio dentro de la sociedad pagana tradicional. Esto nos llevó a ponderar nuestra mirada en torno a la dimensión historiográfica del período tardoimperial y a señalar la prioridad de identificar aquellas posturas que tuvieron gran influencia en el desarrollo de un renovado interés por esta época, ahora incorporada a la Antigüedad Tardía, y a destacar también la necesidad de aclarar que esta posición no debe entenderse como una moda pasajera. Responde a un reposicionamiento metodológico que es la consecuencia de una revisión teórica, nutrida por el despliegue de la renovada historiografía italiana y su articulación con otros ámbitos académicos, en particular anglosajones, que sin renunciar necesariamente al concepto tradicional de clásico, interpreta a la Antigüedad Tardía de forma diferente. No debe considerarse más como una época de colapso del mundo antiguo, sino como el momento en el que emergen a la superficie de la compleja trama social y simbólica tardorromana, todos aquellos factores: económicos, sociales, políticos y religiosos, que instalados en una tensión entre continuidad y cambio, van configurando un proceso histórico donde se produce la transformación de las estructuras socioeconómicas, las prácticas políticas y las representaciones simbólicas de la antigüedad clásica.

Destacamos que la particular atención prestada a este período, es también expresión de una clara posición por parte de investigadores, que interesados en las diversas formas de interpretación de la problemática tardoantigua, desplegadas en las últimas décadas, reconocen puntos de partida, tanto en las investigaciones originales de Santo Mazzarino como en las reflexiones seminales de Arnaldo Momigliano, y optimizan los aportes de los maestros en torno al análisis de las relaciones existentes entre paganos y cristianos, posicionando el estudio del cristianismo en el epicentro de sus actuales investigaciones y

manifestando una notoria preocupación por el desarrollo de las nuevas relaciones de sociabilidad entre el poder eclesial naciente y la política tardoimperial en el revisitado siglo IV.

Entre la conversión del emperador Constantino al cristianismo (c. 312) y el reinado de Teodosio (379-395), obispos letrados y monjes sin educación aparecen compitiendo con las tradicionales élites urbanas letradas. Las relaciones de poder, que se organizan desde las sociedades locales hasta la misma corte imperial, están en manos de los hombres de Iglesia que ejercitan mecanismos de control social: asegurando la paz en las ciudades, cubriendo las necesidades materiales que satisfacía el *evergetismo* de los antiguos ciudadanos romanos y proveyendo al Estado un modelo autocrático adecuado para un Imperio de estructuras jerárquicas. Los antiguos ideales de la democracia y de la ciudadanía dejan lugar a la imagen de un monarca carismático que ofrece misericordia a sus humildes y gratificados súbditos mientras que los poderes locales, representados por obispos y monjes, no excluyen dentro de un proceso de acomodación sociocultural, especialmente en el interior de la ciudad de Roma, la aparición intermitente de rivalidades y violencias contra las sinagogas judías y templos romanos y aún pueden permitir, aunque aislados, episodios como el linchamiento de la filósofa Hipatia en Alejandría, un ámbito más reacto a los procesos de coexistencia pacífica.²³⁷

Un análisis de la procedencia social y también topográfica de los grupos eclesiales ayuda a iluminar sobre la interpretación de las relaciones que se iban estableciendo entre sociedad clerical, nobleza senatorial pagana y cristiana, burocracia palatina, militares, notables locales y gente común. El origen social del clero fue variado, Martín de Tours era soldado, Paulino de Nola, noble, pero hubo entre ambos una vocación monástica que los alejó de la política. Ambrosio en cambio no quiso abandonar el rol de *episcopus* gobernante.

El agravamiento de las tensiones con Constantinopla terminó por afianzar en Italia, en particular, la unión entre aristocracia pagana y cristiana. En ese momento asistimos a la hábil construcción de una defensa carismática constituida por la imagen del obispo, en la cual la lucha contra la herejía arriana constituye un aspecto esencial. Ambrosio pudo triunfar apoyado por el pueblo, pero también por los ricos. Un síntoma de la época: a fines del siglo Ives que los obispos eran reclutados entre las emergentes familias locales.

Estos lineamientos generales están sustentados en las reconstrucciones históricas que posibilitan las contribuciones de tardoantiquistas reconocidos como Peter Brown, Ramsay MacMullen

²³⁷ Cf. Brown, P., "Poverty and Power". En *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Wisconsin, 1992, pp. 115-116.

y Averil Cameron, entre los principales de un grupo más extenso ²³⁸, reconociendo también la aportación de los estudios abiertos en Inglaterra por A.H.M. Jones y la inclusión tanto de las reflexiones historiográficas hechas por Arnaldo Momigliano a fines de la década de los '50 sobre las transformaciones del mundo antiguo a partir de la irrupción del cristianismo en la sociedad tardoimperial -plasmadas en la ya famosa aunque hoy revisada compilación sobre el conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV- como de las originales y siempre apasionadas investigaciones que para la misma época Santo Mazzarino desarrollaba en torno al *Tardoantico*, en los ámbitos universitarios de la península itálica, injustamente postergado por el compilador piemontés.

Otra contribución esencial para la revisión del estado de la cuestión sobre las formas de interpretación del fin del mundo antiguo y de las modalidades de penetración y expansión del cristianismo en el Imperio Romano, fue la presentada, de manera contundente, por Averil Cameron en una destacada convocatoria científica. Cabe destacar que Cameron inauguró las sesiones de la *Settimana* (Spoleto 1997) ²³⁹ con una ponencia sobre *La percezione della crisi dell'impero romano*, interpretando el tema del pasaje al Medioevo en términos de traspaso, transformación o mutación, más que en clave de crisis. La historiadora ha subrayado la continuidad más que la ruptura entre mundos diversos que puestos en contacto se influyeron recíprocamente, y ha señalado también como el debate recobra actualidad con la experiencia del colapso del comunismo soviético y de la excesiva diversificación entre Oriente y Occidente, muy ligada a las lógicas política y militar contemporáneas. Considera que se vuelve necesaria una reinterpretación de las categorías tradicionales de la explicación histórica del fenómeno del fin del mundo antiguo, pero cree que no deben ser necesariamente descartadas de forma

²³⁸ Vide. En particular: Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. op.cit.; del mismo autor, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo antico romano*. Roma, 1996 (1995); *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.* Roma-Bari, 1995; *The World of Late Antiquity. AD 150-750*. New York, 1989 (1971); *Society and the Holy in Late Antiquity*. Londres, 1982; *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, 1993 (1988); "Arbiters of Ambiguity: a Role of the Late Antiquity Holy Man". En *Cassiodorus*, 2, 1996, pp. 123-142; Brown, P., Cracco-Ruggini, L., Mazza, M. *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio*. Torino, 1982; Cameron, Averil. *The Later Roman Empire. AD 284-430*. Great Britain, 1993; de la misma autora, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse*. Berkeley, 1994 (1991); *Il Tardo Impero Romano*. Bologna, 1995 (1993); Lane-Fox, R. *Pagans and Christians*. San Francisco, 1987; MacMullen, R. *Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven and London, 1997; del mismo autor, *Paganism in the Roman Empire*. New Haven and London, 1987 (1981); *Christianizing the Roman Empire. (A:D: 100-400)*. USA, 1984; *Enemies of the Roman Order. Treason, unrest and alienation in the Empire*. London-New York, 1992 (1966); *Corruption and decline of Rome*. New Haven and London, 1988.

²³⁹ Cf. A..A.V.V., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. (Quarantacinquesima settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo)*. Spoleto. 3 -9-aprile 1997.

total, sino reformuladas de modos diversos. Para redimensionar la idea de la caída del mundo clásico frente a la avanzada de los germanos, es necesario considerar la historia en su concreta plenitud, como un fenómeno más complejo que cualquier sistematización y que además se sustraiga a las clasificaciones o reconstrucciones muy rígidas. No es más posible delinear la historia del Tardoantiguo o del Medioevo simplemente en términos de *decline and fall* y, por otro lado, el año 476 debe ser juzgado sólo como uno de los posibles momentos de cesura a considerar, al igual que la conquista árabe o la coronación de Carlomagno.

Esta especialista, Averil Cameron, pertenece a uno de los campos historiográficos más fértiles en estos momentos, el británico, donde actúa junto a aquellos profesionales que contribuyeron a la elaboración de los criterios metodológicos que dieron como resultado los más recientes estudios sobre la reinterpretación de la época tardoimperial. Precisamente, el mencionado Peter Brown se recorta entre ellos por su temprano interés en clarificar la especificidad de la Antigüedad Tardía, a comienzos de los años '70. En el *Preface* de su muy frecuentado texto, *The World of Late Antiquity. AD 150-750* (London 1971), al presentar los objetivos de su obra, destaca tanto los parámetros espaciales y temporales que la contiene como la necesidad de desplegar estrategias para indagar la vivencia del gran cambio que representó el cristianismo entre los actores sociales de la época tardía:

"...is a study of social and cultural change. I hope that the reader will put it down with some idea of how, and even of why the Late Antiquity world (in the period from about AD 200 to about 700) came to differ from 'classical' civilization, and of how the head-long changes of this period, in turn, determined the varying evolution of western Europe, of eastern Europe and the Near East.

*To study such a period one must be constantly aware of the tension between change and continuity in the exceptionally ancient well-rooted world round the Mediterranean. (...) Looking at the Late Antique world, we are caught between the regretful contemplation of ancient ruins and the excited acclamation of new growth. What we often lack is a sense of what it was like to live in that world. (...) I have concentrated on the manner in which the men of the Late Antique world faced the problem of the change."*²⁴⁰

The World of Late Antiquity se constituyó desde su aparición hasta nuestros días, momento en que inclusive fue especialmente revisado²⁴¹, en el texto emblemático que ha inspirado los estudios tardoantiguos en las últimas décadas.

²⁴⁰ Brown, P., *The World of Late Antiquity. AD 150-750*. N. York, 1989 (1971), p. 7-8.

²⁴¹ Brown, P., "The World of Late Antiquity Revisited" En *Symbolae Osloenses*, 72, *op.cit.*, 1997.

Precisamente a través de la consideración crítica de estos aportes pioneros continuaron los avances metodológicos en los años '90, a partir de la aparición de nuevas contribuciones como las presentadas en Spoleto, pero pocos años antes, otro congreso ²⁴² (Cosenza 1993), ya había contribuido a anticipar la importancia y actualidad del tema que nos ocupa: las relaciones entre paganismo y cristianismo, pero en esta convocatoria científica, especialmente dedicada al proceso histórico de un cincuentenio, decisivo para el desarrollo de los siglos sucesivos, el comprendido entre la emblemática figura del emperador Juliano (361-363) y el dramático saqueo de Roma por Alarico (410).

A cuarenta años de la afortunada compilación de Arnaldo Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963), este encuentro internacional ha propuesto una definición de las líneas y contornos de este contraste, que tomando el conjunto de las conferencias tenidas en el *Warburg Institute* de Londres en 1958-1959, constituye el plano sobre el cual se discuten ahora los aspectos más significativos del cambio de perspectiva.

Sobre la enseñanza todavía válida de este texto, insiste la ponencia de apertura del congreso presentada por Augusto Fraschetti, que subraya cuántas adquisiciones de la moderna historiografía son todavía tributarias del mismo. Llama la atención sobre los temas y posturas de las contribuciones ²⁴³ que integran la compilación para mostrar la tendencia de esa época recurrente a la idea de encuentro-ruptura, y plantea sustituirla con las categorías de transformación y transición y, sobre todo, sugiere adoptar en la lectura de los documentos y de los mismos hechos una perspectiva no conflictiva, afirmando que el conflicto entre paganos y cristianos no puede de ningún modo ser asimilado a las luchas de religión que asistimos en época moderna, Fraschetti entonces ofrece un estudio no de los textos calientes de la polémica pagana-cristiana sino de las

²⁴² Cf. A.A.V.V., *Pagani e Cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Rende, 12-13 novembre 1993), a cura di Consolino, F.E., Mannelli, Soveria. Rubbettino, 1995.

²⁴³ Cf. "Introducción. *El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano*" (Momigliano, A.), pp. 15-30, "*El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo*" (Jones, A.H.M.), pp. 31-52, "*Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande*" (Vogt, J.), pp. 53-70, "*El cristianismo y los bárbaros del Norte*" (Thompson, E.A.), pp. 71-94, "*Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV*" (Momigliano, A.), pp. 95-116, "*La supervivencia de las artes mágicas*" (Barb, A.A.), pp. 117-144, "*Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino*" (Marrou, H.I.), pp. 145-170, "*Polémica anticristiana y platonismo cristiano: de Arnobio a San Ambrosio*" (Courcelle, P.), pp. 171-206 y "*El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV*" (Bloch, H.), pp. 207-232. En *El conflicto entre el paganismo y cristianismo en el siglo IV*. Madrid. 1989 (Oxford 1963). Prefacio y *adendum* bibliográfico de Arce, J. Cabe destacar que el Dr. Javier Arce (CSIC-Madrid) se hizo cargo de la desactualización bibliográfica desde 1963 hasta 1988, con la importante incorporación de los autores anglosajones más relevantes.

frías anotaciones asentadas en dos calendarios, los de Furio Filócalo y Polemio Silvio y en el llamado *feriale Campanum*. Estos documentos no registran sacudidas violentas o sensibles alteraciones del ritmo de la vida cívica, los elementos recabados se prestan bien sobre todo a verificar y confirmar un lento proceso de adaptación que corre a lo largo de una línea de continuidad. Concluye que se nota que la continuidad ayuda a superar el contraste religioso. El conflicto no ocupa en realidad un lugar de relieve, sea porque los cristianos están empeñados en difíciles debates internos, produciendo escritos antiheréticos y anticismáticos, sea porque Juliano ha dejado en Occidente huellas menos profundas que en Oriente. Evalúa que les preocupaba más el problema de la centralidad de Roma, que la presencia de los paganos. Roma es el lugar donde se arriesgaba confiar la tutela de la *Urbs* a dos apóstoles en sustitución de los dioses paganos.

En ese lapso el encuentro pagano-cristiano parece redimensionarse, se va realizando una transición tendiente a englobar elementos de la cultura clásica y a contaminar los diversos aspectos de una *koiné* que habría rápidamente dado vida a una nueva visión del mundo.

La línea interpretativa emergente de las diversas ponencias indica, en general, la merma de la polémica religiosa en el período examinado, y el prevalecer del aspecto de compromiso en la explicación de esta problemática.

En una posición distinta, o al menos más dialécticamente articulada, se ubica el texto de la intervención de S. Calderone con que cierran las actas. El estudioso, reconociendo "*i segni di un accordo quasi completo*" entre paganos y cristianos, sobre el plano del debate teórico y del tema filosófico-teológico, invita a la cautela en la formulación de juicios históricos que reclamen reducir y esfumar el término del encuentro hasta negar la existencia del conflicto. Cristianismo y paganismo no son para Calderone conceptos asimilables "*nella dimensione della storia delle due categorie rappresentano i poli dialettici e conflittuali di una rivoluzione profonda delle strutture del mondo antico*"²⁴⁴.

Pero el consenso generalizado está de parte de los que apoyamos la idea de conciliación, por supuesto entendida dinámicamente a partir de los cambios y pervivencias propios de toda sociedad de transición.

²⁴⁴ Cf. A.A.V.V., *Pagani e Cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Rende, 12-13 novembre 1993), a cura di Consolino, F.E., Mannelli, Soveria, op.cit.

¿Existencia de otro conflicto?

Momigliano, reconocido desde siempre como historiador de la historiografía del mundo antiguo en particular y, en los últimos años, desde la posteridad, como representante también de una *Intellectual history*, a partir de la opinión de algunos integrantes del espacio historiográfico anglo-norteamericano, como G.W. Bowersock y T.J. Cornell ²⁴⁵, al omitir la presencia de su colega siciliano definió un conflicto que tendría consecuencias importantes en la organización y evaluación del campo historiográfico italiano. Mazzarino, riguroso investigador, que aunque analizó también un panorama amplio de aspectos referidos al mundo antiguo, debe ser considerado por su producción más significativa, sin lugar a dudas, un historiador específicamente dedicado al período tardoantiguo.

Como contraste, la participación de Momigliano con un capítulo sobre historiografía pagana y cristiana junto con la elaboración de una *Introducción*, generó una representación del compilador como referente de los estudios sobre la Antigüedad Tardía. La transferencia que se da, entendida desde una perspectiva cultural que ha desplazado el interés por el autor y la obra al análisis del mismo lector, en el encuentro entre el mundo del texto y el mundo de ese lector ²⁴⁶, posicionándolo como central para estudiar los fenómenos de recepción y en particular aquellos generadores de efectos de verdad. Uno de esos efectos puede conducir a la identificación de Momigliano como tardoantiquista.

Mazzarino fue, además de desplazado, atacado desde el oficio predilecto de Momigliano, el de agudo y casi violento recensionista. A través de la crítica hecha a algunas de sus obras más importantes, el historiador siciliano queda desvalorizado tanto en su metodología como en el momento hermenéutico, siendo acusado por el crítico como capaz de generar peligrosas conjeturas, próximas a la fantasía. Sin embargo la estrategia escrituraria seleccionada por Momigliano con respecto a su colega, tiende a presentar, en un primer momento, una actitud sospechosamente objetiva de reconocimiento académico, para luego, en una segunda instancia, intentar destruirlo a partir de subjetivas acusaciones sobre la viabilidad del *ars construens* que despliega Mazzarino. El *ars critica* del recensionista se convierte en un instrumento de discriminación, que a la mayoría les resulta sorprendente, inclusive entre los partidarios del mismo Momigliano ²⁴⁷, y que a nosotros nos compromete con una indagación sobre los motivos de este gesto de permanente agresión al estudioso siciliano.

²⁴⁵ Bowersock, G.W., Cornell, T.J., "Introduction". En *A.D. Momigliano. Studies on modern scholarship*, op.cit., pp.VII-XVIII.

²⁴⁶ Cavallo, G., Chartier, R., "Introducción". En *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid. 1998 (1997), p. 12.

²⁴⁷ Cf. Cracco-Ruggini, L., "La società tardoantica secondo Santo Mazzarino". En *Rivista Storica Italiana*, CI, 1989, p.104.

La clara constatación de una postura adversa a Mazzarino está en el hecho que Momigliano criticó algunas de sus obras, dedicadas a problemáticas de otros períodos históricos, pero especialmente desconoció o permaneció indiferente ante su extensa producción sobre el *Tardoantico*, la que es todavía reconocida como valiosa más allá de la polémica que pueda haber suscitado entre admiradores y críticos.

Una interpretación del conflicto podría darse por el cruce de serias disonancias metodológicas con respecto a las formas de interpretación histórica: un choque de paradigmas opuestos, junto a una pugna entablada por mantener la exclusividad de la excelencia académica dentro del campo profesional. Momigliano, ya se estaba posicionado como un erudito estudioso interesado en la crítica historiográfica, pero no se había dedicado especialmente al período tardoantiguo más allá de su contribución con respecto al contraste entre la historiografía cristiana frente a la pagana y de su profundo interés personal de estudiar las relaciones entre judaísmo y cristianismo. La ocasión de convocar a los especialistas más reconocidos de la Antigüedad Tardía, representantes de prestigiosas instituciones académicas, en el *Warburg Institute* de Londres, como A.H.M. Jones (Cambridge), J. Vogt (Tübingen) E.A. Thompson (Nottingham), A.A. Barb (Warburg Institute), H.I. Marrou (Sorbona), P. Courcelle (Collège de France) y H. Bloch (American Academy en Roma - Harvard), durante la gestión de Gertrud Bing, lo lleva a una mimesis con sus colegas tardoantiquistas. Esta situación sumada al éxito editorial de la publicación de la *Lectures* compilada por Momigliano bajo el conocido título de *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* lo posiciona como un especialista más en el área, pero ya para ese momento, finales de la década de los '50, Santo Mazzarino tenía una producción específica sobre el *tardoantico* frente a la cual Momigliano no podía competir. Mazzarino se ubicaba ya con natural facilidad en la categoría de tardoantiquista.

Mazzarino, alejado de los foros internacionales, volcaba sus intuiciones y perspectivas innovadoras en el análisis del Imperio Romano Tardío, que llegó a ser en su evolución profesional la problemática central. Si bien corresponde señalar que su espectro de análisis abarcó también la totalidad del mundo antiguo, se nota el desarrollo de una fuerte especificidad frente a la dispersión temática que el mismo Momigliano sentía, en particular, luego de la presentación de sus *Sather Lectures* en los años '60.

Debemos referirnos a una serie de contribuciones de Mazzarino donde constatamos su oficio de historiador y su habitual rigor filológico evidenciado en el análisis documental que establece originales estrategias comparativas y que sustenta no sólo una mera erudición sino una conjunto de ideas originales.

Múltiples son las contribuciones dedicadas a la problemática del Imperio tardío, de ellas especialmente mencionamos los volúmenes que van desde su emblemático *Stilicone* (1942) -que retoma su *tesi di laurea* (1937/38)-, pasando por *Aspetti sociali del quarto secolo* (1951) y *La fine del mondo antico* (1959) hasta *Antico, tardoantico ed era constantiniana* (1974-1980) para culminar con la *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, póstuma (1989), que constituyen textos que reflejan una estructura intelectual compleja en la que el audaz manejo de las fuentes no resta solidez a su personal capacidad de interpretación histórica.

Para Mazzarino la sociedad tardoantigua es el lugar de conflicto donde se instalan tensiones sociales articuladas a cuestiones étnico-culturales, en particular destaca la presencia de la alteridad bárbara, problemáticas que le motivaron una seria preocupación historiográfica desde sus tempranas experiencias de investigador. Su enfoque del vándalo Estilicón muestra un tipo de héroe que le fascinaba, el héroe de una empresa imposible, la de llevar el Occidente tardío hacia el equilibrio del Principado. El historiador siciliano consideraba, como ya lo hemos señalado, a Augusto como el iniciador de la crisis que llevó a la disolución del mundo antiguo, revelando su adhesión a los perdedores, al no interesarse por Augusto ni Diocleciano, sino por sujetos en conflicto con realidades y valores en mutación, como Estilicón o Juliano. Para él Constantino y Juliano representaban las dos polaridades tras las cuales se articulaba el mundo de la Antigüedad Tardía, Constantino, el gran revolucionario y Juliano, el heroico conservador.

Sin embargo estos importantes aportes de Mazzarino no son valorados por un celoso colega, Arnaldo Momigliano, que simultáneamente y fuera de Italia contribuía con sus ideas y fuerte sentido crítico a insertarse en un campo historiográfico que lo estaba colocando en una situación especial e incluso privilegiada frente a la producción historiográfica italiana de la segunda posguerra.

Todo esto podría entenderse como suficiente para fundamentar la omisión de Santo Mazzarino en la convocatoria del Instituto Warburg. El prestigioso lugar no sería visitado por el ignorado historiador. Competencia profesional o conflicto personal que trascienden el tema anecdótico y el colorido murmullo, para ser considerados como un importante agente de partición del campo historiográfico italiano de su tiempo.

Nos recuerda Giarrizzo, un colega de Mazzarino, como hace poco más de cuarenta años, en 1948, *“un critico ostile e tendenzioso, cui non facevano difetto specifica competenza e dottrina acclamata, dichiarava Santo Mazzarino una “figura d’eccezione”, la personalità di maggior rilievo emersa negli ultimi dieci anni nel pur ricco e vario panorama storiografico italiano. Un*

*giudizio che l'opera e il ruolo successivi non avrebbero certo smentito. Quel giudizio tende ora a consolidarsi, pur tra riserve e cautele... in formule ammirative, in aneddoti "eroici", in aridi inventari; ...".*²⁴⁸

Giarrizzo, al identificar al crítico *ostile y tendenzioso* nos lleva a constatar el conflicto instalado en los textos de las recensiones elaboradas por Momigliano sobre Mazzarino. En el análisis a *Dalla monarchia allo stato repubblicano. Ricerche di storia romana arcaica* el crítico comentarista declara:

"After an important book on 'Stilicho' (1942) Mazzarino has passed to the other end of Roman history and has produced a distinguished book on early Roman constitutional history. At the same time every periodical which comes from Italy brings contributions on Greek and roman history from this pen. Mazzarino has exceptional learning, history sense, and acuteness. Great attention should be paid this work.

*The present book seems to me sound in principles, but faulty to a great extent in execution, because it admits too many uncertain conjectures. Mazzarino is still in the happy period of life when one feels one's way making conjectures. I am quarrelling not with him, but with some of his conclusions.(...) The book, I repeat, is to me sound in this approach to Roman archaic history. It does not isolate it: it tries to see as it was in the middle of Italian history of the seventh and sixth century centuries b.C. Every page has intelligent remarks and criticism. But Mazzarino, after having magnificently learnt the 'ars sciendi', must now learn the 'ars nesciendi' ".*²⁴⁹

Consideramos que "...it tries to see as it was..." nos da una clave de interpretación profunda de la crítica. Mazzarino aspira a la reactualización del pasado, quiere traer el pasado romano a su tiempo. Momigliano no lo puede permitir. La crítica al otro define el perfil de sí mismo. Para Momigliano la distinción entre verdadero y falso es más importante que la verosimilitud. Por eso impugna, aleja la conjetura sospechosa de fantasía. Momigliano, por su formación filológica, es un crítico en busca de la verdad histórica, que discrimina entre verdadero y falso. La crítica se agudiza al reseñar otra obra de Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, preparando un ataque después de una enjundiosa referencia a su significación como historiador:

"Tra gli studiosi italiani e stranieri di storia antica emersi negli ultimi dieci anni Santo Mazzarino occupa ormai una posizione di

²⁴⁸ Giarrizzo, G., "Santo Mazzarino e la crisi de la civiltà". En *Cassiodorus*, I, 1995, p. 79.

²⁴⁹ En: *Terzo Contributo ...*, Roma, 1968, pp. 673-676. En *Journal of Roman Studies*, 36, 1946, pp. 197-198.

preminenza, tale è la sua dottrina, la vastità e compattezza della sua ricerca, l'acume. Non c'è da esitare a considerarlo una figura di eccezione. Al volume su Stilicone (1942) due sono seguiti, l'uno su Roma monarchica (1945), l'altro, ora apparso, di storia ionica arcaica dal titolo 'Fra Oriente e Occidente'. Entrambi si distinguono per la rara completezza della informazione, per la originalità e audacia delle indagini. Ma entrambi sono pure caratterizzati da una tendenza a la congettura fantasiosa che mi sembra pericolosissima, quando le vengano subordinate tanta erudizione e tanta intelligenza. Ho espresso il mio dissenso sul metodo e sulle conclusioni del volume 'Dalla Monarchia al Stato Reppublicano' in 'Journal of Roman Studies', 1946; e mi accingo ora dar ragione del medesimo dissenso circa l'ultimo volume. Due peculiarità mi sembrano avvicinare Mazzarino a certo indirizzo degli studi tedeschi di storia antica quali si riscontra in F. Altheim: anzitutto un continuo dare per certo quello che certo non è, e, assai spesso, nemmeno probabile; in secondo luogo, una costante confusione tra ciò che è interpretazione spiritualmente ricca de una situazione storica con ciò che è invece artificiale drammatizzazione. Prima si fanno delle congetture non molto probabile, e poi si elevano a drammi spirituali...credo sia necessario dire chiaro che il metodo non va: esso eredita dal Vico le bizzarrie della erudizione combinatoria, non l'austerità del pensare"²⁵⁰

En este planteo marca la tendencia a confundir una *interpretazione spiritualmente ricca* de una situación histórica con una *artificiale drammatizzazione*. De la conjetura al drama. Nuevamente la discriminación sobre lo que es verdadero en historia a través de la fuentes adecuadas. El preferir la *erudizione combinatoria* de Vico en lugar de la austeridad del pensamiento, refleja una crítica a la multiplicidad de los testimonios. Para Mazzarino todo lo que proviene del pasado porta algo de ese pasado, Momigliano sólo acepta las fuentes tradicionales de la historia, desconfía de los poetas. Al referirse al *Il pensiero storico classico*, repite el juego dialéctico impuesto como modelo en la construcción del texto crítico, primero el avance de la alabanza que precede la dura descalificación expresada a partir de una aguda ironía:

“Non c'è dubbio che il 'Pensiero Storico Classico' di Santo Mazzarino, appare già dai suoi primi due volumini ..., a cui deve seguire almeno un terzo, come una opera che costringe a rimeditare la storiografia antica nei fondamenti e nei suoi particolari. È opera di pensiero e d' erudizione: l'aspetto più ovvio della sua importanza sta nella straordinaria conoscenza di fatti e nell'abilità di usare fatti poco noti o addirittura ignoti per creare nuove prospettive, lanciare nuove teorie. Mentre il primo volume è uno studio del pensiero greco

²⁵⁰ En *Rivista Storica Italiana*, 60, 1948, pp. 127-132. En *Quarto Contributo...*, Roma, 1969, pp.562-581.

classico, il secondo costituisce per la maggior parte un riesame, quale da molti decenni non si era fatto, della tradizione annalistica latina.

L'opera di Mazzarino non è facile. Prima di giudicarla, va interpretata, sicché al problema di quel che fosse la storiografia antica si sovrappone il problema di quel che sia il pensiero di Mazzarino sulla storiografia antica. Per esempio io non credo di aver capito interamente quello che Mazzarino dice su Erodoto e tanto meno perché egli ritenga che la colonizzazione sia uno degli interessi centrali della storiografia greca del V secolo a.C. Mazzarino ci guida per i meandri del suo pensiero, non evita né ripetizioni, né incongruenze, né oscurità...egli trova l'origine del pensiero greco nell'orfismo e dà grande rilievo al detto di Aristotele su Epimenide che quegli 'non profetava sulle cose future, ma su quelle già avvenute e tuttavia oscure' (I,48). In altre parole, lo storico non è per Mazzarino essenzialmente un professionale ricercatore della verità sul passato, ma piuttosto un rbdomantico, 'profetico' interprete del passato condizionato dalla sue opinioni politiche, dalla fede religiosa, da caratteristiche etniche e infine, ma non esclusivamente, dalla situazione sociale. Ogni rievocazione poetica o mitica o utopica o altrimenti fantastica del passato rientra nella storiografia. Perciò ritroviamo nel 'Pensiero storico classico' discussione di poeti, di filosofi, di oratori e ancora di poeti; e solo meraviglia che più poeti, filosofi e oratori non siano introdotti nel discorso.

Bisogna per altro subito aggiungere che sarebbe troppo semplice interpretare la storia della storiografia di Mazzarino come puro studio di una successione di rievocazioni del passato. Anzitutto la nota scientifica -e per nota scientifica intendo la discriminazione del vero del falso- è tutt'altro che assente... Appunto in quanto l'attività congetturale è per definizione creatrice di sorprese. Mazzarino ama le congetture. Per la stessa ragione egli ama dare grande importanza a frammenti in preferenza di testi completi. Il frammento si presta all'ipotesi più che il testo completo”²⁵¹.

Acá el perfil de Momigliano se manifiesta con plenitud, son dos paradigmas de entender la historia totalmente opuestos, dos formas de interpretación de la historia en pugna. El rechazo a la historia de la historiografía como estudio de una sucesión de *rievocazioni del passato* donde la nota científica, entendida como discriminación entre lo verdadero y lo falso estaría ausente. Según Momigliano para su colega el historiador no sería fundamentalmente un profesional investigador de la *verità* sobre el pasado, dando una definición tradicional del oficio del historiador, sino más bien, un *rbdomantico*, antónimo metafórico de lo que es propio del

²⁵¹ *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, pp. 206-219, En *Quarto Contributo*...Roma, 1969.

historiador, un profético, inspirado, intérprete del pasado, condicionado por múltiples factores, no cumpliendo el ideal de la imparcialidad en el que cree Momigliano. Su crítica a los *oratori*, *filosofi* y *poeti*, demuestra que Momigliano todavía no había descubierto que lo histórico también se puede encontrar en esos géneros.

Finalmente Momigliano, que quiso escapar de Mommsen, está atrapado en un forma de interpretar el pasado muy dura y por lo tanto entiende que lo conjetural de la práctica Mazzarino se opone a lo científico.

Para la década de los ochenta, en *De paganos, judíos y cristianos*, parece haber evolucionado por lo menos en la amplitud para aceptar otras metodologías para las formas de interpretación histórica, pero teme los excesos, la imprudencia de la sociología de las religiones, el uso inadecuado de la biografía, etc. Pero para los años '60, época de la recensión del *Pensiero*, y curiosamente de la primera presentación de sus *Sather Lectures*, Momigliano en función de defender el momento heurístico rechaza el modelo de hermenéutica mazzariniano, tildándolo de conjetural hasta la fantasía. Quizás Mazzarino estaba logrando la síntesis de las estructuras históricas del mundo antiguo que él no podía aún obtener. No quiso editar sus *Sather lectures*, aunque a través de ellas intentaba superar cierto estado de dispersión en el que se encontraba su producción científica. Por otro lado, no tenemos argumentos constatados para juzgar por qué interesado vivamente por las obras reseñadas, omite las más representativas de Mazzarino, dedicadas al *Tardoantico*. No podemos probar si las consideró tan opinables que no merecían ser comentadas o demasiado buenas para ser consideradas. Nosotros optamos por la segunda opción.

Ya que en toda interpretación de las causas de un conflicto, en particular con relación a las motivaciones personales subyacentes, las partes son siempre de alguna manera subjetivas, presentamos situaciones y seleccionamos testimonios en cuyos textos marcamos nuestra personales constataciones dejando abierta la posibilidad de otras percepciones del mismo.

Otra explicación del conflicto puede encontrarse en el proceso histórico en el que se vio inmerso Momigliano. El marcado exilio personal, el genocidio familiar y el renunciamiento al retorno a la patria -ocasionado por la indiferente y un tanto hostil actitud de la Italia recién salida de la guerra frente a la demanda de recuperación o adquisición de situaciones académicas- pudieron llegar a provocar actitudes de descontento que contribuyeron al alterar su perspectiva de la realidad académica italiana, sin afectar por eso la estabilidad de la estructura intelectual de su obra.

Es conveniente reiterar en la indagación de esta problemática la importancia de la consideración de los testimonios presentados por Di Donato que ofrecen, como ya vimos, además de las cuestiones académicas y profesionales, otros aspectos biográficos menos conocidos como los datos referidos a la actuación política de su padre, Riccardo Momigliano: un ciudadano militante democrático y antigiolittiano en la provincia dominada por Giovanni Giolitti ²⁵², adherido al Partido Fascista, dentro del cual desempeñó cargos de responsabilidad. La justificación de los antecedentes fascistas de los Momigliano, permanece como una situación irritante que pudo haber influido en ciertas actitudes de indiferencia que percibió Momigliano al finalizar la guerra e intentar su retorno a Italia.

También recordamos la opinión condicionada de a quién le parece muy simplista e incluso falso asimilar la posición del joven Arnaldo con la del padre porque para Di Donato Arnaldo Momigliano sólo era uno de los tantos empleados públicos dependientes, inscriptos al PNF, que sentían crecer en su interior un rechazo a todas las implicancias con el régimen ²⁵³.

Tampoco las circunstancias en las que se desarrolló el concurso turinés ayudan, a pesar de las buenas intenciones de C. Dionisotti, a clarificar la situación de Momigliano en el contexto político de la época.

Consideramos, sin embargo, que respetando las proyecciones humanas y espirituales de las vicisitudes del exilio y el holocausto, tiene que buscarse un fundamento más convincente para explicar las actitudes del historiador piemontés, posiblemente a través de un mejor conocimiento de los aspectos ideológicos de las políticas institucionales de la época.

Como consecuencia del exilio, la dura adaptación durante su primera experiencia británica, la participación en instituciones académicas de menor dimensión pero de aceptable atmósfera intelectual y amistosa recepción, hasta el considerable logro representado por el ingreso al University College de Londres, representan junto con sus contactos con el Warburg, un fortalecimiento profesional que puede ir acompañado por un distanciamiento académico y metodológico del panorama académico italiano de la posguerra.

El análisis pretende completar la agudización del conflicto a través de la situación emocional de Momigliano, a finales de los '50, agravada tanto por competencias intelectuales de connotación internacional e incluso regional como por la permanente nostalgia de

²⁵² Carocci, G., *Giolitti e l'età giolittiana. La politica italiana dall'inizio del secolo alla prima guerra mondiale*. Torino, 1997 (1961-1971).

²⁵³ Di Donato, R., "Introduzione, un storico, un testo, un contesto". En Momigliano, A., *Pace e libertà nel...*, op.cit. p. XII.

la patria *piccola*: Piamonte, siempre amada frente al recuerdo ingrato de la patria grande: Italia. Quizás podemos arriesgar un choque de identidades intelectuales y religiosas: el perfil de un disciplinado estudioso judío del Norte frente a definición de un apasionado historiador siciliano, contribuyen de alguna manera, reconocemos de forma algo precaria, a entender lo subyacente en la situación de rechazo por parte del emigrado piamontés de la figura de Mazzarino.

La década de los '70 recuperará a Momigliano de manera intermitente en Pisa, y en los años siguientes, aunque no se establezca de manera definitiva, fortalece el desarrollo de redes y contactos con colegas y en algunos casos, discípulos. que mantendrá hasta el final de su vida en 1987, como Di Donato, en Pisa, Gabba en Pavía, Cracco-Ruggini en Turín, Clemente en Florencia y Ginzburg en Bolonia, entre los más representativos, que ya habíamos ubicado en particular en una parte de este trabajo dedicada a la memoriosa secuencia de homenajes.

Esta es la dimensión topográfica de un ordenamiento institucional que ubica y divide campos intelectuales: los epígonos momiglianescos frente a la presencia de una Roma de herencia mazzariniana con Mazza a la cabeza, acompañado por Giardina, Frascchetti entre otros, y de una Catania, cuna de Mazzarino y Mazza, sin lugar a dudas fiel al historiador siciliano, todos sin embargo conciliados hoy en la polémica construcción de la posteridad de ambos maestros.

Luego de haber viajado por los textos de nuestros historiadores y como corolario al intentar condensar el sentido de los mismos, recurrimos a una hermosa metáfora de Hartog²⁵⁴, para representar la síntesis de la producción de Momigliano: imaginamos una historia antigua puesta en biblioteca. Una biblioteca, en la que la historia de las ideas ocupa un lugar privilegiado junto a una historia de la historiografía antigua que domina la casi totalidad de los anaqueles, en los que los estudios clásicos y bíblicos instalan su competencia, pero un *locus*, al fin, en el que la historia romana se ubica en algunos estantes y la historia tardoantigua sólo posee unos pocos volúmenes²⁵⁵. Como bibliotecario creemos reconocer al

²⁵⁴ Hartog, F., "Invenção del bárbaro e inventario del mundo". En *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires-México, 1999 (1996), p. 143.

²⁵⁵ Cf. Cracco-Ruggini, L., "Arnaldo Momigliano e il Tardoantico". En *Ommagio ad Arnaldo Momigliano, Biblioteca di Atheneum*, 11, op.cit., pp. 159-160: "Stupisce innanzitutto, percorrendo l'incalzante serie di studi, conferenze, lezioni, seminari, recensioni e rassegne critiche raccolti negli undici tomi dei suoi otto 'Contributi' già pubblicati (altri due sono ancora in preparazione*) e in altri volumi tematici recenti -oltre 700 titoli in varie lingue, prodotti in circa 60 anni: 1928-1986- constatare quanto relativamente poche siano state le pagine dedicate da Momigliano a problemi specifici del Tardoantico (meno di 400, a confronto delle circa 7000 uscite dalla sua penna)...".

querido zio Amadio, cabalístico pedagogo, enseñando a un erudito niño, que además de piamontés sabía italiano y hebreo.

En cambio al imaginar la síntesis de la obra de Mazzarino, la representación la inspira un enunciado de M. Mann ²⁵⁶. Mazzarino entendía también la historia de Roma como laboratorio histórico más fascinante a disposición de las ciencias sociales, donde podía ejercer su oficio, sin resignar especificidades, abierto al diálogo interdisciplinario y a la interpretación original. Mazzarino invitó a ingresar a su taller a una particular hermenéutica que no descuida el interés por la cuestión filológica, mientras que Momigliano, filólogo al fin, sin postergar la generación de ideas seminales, y sobre todo guiado por su permanente preocupación: *la historia de la historiografía, como cualquier otra investigación histórica debía tener el propósito de discernir entre verdad y falsedad* ²⁵⁷, ha instalado en su biblioteca a una severa heurística.

²⁵⁶ Mann, M., "El imperio territorial romano". En *Las fuentes del poder social*. I, *op.cit.*, p.359.

²⁵⁷ Momigliano, A., "El historicismo revisitado". En *Ensayos de Historiografía...*, *op.cit.*, p. 310. Momigliano, continúa su presupuesto considerando la historia de la historiografía "...Como un tipo de historia intelectual que se propone examinar las realizaciones de un historiador, tiene que distinguir entre soluciones de problemas históricos que no convencen y soluciones (hipótesis, modelos, tipos ideales) que vale la pena replantear y aplicar. Para escribir una historia crítica de la historiografía es preciso conocer tanto a los autores que uno estudia como el material histórico que estudiaron." (*Ibidem.*, p. 310).Cf. Bowersock, G.W., Cornell, T.J., "Introduction". En A.D. Momigliano. *Studies on Modern Scholarship*, *op.cit.*, p. XIV: "In Momigliano's view the history of historiography, approached in the proper way, was itself the best defense against relativism and the identification of history as ideology. The proper approach emphasizes the need to examine the evidence and to assess earlier interpretations in the light of it (...) Historiography also offers the best defense against ideological or propagandist history. Momigliano frequently came close to identifying intellectual liberty with research, erudition and respect for the evidence".

V. Discípulos y epígonos

10. Peter Brown y *El mundo en la Antigüedad tardía* revisitado.

En 1957, registramos una constatación que muestra un gesto de acercamiento de Arnaldo Momigliano al período tardoantiguo, que puede contribuir a explicar las razones de la misión protagónica cumplida al año siguiente en la convocatoria del *Warburg Institute*.

En el ámbito británico, era ya reconocido académicamente, al punto de ser elegido como *supervisor* de la tesis en Historia Medieval en Oxford de un joven universitario, Peter Brown ²⁵⁸, que como historiador consagrado años después, en 1987, en el prólogo de su libro *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* ²⁵⁹, recuerda con afecto al maestro y amigo. Valora que no ha conocido a nadie que haya mantenido con vigor tan perseverante la necesidad de exactitud en sus estudios históricos como Arnaldo Momigliano. Su sentido de la exactitud, así como la amplitud espléndidamente exenta de constricciones y la calidez humana de su interés por el papel del judaísmo y el cristianismo en la historia del mundo antiguo, le han servido de modelo e inspiración desde hace décadas. Al tiempo que recuerda que el maestro italiano murió, entre el momento en que leyó el borrador casi definitivo de este libro y la preparación del manuscrito para la imprenta, evoca su memoria con un dicho de rabinos. Como también sabía Arnaldo Momigliano, en muy distintas circunstancias de nuestro tiempo: *‘Todo juez que juzga un juicio con verdad, ateniéndose a la verdad del asunto, hace que la gloria de Dios habite en Israel’* (*‘Talmud de Babilonia: Sanhedrin 7a.’*) ²⁶⁰.

En esta etapa final de la investigación al señalar la influencia de Momigliano entre los *scholars* y los discípulos anglosajones, nos interesa preguntarnos si se puede producir la superación del maestro a partir de su propia enseñanza. Es así que acotaremos nuestra mirada al irlandés Peter Brown. Formado en Inglaterra y con una vida cosmopolita similar a la del historiador piemontés, Brown fue profesor en diversas universidades norteamericanas llegando a desempeñarse como *Rollins Professor of History* de la prestigiosa Universidad de Princeton, donde ha generado la mejor biblioteca sobre *Late Antiquity*, superior a las ya reconocidas que se encuentran en importantes instituciones europeas. En esa institución desarrolló *The Program in the Ancient World*, área que definida temporalmente cubría los períodos de la antigüedad clásica y antigüedad tardía, y mensurada en lo espacial, Europa, el

²⁵⁸ Cf. Cracco-Ruggini, L., “Arnaldo Momigliano e il Tardoantico”. En *Omaggio ad Arnaldo Momigliano*, op.cit., p. 169.

²⁵⁹ Brown, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, 1993 (1988).

²⁶⁰ *Ibidem.*, p. 18.

Mediterráneo y el antiguo Cercano Oriente. Este Programa estimuló la interacción social e intelectual entre los integrantes de los diversos Departamentos: *Art and Archaeology, Classics, History, and Religion*. En él participaron prestigiosos miembros de la facultad, como el mismo Brown, junto a Elaine Fantham (*Professor of Classics*) y Elaine Pagels (*Paine professor of religion*), entre muchos más, que incluyeron profesores visitantes como Keith Hopkins (*Professor of Ancient History-Cambridge University*), Anthony Snodgrass (*Laurence Professor of Classical Archaeology-Cambridge University*), Averil Cameron (*Professor of Late Antiquity and Byzantine Studies at King's College-University of London*), Richard Saller (*Professor of History-University of Chicago*), Dorothy Thompson (*Fellow of Girton College-member of the Faculty of Classics-Cambridge University*) y John Scheid (*Directeur d'Études-École Pratique des Hautes Études-Paris*). El desarrollo programático tuvo como objetivo concretar los avances de investigación fomentando la realización de *lectures* y presentándolas en público cada año (*Magie Lecture*).

Al observar este mapa institucional del Programa, encontramos las huellas del circuito realizado por Momigliano en las instituciones europeas y norteamericanas donde actuó, excepto Francia, y reconocemos también una nómina de colegas que estudiaron, trabajaron o tuvieron contactos académicos con él. Esto nos permite constatar uno de los rasgos más manifiestos del carácter cosmopolita de Momigliano, su opción como un sabio helenístico fue ser ciudadano del mundo, ya que prefirió no tener una patria académica definitiva, aunque la residencia en Londres y la preferencia en los últimos años por los Estados Unidos, inducen a marcar una cierta elección.

Consideramos que este análisis ayuda a reconocer que las acciones desplegadas por Momigliano, en diversos campos intelectuales y territorios historiográficos, contribuyeron a desprovincializar algunos aspectos de la producción historiográfica italiana de la segunda posguerra, en crisis de identidad como consecuencia de los avatares bélicos pero sobre todo ideológicos promovidos por el fascismo entre los intelectuales de la época.

Brown, heredero del maestro italiano pero también exponente de las influencias del ámbito anglosajón donde se formó, ha logrado desarrollar a partir de un delicado juego de articulaciones una fecunda obra que tiene sus propios aportes originales y sobre todo, un fuerte carácter interdisciplinario que se vincula a diversos saberes como la antropología (*Cuerpo y Sociedad*) y la sociología (*Iglesia y Poder*), entre los más destacados. La reflexión de Peter Brown en *Il Sacro e l'Autorità. La cristianizzazione del mondo antico* - versión italiana del original en inglés ²⁶¹-, orienta a preguntarnos

²⁶¹ *Il Sacro e l'Autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*. Roma, 1996 (Cambridge 1995).

sobre cuáles fueron los vectores del cambio producido durante la Antigüedad Tardía y cómo fue posible que una sociedad entera, de Europa occidental al Cercano Oriente, pudiera identificar la estabilidad del propio orden social con la difusión de una nueva religión: el cristianismo. En un libro anterior, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* ²⁶², ya había demostrado cómo la doctrina cristiana proveyó un paradigma para un cada vez más autocrático y jerárquico imperio romano. Los antiguos ideales de democracia y ciudadanía dejaban lugar a la imagen carismática de un gobernante sagrado que ofrecía misericordia a sus resignados súbditos. Reconoce también cómo los nuevos documentos descubiertos y las recientes evidencias arqueológicas ofrecen un panorama más completo de una época turbulenta por sus mutaciones. En una publicación más reciente *La formazione dell'Europa Cristiana. Universalismo e diversità* -también versión italiana del original en inglés ²⁶³-, Brown al presentar un ensayo de amplio espectro cronológico y geográfico reitera su intento -ya evidenciado en otra obra pionera *The World of Late Antiquity*- de profundizar el tema de la unidad cultural y religiosa en el primer milenio cristiano.

El núcleo problemático instala la revisión del proceso de fusión entre el mundo greco-romano y el mundo bárbaro-germano, en el que el cristianismo ha desempeñado un rol de fundamental importancia en la formación de la Europa occidental. Destaca también dentro del proceso, el fenómeno de adaptación a las específicas situaciones locales por parte de un cristianismo crecido en torno al Mediterráneo y propagado en vastas regiones que se encontraban a grandes distancias de la precaria referencia cultural que ofrecía la herencia del pasado romano. La consideración de la categoría distancia entre los centros y los bordes del imperio territorial romano y el tema de las formas de la comunicación y circulación de prácticas sociales y representaciones simbólicas, otorgan al libro de Brown una amplitud temática y una profundidad analítica que lo distinguen su primer ensayo sobre la antigüedad tardía, realizado en torno a los años '70.

El resultado de un análisis general de sus obras se puede condensar en la configuración de un campo semántico pleno de resignificaciones de carácter interdisciplinario y plásticamente articulado con un espacio historiográfico, donde la especificidad interactúa con la diversidad y la epistemología no está reñida con la retórica. En este aspecto, el discípulo también ha superado al maestro italiano en sus temores de confundir la evidencia histórica, que conduce a lo verdadero, con la retórica, que movida por la pasión puede llevar a la fantasía.

²⁶² Brown, P., *Power and Persuasion. Towards a Christian Empire*, op.cit. (*The Curti Lectures*; 1988).

²⁶³ Brown, P., *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità. 200-1000 D.C.*, Roma-Bari, 1995 (Oxford 1995).

La producción científica de Brown ha permitido lograr una consolidación definitiva del reconocimiento historiográfico del área tardoantigua, y proyectar un crecimiento efectivo y constante de los estudios a partir de la excelencia científica de su investigación. El autor británico ha instalado la Antigüedad Tardía, coincidiendo con otro historiador italiano al que también ha leído con atención, Santo Mazzarino, como el lugar más adecuado para el análisis de las formas de interpretación de las grandes transformaciones socioculturales que marcan la transición del mundo antiguo al medieval.

El despliegue de su perspectiva sociocultural, al integrar el conjunto, permite organizar un amplio estado de la cuestión de aquellas directrices que facilitan el desarrollo de esas nuevas formas de interpretación de las complejas relaciones establecidas por el cristianismo frente al paganismo en una sociedad de transición.

Es otro objetivo nuestro destacar algunos aspectos de su producción, considerando el balance de las últimas décadas de investigación, para obtener los contornos de su ubicación actual en el campo historiográfico internacional. Contornos estimulados a partir de la segunda posguerra por las acciones institucionales y contribuciones académicas de un italiano, Arnaldo Momigliano y reformulados con éxito en las últimas décadas por la presencia original del mismo historiador británico.

Observamos a partir de nuestra constante lectura de contribuciones historiográficas en torno a autores y obras referidos al mundo tardorromano, que los antiguos evocadores ahora son ellos evocados e incluso son estimulados para la autoevocación. Retomamos casi al final de nuestro trabajo el recorrido inicial, pero no detrás de la constatación del reconocimiento póstumo de historiadores ausentes, sino a través de la revisión crítica de la vigencia de la obra más consensuada de un autor presente, que continúa en permanente actividad, aparecida hace varias décadas y considerada como otro hito historiográfico de la Antigüedad Tardía, después del impacto aún reconocido, más allá de las revisiones polémicas, de *The Conflict...*, publicada hace ya cincuenta años. Podemos incluso afirmar que el número de traducciones a diferentes lenguas y el amplio circuito de circulación de *The World...* conspiran contra la compilación warburgiana, posicionando la obra de Brown como el más espectacular aporte sobre el tema de los últimos tiempos.

Cabe destacar que si bien *The World...* tiene contornos materiales propios, en cuanto a contenidos y edición, la lectura que propone motiva a los especialistas a realizar la incorporación del resto de la producción browniana, que prolonga el despliegue de aquellos problemas e ideas seminales planteadas en el origen,

sugeridas o no, pero ya latentes en las inquietudes del historiador, para terminar constituyéndose en metafóricos editores de un sólo *corpus* simbólico, que conjuga holísticamente el universo intelectual del autor. Inspirador de los otros, este libro proyecta o recibe los efectos de la presión de múltiples aspectos socioculturales. Los carismas de obispos y *holy men*, la compulsión de continentes y vírgenes, el desarrollo de estrategias de poder y persuasión, la vigencia de conceptos de sacralidad y autoridad, la presencia de categorías y especificidades cristianas, el reconocimiento de ambigüedades de los bordes imperiales y la gravitación de las alteridades bárbaras, confirman, por lo tanto, que *The World...* es a la vez uno y todos los libros de Brown ²⁶⁴, Por él, libro matriz, entramos a los otros y desde ellos, nutridos por nuevos avances, retornamos al inicio, para entenderlo mejor y valorarlo en todas sus dimensiones, no sólo históricas e historiográficas sino también estéticas. Las sensibles imágenes de actores sociales, sean protagonistas o marginales, están inmersas en un mundo de representaciones simbólicas que van configurando la atmósfera de un época. Tonos culturales que Brown ha logrado capturar sin transgredir el valor del acontecimiento ni el rigor de la fuente:

*“By 200, the empire was ruled by an aristocracy of amazingly uniform culture, taste and language (...) In the West, bilingual aristocrats passed unselfconsciously from Latin to Greek; an African landowner, for instance, found himself quite at home in a literary salon of well-to-do Greeks at Smyrna (...) The aristocrat would pass from reassuringly similar forum to forum, speaking a uniform language, observing rites and codes of behaviour shared by all educated men: but is road stretched through the territories of tribesmen that were as alien to him as any German or Persian.”*²⁶⁵

La fortuna de los notables locales no se vio afectada por la crisis de finales del siglo III, sino más bien orientada hacia una nueva dirección, las sumas de dinero gastadas en la población ciudadana durante los siglos anteriores -el evergetismo de las clases altas- se invertían ahora en una vida más privada ²⁶⁶. La competencia pública en el siglo II había significado una gran cantidad de actividades religiosas, ritos, procesiones, dedicaciones de estatuas y templos, signos propios de un competitivo *status*. *The Late Antiquity style of*

²⁶⁴ Cf. Brown, P., *Augustine of Hippo: A biography* (Londres 1967), *The World of Late Antiquity. AD 150-750* (London 1971-New York 1989), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (N. York 1972), *Society and the Holy in Late Antiquity* (Londres 1982), *Le Culte des Saints* (Paris 1984), *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. (Columbia1988-Barcelona 1993), *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* (Wisconsin 1992), *La Genèse de la Antiquité tardive* (London 1978 - Paris 1983), *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.* (Roma-Bari 1995), *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo antico romano* (Cambridge 1995-Roma 1996).

²⁶⁵ Brown, P., *The World of Late Antiquity*, op.cit., p. 14.

*life*²⁶⁷, por el contrario, era mucho más llamativamente personal y por ello más secular: un magnate seguía gastando dadivosamente, pero promovía espectáculos y procesiones para otorgar prestigio a su dimensión personal, a su *potentia*, ya no le interesaba fortalecer las actividades comunitarias.

El *otium* y las grandes *villae* en el campo, junto con los palacios en los que este ocio se desarrollaba, eran los signos de la aristocracia senatorial de Roma y de las provincias latinas. Este estilo de vida era recreado por las nuevas noblezas de las Galias e Hispania, y fue promovido también por los celosos advenedizos de las pequeñas ciudades de África y Aquitania. En la sociedad occidental del siglo IV tardío la aristocracia había llegado a dominar el paisaje como, *like a skyscraper rising above hovels*²⁶⁸.

Nos preguntamos si estas formas de interpretación a través de representaciones e imágenes de generosa textura y cromática expresión, elaboradas desde las perspectivas del Brown de comienzos de los años '70, seguían siendo válidas frente a los avances de varias décadas de importante producción científica sobre la Antigüedad Tardía.

Recurrimos para resolver el interrogante al mismo interesado, Peter Brown. En "Symbola Osloenses", publicación de la *Scandinavian University* (1997), algunas figuras que ubicamos en el desarrollo de nuestra investigación como G.W. Bowersock y A. Cameron comentan con otros reconocidos investigadores como G. Fowden, A. Rouselle e I. Wood, entre otros, las posibilidades de revisar la vigencia del mundo de "Peter Brown"²⁶⁹. Hace más de

²⁶⁷ *Ibidem.*, p.67.

²⁶⁸ *Ibidem.*, p. 116.

²⁶⁹ Cf. Peter Brown: *The World of Late Antiquity Revisited*. With comments by G.B. Bowersock, A. Cameron, E.A. Clark, A. Dihle, G. Fowden, P. Heather, Ph. Rousseau, A. Rouselle, H. Torp & I. Wood and an extensive bibliography. En *Symbola Osloenses (Norwegian Journal of Greek and Latin Studies)*. Vol. 72, 1997. Cabe destacar que otro planteo central de la producción de Brown, "el culto de los santos", también fue objeto de una estimulante discusión en una convocatoria coordinada Sofía Boesch Gajano en *Squillace* (1995). Esta especialista en hagiografía medieval, reunió ponencias del mismo Brown con M. Van Uytfanghe, G. Philippart, A. Rouselle y la coordinadora, encargada también de la síntesis "*tra bilanci e prospettive*". El trabajo de Brown: "*Arbiters of Ambiguity: a Role of the Late Antique Holy Man*" revisa su postura con respecto a la problemática: "*Before I do this, however, it is well to begin with a frank admission, I am less certain than I once was, when I first wrote on 'The rise and Function of the Holy Man, as to how exactly to fit the holy man into the wider picture of the religious world of late antiquity. Looking back over almost a quarter of a century - and a quarter century is a sufficiently long stretch of time, I think, to provide time for repentance, even for a professor!- I think that, in 1971, I had been content to see the holy man, as it were, in close up. I followed almost too closely the grain of our principal sources, the vivid 'Lives' of individual holy men, usually written, sometimes shortly after their deaths, by their disciples. I worked on these most intensely, inspired as I was by a fine tradition of British scholarship, dominated in the late 1960s, by figures such as Norman Baynes and A.H.M. Jones, who had shown not only that it was possible to use hagiographical source to recapture the 'thought*

cuarenta años desde que el seminal libro de P. Brown apareció y, en función de la significación de este hecho, "Symbola Osloenses", decidió revisitar su mundo, a través de la realización de un reportaje para preguntarle al mismo autor sobre las circunstancias o condiciones de producción, en que fue escrito el libro y si su cuadro o imagen de la Antigüedad Tardía había cambiado en el transcurso de estos años.

Tenemos el antecedente de una revisión bibliográfica que contemplaba también una crítica del espectro de temas que integraban la 1a. edición, que se propuso Brown en ocasión de la reedición de 1989 de su *World...*, al incorporar una nota introductoria a la actualización bibliográfica ²⁷⁰, en la que se hace cargo del tiempo transcurrido desde la redacción en torno a los '70 y la primera edición de 1971, hasta los años '80. Ahí, él ya se preguntaba cuál sería el cambio que notaría la gente cuando consultara la nueva bibliografía ²⁷¹. Considera necesario explicar la

world' of late antique Christians, but it was also possible to seize, in such sources, the concrete circumstances of the humbler masses -their troubles, hopes and fears- that had been passed over in pre-Christian century by the austere aristocratic tradition of Greco-Roman historiography. The emphasis on the holy man as patron began with emphasis on the common man, who needed such a patron.

The 'Lives' of the saints were so valuable to me, at that time, precisely because they showed the holy man interacting with all manner of persons (p. 124) (...) They helped to heal a split between the mute landscape, from which human society drew its sustenance, and the Cristian community as a social organism, a new grouping, deeply also obsessively, concerned with human matters and with the bonds of human society. If their memory was to last, holy men had to be more than patrons (p. 140)". Cf. Cassiodorus Rivista di Studi sulla Tarda Antichità 2, Squillace, 1996, pp. 123-242.

²⁷⁰ Brown, Peter, *The World of Late Antiquity* (1989). *Bibliography*, p. 209: "Being an essay, the book was impenitent in its limitations: the text and, with it, the bibliography dealt with certain themes and not with others. Its reflected, with frank enthusiasm, a precise moment in the development of late antique studies in England, in particular, and in Europa. It concentrated, with gusto, on the cultural and religious history of the period, and on the social changes which seemed to me, at the time of writing, to offer a context for the remarkable ferment of the age. It directed the reader's attention away from areas which had, until then, held the centre of the stage in most accounts of the decline and fall of the Roman Empire - notably, from Western Europe and from the Western barbarian world; and it lingered, by preference, on the eastern shores of the Mediterranean and in the Middle East."

²⁷¹ Solo mencionaremos del conjunto bibliográfico incorporado por Brown (Ibidem, pp. 209-213) algunas de las obras que nosotros consideramos fundantes para la renovación a partir de nuestra experiencia personal en el proceso de actualización: Averil Cameron, *Procopius and the Sixth Century* (Berkeley 1985), G. Fowden, *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind* (Cambridge 1986), P. Garnsey and R. Saller, *The Roman Empire* (London 1987), A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico* (Bari 1986), J. Herrin, *The formation of Christendom* (Princeton 1987), R.A. Kaster, *Guardians of Language: the grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley 1988), R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York 1987), R. Mac Mullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn. 1981), idem., *Christianizing the Roman Empire* (New Haven, Conn. 1984), W. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven, Conn. 1981), G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London

importancia de la expansión ocurrida en el campo de los estudios de la antigüedad tardía en el transcurso de casi dos décadas (c. 1970-1989). Ya en este lapso muchas contribuciones nuevas habían llegado a él como refutación a algunos aspectos de la obra, que serían revisados en sus trabajos posteriores. Otros avances cubrieron áreas que él descuidó o había pasado por alto. Por lo tanto, aparecían ante Brown aspectos de la antigüedad tardía, que no sabía que no hubiera reconocido veinte años antes. Estas perspectivas lo introdujeron en dimensiones culturales y religiosas más profundas que las analizadas en su tiempo. A partir de todas estas constataciones proponía mirar más allá de lo estudiado hasta ese momento, recuperando la voz de los que vivían en los márgenes, el pobre, el desesperado, y de aquellos no resignados, las mujeres y los pobladores bárbaros del oeste.

En el reportaje retoma esta crítica referido a aspectos de la evolución de su obra, destacando que el mundo romano del siglo IV puede ser interpretado, sin lugar a dudas, *sotto il segno de la continuità* (Mazzarino, 1951). Luego de manifestar esta influencia del historiador italiano, se refiere también a su deuda con Jones y *El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo*²⁷², que formaba parte de la compilación realizada por Momigliano en el *Warburg Institute*. Entiende que su obra propuso como alternativa una *social and cultural history* para interpretar *news men* con *news ideas*. Explica la estructura intelectual de la misma destacando las influencias de la antropología anglosajona, en particular el contexto del funcionalismo de Evans-Pritchard y su encuentro con Mary Douglas, experta en el estudio de brujería y sexualidad²⁷³. Luego de definir algunos contornos profesionales, vuelve a los contenidos de la obra y reconoce que se había dedicado especialmente a algunos temas y había omitido otros, que en realidad hoy se consideran importantes. Asume una debilidad de la obra original con relación a la exclusión de los pueblos germanos, situación que trata de remediar en su obra, *La formazione dell'Europa Cristiana. Universalismo e diversità. 200-1000 D.C.*, versión italiana del original en inglés aparecido en 1995²⁷⁴.

Al retomar la noción de *Late Antiquity* en torno a nuevos problemas como los vinculados al desarrollo de las estrategias del control del poder, se concentra en los elementos culturales y

Comentario [ZH1]:

1981), G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christians* (Philadelphia 1982), S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo* (Roma 1951), A.D. Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians* (Middletown, Conn. 1987), R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley 1985), P. Veyne, *Le Pain et le Cirque* (Paris 1976), C. Wickham, "The Other Transition: from the Ancient World to Feudalism". En *Past and Present* CIII (1984), entre otras.

²⁷² Momigliano, *El conflicto...*, *op.cit.*, pp. 31-52.

²⁷³ Cf. Douglas, M., *Purity and Danger*. Londres, 1985.

²⁷⁴ Brown, P., *La formazione de dell'Europa Cristiana. Universalismo e diversità. 200-1000 D.C.*, Roma-Bari, 1995 (Oxford 1995) (Hay traducción española: Barcelona 1995).

religiosos que juegan un rol en la construcción del poder imperial, configurando un carisma, que induce a la búsqueda persuasión. La misma elaboración de un lenguaje de poder y de los gestos adecuados para expresarlo debe acomodarse a un contexto tensionado entre el desarrollo del monoteísmo, la eficacia de la alfabetización y el reconocimiento del *status* canónico de los libros sagrados ²⁷⁵. Pero revisar no implica modificar el planteo original, el análisis del crucial cambio asociado con la Antigüedad Tardía: *the emergence of monotheism in polytheist world*.

Luego de efectuar su propio diagnóstico metodológico, considera haber mejorado, durante el lapso transcurrido, su perspectiva sobre los modelos a utilizar, adoptando aquellos capaces de interpretar la fluidez social de la época. Para acercarse a un análisis profundo de la semántica de categorías como cuerpo y sociedad, en particular con relación al estudio del ascetismo, contó con el instrumental teórico de la obra, excéntrica para un británico, de Michel Foucault, cuya *serenidad humilde y la maestría sin afectación* Brown todavía valora.

Incorpora el estudio de la práctica de la renuncia sexual permanente: la continencia, el celibato y la virginidad de por vida, entendiéndolas como categorías opuestas a la observancia de períodos provisionales de abstinencia sexual, que se desarrolló entre hombres y mujeres cristianos de la época. La preocupación mayor ha sido la de seguir la reflexión y la polémica que generaron estas nociones entre los autores cristianos, sobre temas como la naturaleza de la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres, y la estructura y significado de la sociedad. Reconoce el avance en los últimos años y se beneficia de los resultados de las investigaciones en torno al mundo religioso de las mujeres, más concretamente de la corregida complejidad del enfoque ²⁷⁶. Por un lado los cuerpos que eran retirados a perpetuidad de la lógica de las relaciones matrimoniales que producían el mensaje de cómo la Iglesia, conducida por obispos interesados, tenía la intención de apoderarse de las riquezas y las personas humanas ofrecidas por los seglares devotos. Por otro, en las leyes imperiales del período, a las mujeres consagradas al cristianismo y segregadas de las políticas matrimoniales, se las trataba con respeto solemne: eran las personas más sagradas. ²⁷⁷

Las monjas inocentes, las “esposas de Cristo”, y no los anacoretas y monjes del desierto, comenzaban a convertirse en los

²⁷⁵ “Peter Brown: *The World of Late Antiquity Revisited*” (With comments by G.B. Bowersock, A. Cameron, E.A. Clark, A. Dihle, G. Fowden, P. Heather, Ph. Rousseau, A. Rouselle, H. Torp & I. Wood and an extensive bibliography). En *Symbola Osloenses*, *op.cit.*, p. 25.

²⁷⁶ Brown, P. “Las hijas de Jerusalén. La vida ascética de las mujeres en el siglo IV”. En *El Cuerpo y la Sociedad*, *op.cit.*, pp 353-385.

²⁷⁷ *Ibidem.*, p. 356.

representantes estereotipados de la noción de virginidad para los lectores de Occidente ²⁷⁸.

La incorporación de los estudios de R.P.Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. (Paris 1944-1949) y de G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. (New Jersey, 1986-1993) lo llevan a estudiar formas alternativas del paganismo en los bordes imperiales.

En el Egipto Ptolemaico, luego romano, la astrología había recibido del clero, que era su depositario, un carácter de ciencia revelada, a la que se llegaba por la iniciación. Durante los siglos III y II a.C., la figura de *Hermès Trismégistos*, ya se había vuelto central entre las cosmovisiones que empezaban a ser dominantes, integrándose a una astrología griega, especie de vulgata helenística elaborada en el ámbito sociocultural de Alejandría. En esta atmósfera cultural peculiarmente esotérica se iban dando encuentros y síntesis entre diversas corrientes filosóficas y místico-religiosas, los monoteísmos, en particular solares y un hermetismo cada vez más notorio.

En relación con este hermetismo, ya había comenzado a desarrollarse desde hacía tiempo una difusión de sus concepciones en espacio territorial y simbólico del imperio, incluso en los centros de lengua latina. La denominada *Hermética* griega se consideraba compuesta en Alejandría, donde se había dado el curioso sincretismo entre el Thot egipcio y el Hermes griego. El resultado final fue el mencionado *Hermès Trismégistos*, divinidad conocida desde los tiempos de Cicerón hasta la época de autores cristianos africanos del siglo V, como *Quodvulteus*. Cicerón conoció el Mercurio egipcio como la *interpretatio* de Thot, pero ignoraba el título de *Trismégistos*, al que Marcial parece ser el primero en hacer alusión en el marco de la literatura latina. Este título es citado posteriormente por autores cristianos como Tertuliano y Lactancio.

El dios Hermes Trismégistos, el tres veces grande, era quién habría transmitido lecciones que terminaron integrando el denominado *Corpus Hermeticum*, frecuentado por gran parte de los ciudadanos romanos del imperio. Pero pese a esta fachada egipcia, en particular isíaca, el hermetismo revela en sus mitos y genealogías, en su astrología científica y en su espiritualismo filosófico, el ambiente religioso grecorromano el que se fue gestando durante siglos. Contrariamente a las antiguas sabidurías griegas, se confundían en él, piedad y ciencia, como reacción frente al racionalismo matemático y la objetividad de las clasificaciones aristotélicas clásicas. La piedad, la oración y la ascesis eran los factores que articulan el camino para la revelación de la divinidad

²⁷⁸ *Ibidem.*, p. 357.

²⁷⁹. También entre los múltiples aspectos que introduce el estudio del cristianismo, Brown incorpora los vinculados con la democratización de la cultura. A propósito de toda una serie de evoluciones socioculturales de la Antigüedad Tardía, la democratización podría expresarse en la convocatoria de sólidos conglomerados de cultural local y religiosa.

En este contexto la narrativa cristiana lleva a reinterpretaciones de un tema universal en clave de representaciones locales, en un *bricolaje* religioso entre prácticas cristianas y paganas, entre ortodoxos y herejes.

Este enfoque de influencia mazzariniana, demuestra que Brown, aunque discípulo de Momigliano, partir de la revisión hecha a su *World...*, decidió incorporar la producción de Santo Mazzarino, como un aporte para completar su análisis de la historia social del período tardoantiguo. El historiador siciliano se definía dentro de la historiografía de su misma época como historiador social, en particular por sus *Aspetti sociali del quarto secolo*, pero también consideramos que Brown lo reconoce como tardoantiquista, a través de la utilización de la misma obra junto con *La fine del mondo antico*, justamente las obras ignoradas por el celoso maestro piemontés.

Por otro lado, la deuda con los bárbaros, reconocida en la nota de 1989, aparece saldada en su libro *The Rise of Western Christendom* (1996). La obra retoma a su manera una historia conocida en sus lineamientos generales. Se refiere al papel desempeñado por el cristianismo durante los últimos siglos del Imperio Romano, de su adaptación, en la Europa occidental, a la época postimperial y de la formación de una cristiandad específicamente occidental, alcanzada paulatinamente gracias a la progresiva unión de las tierras que otrora constituyeron el núcleo del imperio romano de Occidente, con los territorios no romanos de la Europa noroccidental, Alemania y la península escandinava. Por lo tanto su argumento principal revisa la cristianización de la Europa occidental, desde la aparición de la Iglesia cristiana dentro del Imperio Romano y la conversión de Constantino, en torno al año 312, hasta la introducción del cristianismo en Islandia, en el año 1000.

Brown aclara que aunque en la obra el cristianismo constituye el argumento primordial no se trata de un libro sobre la Iglesia cristiana. Observamos que más bien es un intento de estudiar el cristianismo durante las postrimerías de la Edad Antigua y los inicios de la Edad Media, su choque con una serie de situaciones y ambientes en un proceso de cambio, y el modo en que se adaptó al mismo.

²⁷⁹ Moreschini, C., *Dall'Asclepius' al 'Crater Hermetis'. Studi sull'Ermetismo latino tardoantico e rinascimentale*. Pisa. 1985.

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que el desplazamiento del poder y la cultura desde el Mediterráneo hasta la Europa noroccidental -proceso que culminó con el nuevo imperio creado por Carlomagno-, constituye un hecho importante que marca el fin del mundo antiguo y la aparición de una forma de cristianismo ya totalmente medieval. El proceso en virtud del cual el cristianismo, nacido en torno al Mediterráneo, fue acomodándose a las condiciones locales se produjo precisamente en esas regiones, a una distancia considerable de las realidades heredadas del pasado romano, y en unos términos impuestos en gran medida por las poblaciones locales.

Brown incorpora definitivamente la importancia de dichas regiones que son aquellas que más aspectos pueden mostrar sobre las incertidumbres, las ambigüedades y los compromisos que se ocultan tras el desarrollo aparentemente inexorable que condujo a la Europa occidental a denominarse a sí misma Cristiandad .

Los arqueólogos e historiadores de toda Europa han logrado que el período que va desde el final del Imperio romano a la aparición de la Europa medieval propiamente dicha deje de ser considerado “edad oscura”. El libro se posiciona entonces en la nueva concepción de historia de Europa como resultado de una revolución metodológica producida por especialistas.

Entonces el historiador británico, se aventuró más allá de los límites del Mediterráneo y del Cercano Oriente tardorromano, ámbitos a los que dio preferente atención en su *The World..*, para adentrarse, en un campo nuevo para su experiencia de investigador.

Retomando temáticas anticipadas también por Mazzarino en *La democratizzazione della cultura nel 'Basso Impero'* (Bari 1974), Brown hace ingresar la figura de un personaje peculiar, Bardaisán (154-c.222). A comienzos del siglo III, en Edesa, un discípulo de Bardaisán, personaje erudito en la corte de los reyes de Osroene, reino independiente, cliente de Roma, resumía las opiniones de su maestro vertidas en un tratado acerca del determinismo y el libre albedrío. Bardaisán, estaba en el medio de dos mundos, Roma y Persia. Como filósofo era griego, y es así como la obra afecta la morfología del diálogo platónico entre dos amigos naturales de Edesa, escrita en siríaco, lengua destinada a convertirse en la principal lengua literaria de las iglesias cristiana del Cercano Oriente, Bardaisán, que era cristiano, escribe el *Libro de las leyes de las Naciones*.

El objeto de su obra era demostrar que todas las personas eran en todas las partes libres de seguir o no los mandamientos de Dios. Los cristianos observaban las leyes del Mesías, es decir de Cristo, en el lugar donde estuvieran. En cualquier lugar en el que se hallen, las leyes locales no pueden obligarles a abandonar la ley del

Mesías. En el tratado los interlocutores pasan revista a todo el continente euroasiático desde el Atlántico septentrional hasta China. Describe la sociedad de castas del Norte de la India, las costumbres de monarcas Kushan de Bujara, Samarcanda y Afganistán, los mazdeístas de la meseta irania, los códigos de honor de árabes del Eufrates y Petra, la poliandria de los celtas en Britania, y naturalmente se ocupan también de los romanos a quienes ni el poder de las estrellas habían impedido nunca seguir conquistando nuevos territorios.

Por lo tanto lo que le importa a Brown resaltar es la aparición de una forma concreta de cristiandad de Europa occidental, el análisis de lo que acabó siendo la cristiandad de Europa occidental, entre las múltiples variedades que existían.

Un episodio ya emblemático para el tema es presentado por Brown. El 15 de febrero del 495, y pese a las advertencias del papa, Gelasio, un grupo de senadores dieron inicios, una vez más, a la ceremonia de purificación celebrada anualmente de las *Lupercalia*. Jóvenes recorrieron desnudos las calles de Roma, como se hacía desde la época arcaica. Los senadores en cuestión eran personajes públicos y buenos hijos de la Iglesia, pero también sabían qué era lo que necesitaba Roma después de un año lamentable de epidemias y malas cosechas, en su agitada carrera por las calles de Roma los lobeznos purificaron una vez más la ciudad como preparativo para el año nuevo .

En la ciudad que tenía la tradición cristiana más antigua de todo el Occidente latino, la memoria colectiva saltaba por la gran basílica de San Pedro y seguía remontándose al mundo de Romúlo y Remo. Al subir el último escalón que daba acceso al patio de la basílica de San Pedro, probablemente fueron muchos los cristianos que dieron por un instante la espalda a la iglesia del santo y se inclinaron, en un gesto reverencial ante el sol naciente ²⁸⁰.

Consideramos que el último Peter Brown renovó la imagen del mundo de la Antigüedad Tardía. Es el mundo donde se forjó la cristiandad occidental en el interior del Imperio romano tardío, cuya forma de extensión y diversificación derivó en diversas microcristiandades: en Oriente, donde se darán los primeros contactos con otro mundo, el islámico, y en el centro y norte de Europa, donde compitieron con la inercia del fuerte imaginario pagano de los pueblos germanos. Esta cristiandad occidental se verá reforzada con la aparición del nuevo imperio cristiano de Carlomagno.

Hacia el año mil, cuando concluye su historia, los rasgos del mundo antiguo habían desaparecido, reemplazados por los de la nueva Europa medieval. Una Antigüedad Tardía demasiado larga

²⁸⁰ Brown, P., *La formazione...*, *op.cit.*, p. 117.

que probablemente nos indisponga con los medievalistas, deseosos de defender su tradicional Alta Edad Media. El año 476, la expansión del Islam o el período carolingio, compiten por fijar las esperadas convenciones que aclaren los deseos de periodización reclamados por colegas convencionales o alumnos aplicados.

El trabajo de Brown vuelve contemporánea nuestra reflexión ya que contribuye a aportar elementos de respuesta a la gran pregunta de quienes construyen y construirán Europa, y a todos los que se interesan por ello en el mundo: *¿Quiénes son los europeos? ¿De dónde vienen? ¿Adónde van?*

Europa se está construyendo. Esta gran esperanza sólo se realizará si se tiene en cuenta el pasado: una Europa sin historia sería huérfana y desdichada. Porque el hoy procede del ayer, y el mañana surge del hoy. La memoria del pasado no debe paralizar el presente, sino ayudarle a que sea distinto en la fidelidad, y nuevo en el progreso... (Jacques Le Goff)

11. Augusto Frascetti en torno a la *converzione* de la Roma pagana.

Revisitado “el mundo de la Antigüedad Tardía” de Peter Brown, proponemos ingresar a la Roma pagana en vías de cristianización en los siglos IV y V, y para lograrlo, recurrimos a una obra de Augusto Frascchetti, un historiador italiano, lamentablemente fallecido, discípulo de Mazzarino y que fue profesor de *Storia economica e sociale del mondo antico* en Roma (*Facoltà di Lettere-Università “La Sapienza”*).

Fraschetti en la *Introduzione* de su libro, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana* (Roma-Bari 1999) plantea un estado de la cuestión actualizado para el análisis de la formas de interpretación de las relaciones establecidas entre paganismo y cristianismo en la Roma tardoantigua. Desde una perspectiva historiográfica observamos que no faltan investigaciones, importantes y fundamentales, por un lado, sobre la Roma de los paganos, en torno a todo lo que se ha podido definir, impropiaamente, como *pagan revival*, y por otro lado, sobre la Roma cristiana. Son investigaciones que, después del pionero P. Hartmann Grisar, se ligan a nombres particularmente más conocidos como el de Andreas Alföldy, Herbert Bloch, André Chastagnol, L. Cracco Ruggini, Richard Krautheimer, Santo Mazzarino y Charles Pietri.

La característica común de estas investigaciones es la de haber dividido los campos de las indagaciones, en unos casos, profundizando y determinando aspectos y personajes del paganismo romano tardío, o bien, en otros, analizando las nuevas estructuras, tanto administrativas como arquitectónicas, de la comunidad cristiana de Roma.

Coincidimos con Frascchetti, en adoptar una metodología que prefiere yuxtaponer y confrontar más que dividir, considerando la especificidad del objeto estudiado:

*“(...) la città di Roma nel suo complesso un contesto molto articolato nel cui ambito pagani e cristiani hanno convissuto e, a differenza di altri grandi centri del Mediteraneo antico come per esempio Alessandria, in maniera abbastanza pacifica e tollerante”.*²⁸¹

Para el historiador italiano uno de los exponentes más significativos de esta pacífica convivencia, todavía en la primera mitad del siglo V puede al referirse al aristocrático Rufius Antonius Agripnius Volusianus, perteneciente a la gran familia de los *Ceionii*, prefecto urbano en el 417-418 y prefecto del pretorio de Italia en el 428-429.

Era *dulcis amicus* del pagano Rutilius Namatianus, mientras estaba en buenas relaciones con Agustín. Este aristócrata

²⁸¹ Frascchetti, A., “*Introduzione*”. En *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*. Roma-Bari, 1999, p. IX .

permanece pagano hasta poco antes de su muerte, cuando se convirtió en Constantinopla entre los brazos del patriarca Proclo y de su nieta Melania la Joven ²⁸². Aunque ya la madre era cristiana y también su hermana Albina, la madre de Melania la Joven, Rufius Antonius Agrypnius Volusianus había permanecido pagano hasta próximo a su muerte debido a la estricta tradición gentilicia, como su padre Ceionius Rufius Albinus, prefecto urbano en el 389-391, que murió pagano y Ceionius Rufius Volusianus Lampadius, muy probablemente su abuelo, prefecto urbano en 365-366.

El *cursus honorum* imponía a los ciudadanos de clase alta la necesaria frecuentación de los altares de los sacrificios y la asistencia a los combates de gladiadores. En las familias romanas, los hijos varones continuaban el ejercicio de la religión pagana tradicional en público, aún después que sus madres, hermanas y esposas se hubieran convertido al cristianismo. Estos nobles deseaban permanecer en la vida política y no tenían interés o prisa en comprometerse con las necesidades y exigencias de la iglesia cristiana, en particular evitaban ser bautizados prematuramente. Estas familias tradicionales serán sin embargo lentamente transformadas por las alianzas formalizadas entre sus miembros femeninos y los clérigos cristianos.

Encontramos en la historia de los nobilísimos *Ceionii*, emparentados además con el emperador Juliano, un buen ejemplo del pasaje lento y gradual de una gran familia de la aristocracia romana del paganismo al cristianismo, en este caso, con una multitud de mujeres pías: Albina y Melania La joven, Laeta y Paula. Un miembro de la misma familia había sido evocado por Jerónimo cuando el mismo obispo, dirigiéndose a Laeta, le recordaba a su padre, el viejo pontífice pagano Publius Ceionius Caecina Albinus, hermano del prefecto del pretorio del 389-391, como irresistiblemente destinado a la conversión por obra de tantos parientes cristianos, comprendida su nieta Paula ²⁸³.

Esta trama proustiana de parentesco, donde encontramos la ausencia de conflictos profundos, ha inducido a Frascetti a privilegiar, en las indagaciones sobre como Roma *divenne* cristiana, los aspectos de la *trasformazione*. Ya Peter Brown ha dicho que el proceso que llamamos de cristianización de Roma no puede ser reducido a la suma total de las conversiones del paganismo al cristianismo en el curso de los siglos IV y V. Vinculado a esto subyace un proceso mucho menos fácil de abordar por el historiador, una *transformación del mismo paisaje urbano*.²⁸⁴

²⁸² *Ibidem.*, pp. IX-X.

²⁸³ *Ibidem.*, p. X.

²⁸⁴ Brown, P., "Dalla 'plebs Romana' alla 'plebs Deis': aspetti della cristianizzazione di Roma". En Brown, P., Cracco-Ruggini, L., Mazza, M., *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio*, *op.cit.*, p. 123.

A partir del vuelco constantiniano del 312, se están tratando de indagar este *processo molto meno facile*: cómo el abandono del Capitolio por parte de los emperadores había introducido nuevas modalidades de vida ceremonial urbana, en el contexto de un uso diverso del espacio cívica en el transcurso de la ceremonia del arribo del augusto a su ciudad, durante el *adventus*. La meta de los emperadores, en el momento de su ingreso, no consiste más en el ascenso al templo de Júpiter Optimo Máximo, transfiriendo la instancia culminante a la visita de la curia, y sus anexos, el atrio de Minerva y el de la Libertad.

Un interrogante que se agrega es por qué la basílica de Pedro no sustituyó el templo de Júpiter Capitolino en la ceremonia del *adventus*, estos dos lugares continuaron apareciendo ante paganos y cristianos, de manera evidentemente antitética, *loci* privilegiados de lo sagrado, en uno eran guardadas las reliquias y la memoria del príncipe de los apóstoles, en la otra había residido Júpiter Optimo Máximo, el demonio más potente del paganismo.

La cristianización de Roma fue indudablemente una cristianización muy peculiar si el papa Gelasio, todavía al final del siglo V, debía prohibir expresamente a los cristianos tomar parte en la antiquísima fiesta de las *Lupercalia*, porque aunque cristianos, hombres como el senador Andrómaco, continuaban sintiéndose en primer lugar, romanos, muy ligados a la vida festiva de su ciudad.

Esta peculiaridad profunda de la cristianización de Roma emerge también en el examen de su vida festiva, una vida festiva en la que paganos y cristianos estaban profundamente integrados como participantes de lo cotidiano, sobre la huella de una tradición que se remontaba hasta la época republicana ²⁸⁵.

Observamos la importancia otorgada a la significación del festejo de las *Lupercalia* en el espacio social tardorromano, también destacada por Brown, para reconocer cómo la mutación del mundo tardoantiguo se despliega en torno a las tensiones generadas entre novedades religiosas e inercias culturales ²⁸⁶.

Fraschetti considera necesario ordenar los acontecimientos previos al ingreso de Constantino en Roma para su revolucionario *adventus*. Muy probablemente, cuando el 29 de octubre del 312 Constantino entró en Roma después de la derrota de Majencio, veía a la ciudad por primera vez.

Era una ciudad que al hijo de Constancio Cloro, habituado a vivir en la Galia y Britania, y de Elena que había servido durante mucho tiempo en una taberna de provincia, debía darle seguramente una gran impresión. El joven César, después convertido en Augusto,

²⁸⁵ Fraschetti, A., "Introduzione". En *La Conversione...*, *op.cit.*, p.XI.

²⁸⁶ Brown, P., *La formazione...*, *op.cit.*, p. 117.

había pasado él mismo muchos años en Galia. Esta primera residencia romana se prolongó al menos hasta el 18 de junio de 313, para después ir a Milán para encontrarse con Licinio y establecer una alianza, dándole por esposa a su hermana, partiendo luego para Sirmium.

La primera estadía de Constantino en Roma no fue muy larga, si se considera que luego de la conquista, el mismo Constantino debía dedicarse a reorganizar una ciudad, capital del imperio, que Majencio había tenido en su poder durante seis años. Constantino regresó a Roma, alrededor de dos años más tarde, en el 315, para la celebración de los propios decenales que caían el 25 de julio, y permaneció hasta fines de septiembre. Su *profectio* está registrada en el calendario de Filócalo el 27 de ese mes. Once años después, en el 326, se encontraba de nuevo en Roma, llegando desde Constantinopla, ciudad cuya la fundación ya había iniciado, para celebrar en Roma su vigésimo aniversario de reinado, después no retornó más ²⁸⁷.

Como es sabido, el emperador había gustado decir en modo bastante provocativo, antes de la fundación de Constantinopla, que su Roma era Sérdica, una oscura ciudad de los Balcanes. De hecho a partir del 324 la fundación de Constantinopla era prueba de la firme voluntad del emperador de construir una ciudad a su imagen y a su medida. Se ha subrayado el carácter cristiano de la nueva capital, una ciudad donde el Augusto, ahora convertido, podía moverse a su propio antojo, lejos de los numerosos templos de divinidades paganas como los que existían en Roma. Parecía necesitar una ciudad que hiciese de contrapeso a Roma.

Santo Mazzarino habló de una *avversione di Costantino* en la confrontación con Roma, *città per eccellenza pagana* ²⁸⁸. Era una aversión grande sobre todo con respecto a la confrontación establecida con su aristocracia, la que había contribuido a formar desde siempre los grupos dirigentes del Imperio. La brevedad de las permanencias romanas del Augusto y la misma circunstancia por la cual el emperador no quiso regresar nuevamente a Roma para festejar sus treinta años de reinado, no obstante la edad avanzada, pueden representar más que un aversión. Frascchetti observa en estos gestos más bien los efectos de una distinción muy profunda. Constantino debía sentirse, cada tanto, a disgusto en una ciudad como Roma. Conocidas las prerrogativas del Augusto, él que era cristiano, no podía dejar de asumir el pontificado máximo, y también la vida cotidiana de Roma, entre *ludi*, *circenses* y *munera*, conectados con las fiestas ciudadanas. Este conjunto constituía ya para Constantino experiencias impracticables, de las cuales como cristiano debía mantenerse lejano.

²⁸⁷ Frascchetti, A., "Costantino e Roma". En *La conversione...*, *op.cit.*, p. 5.

²⁸⁸ Mazzarino, S., *Antico...*, 1, *op. cit.*, p. 117, nota 28: "Per altro, la avversione a Roma, è chiara dalla tradizione sulla sua precedente predilezione per Serdica."

Los romanos, al contrario, amaban profundamente sus fiestas que sentían y continuarán sintiendo mucho más tarde, hasta el fin del siglo V como parte integrante e irrenunciable de una dimensión específica de vida ciudadana, de su misma *civilitas*.

Fraschetti sugiere que cuando Constantino residía en Roma donde pululaban los templos de las divinidades del paganismo, cada salida del Palacio lo debía poner inevitablemente en contacto con un sistema religioso que le parecía *aliena superstitio*, para él, devoto al dios único de los cristianos después de la aparición del *segno* celeste, en las vísperas de la batalla de Puente Milvio. Para él ese paisaje urbano era un mundo poblado de demonios.

El hijo de la tabernera, si bien la respetaba o estaba obligado a respetarla, no debía amar mucho a la aristocracia romana, su indudable snobismo, su actitud soberbia de sentirse la parte mejor del género humano. Por otro lado, el pueblo de Roma, tenazmente ligado a sus privilegios seculares, debía aparecer a Constantino como una plebe ociosa e inútil.

Constantino fue el primer Augusto que en el momento de su ingreso a Roma evitó ascender al Capitolio. Esto significaba, en la óptica de los romanos, no sólo que había faltado a rendir votos al Júpiter Óptimo Máximo por su victoria, sino, sobre todo, que no había completado los ritos prescritos para la entrada imperial. Abandonaba así el sistema politeísta que como pontífice máximo debía continuar siendo el sumo garante.²⁸⁹

Recordemos que desde un punto de vista más general, Santo Mazzarino delineó características estructurales de la era constantiniana, destacando una dificultad ineludible *la difficoltà, dopo il 312, di conciliare taluni punti del diritto tradizionale, legge umana, con la legge divina, cristiana*.²⁹⁰

Las fiestas regularmente repetidas del antiguo calendario romano, permitían descubrir rasgos distintivos de una sociedad muy diversificada. Las fiestas en Roma tuvieron su origen en la religión. Al igual que los demás pueblos de la Antigüedad, los romanos no conocían la diferencia entre fiestas religiosas y cívicas. Esta distinción llegó a ser una característica importante de la sociedad tardoantigua cuando debieron coexistir, a partir de la difusión del cristianismo, fiestas profanas y eclesiásticas²⁹¹.

²⁸⁹ Fraschetti, A., *La Conversione...*, *op.cit.* pp. 6-7.

²⁹⁰ Mazzarino, S., "Epilogo". En *Antico...*, *op.cit.*, p. 466.

²⁹¹ Cf. Bringmann, K., "El triunfo del emperador y las Saturnales de los esclavos en Roma". En Schultz, U.: *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid, 1993 (1988), pp.65-75.

Junto a la rica secuencia de festividades que debían su aparición al ritmo de las actividades rurales, surgieron aquellas otras fiestas y juegos instituidos por algún motivo especial, como eventos naturales, victorias militares, etc. Los calendarios de Filócalo y Polemio Silvio muestran sus festejos tardíos, como en el caso de las populares *Saturnalia* ²⁹².

Un calendario pagano y un calendario cristiano.

Los resultados de la investigación de Frascetti nos permiten aclarar la mutación acaecida en la Roma tardía y, en particular, en el interior del tiempo ciudadano, un tiempo compartido por todos los habitantes de la ciudad, sugiriendo como estrategia el análisis de tres documentos: el calendario pintado debajo de la basílica de *Santa Maria Maggiore*, el calendario de Filocalo compuesto en el 354, en la época de Constancio II, y el de Polemio Silvio redactado cerca de un siglo más tarde en el 449, bajo Valentiniano III.

El primer editor, Filippo Magi había datado el calendario pintado debajo de *Santa Maria Maggiore* en la primera mitad del siglo IV, con mayor exactitud después del 290 y antes del 332, en base al registro en su interior de los *ludi Sarmatici* que el mismo Magi entendía instituidos a continuación de la historia sarmática de Constantino. Las sucesivas investigaciones de Michèle Renée Salzman y de Inabelle Levin han revisado la datación de este calendario monumental, perteneciente en origen -aunque es una hipótesis discutida- al *macellum Liviae*, sobre el Esquilino. Fue llevada su datación, gracias sobre todo a los estudios de Salzman, a un período sensiblemente anterior, en torno al 176-224/275 d.C., entendiendo los *ludi sarmatici* de fines de noviembre - 1º diciembre como instituidos para la celebración de la victoria sarmática no de Constantino, sino de Marco Aurelio y Cómodo ²⁹³.

Los últimos calendarios llegados a nosotros son de la primera mitad del siglo I, el calendario analizado constituye un eslabón importante para el estudio de los *fasti* romanos, de los que los más completos o los más o menos fragmentarios, se remontaban especialmente hasta la época imperial de Augusto y Tiberio, sobre todo los *Fasti Praenestini*, los *Fasti* de Amiterno y los *Fasti Antiatas ministrorum domus Augustae*, hasta el calendario de Filócalo, datable con exactitud en el 354 ²⁹⁴.

El calendario pintado bajo *Santa Maria Maggiore* y el calendario de Filocalo representan dos manufacturas en gran medida excepcionales. El primero adornaba dos paredes de un gran patio aporcionado y estaba enriquecido cada mes por *affreschi*, que

²⁹² *Ibidem.*, Ginzburg, C.: *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, Muchnik, 1991 (1986). IV.: "Enmascararse de animales", pp.144-147.

²⁹³ Frascetti, A., "Usi del quotidiano". En *La Conversione...*, *op.cit.* p. 294-295.

²⁹⁴ *Ibidem.*, p. 295.

representaban las actividades desarrollados en el campo. El segundo estaba contenido en un riquísimo *codex* miniado que Furio Dionisio Filócalo, el más famoso calígrafo de sus tiempos, participante después en la corte del papa Dámaso, envió como regalo a Valentino, un aristócrata romano, seguramente identificado con el grupo selecto de los Símacos, incluso podría tratarse tal vez de un hermano del Símaco, hijo del senador atacado en el *Carmen contra paganos*, que algunos decenios más tarde, en el curso de su prefectura urbana, reclamará por la restitución del altar de la Victoria en la curia.

El contexto sociocultural del momento propiciaba la producción de esta tipología de códices para un público culto que demandaba estos bienes de prestigio y distinción social, cuya delicada factura debía quedar a cargo de talleres o incluso de escribas y calígrafos que trabajaban independientemente para el mercado librario²⁹⁵.

A parte de su belleza formal y la afectuosa intención del obsequio, el *codex* de Filócalo podía llegar a constituir un dispositivo de gran utilidad para un aristócrata que vivía en la Roma tardoantigua. Como calendario le marcaba los más importantes eventos celebrados en la ciudad durante ese año, incluyendo fiestas paganas, aniversarios imperiales, conmemoraciones históricas y fenómenos astronómicos. Era sencillamente el calendario público de la ciudad de Roma para el año 354.

Hay consenso entre los especialistas que tanto el donador como el destinatario eran con seguridad cristianos. Además del calendario, el código contenía otras varias secciones todas relativas en su conjunto -aparte un *Liber Generationis*, una verdadera crónica del mundo- a la ciudad de Roma y su historia.²⁹⁶

Si pasamos reseña de la recurrencia festiva presente en estos dos calendarios, el primero evidentemente pagano, el segundo redactado por un cristiano y dirigido a un cristiano, observamos que las formas son idénticas por cuanto resguardan el registro de las antiguas fiestas ciudadanas, de los *ludi*, de los *circenses* y de los días de asunción de funciones de los magistrados.

Perdidos el original y una copia carolingia del siglo IX, el *codex*-calendario filocaliano nos llegó finalmente a través de una copia humanista. Filócalo escribió su propio nombre junto a los deseos de bienestar para Valentino, adornando la página de

²⁹⁵ Cavallo, G.: *Entre el volumen y el codex. La lectura en el mundo romano*. En A.A.V.V., *Historia de la lectura en el mundo occidental*. (bajo la dirección de Cavallo, G. y Chartier R.). Madrid, 1998 (1997), pp. 95-133.

²⁹⁶ Mommsen, Th., *Chronographvs. Anni CCCLIII*. En *M.G.H., A.A.*, IX, pp. 13-148.

apertura del *codex*, cuyo vocabulario denota la sensible semántica cristiana:

I. DEDICATIO

VALENTINE FLOREAS IN DEO

VALENTINE LEGE FELICITER

VALENTINE VIVAS FLOREAS

VALENTINE VIVAS GAVDEAS

FVRIVS DIONYSIVS FILOCALVS TITULAVIT ²⁹⁷

El folio siguiente nos brinda la organización espacial de las estructuras de poder de la época tardía, con la mención de las cuatro sedes imperiales:

II. IMAGINES VRBIVM

ROMA

ALEXANDRIA

***sic* CONSTANTINOPOLIM**

TREBERIS ²⁹⁸

Constatamos, al continuar su lectura, que el *codex* se redactó durante el gobierno del hijo de Constantino, el filoarriano Constancio II, e incluso parece haber sido programado para ser entregado a Valentino en el *dies natalis* del emperador (*Mensis Augustus, VII, Natalis Constantii*):

III. DEDICATIO ET NATALES CAESARVM

in tabellae priore:

SALVIS AVGVSTIS FELIX VALENTINVS

in tabellae posteriore:

²⁹⁷ Mommsen, Th., *Chronographvs. Anni CCCLIII. op.cit.*, p. 39.

²⁹⁸ *Ibidem.*, p. 40.

sub imagine Augusti, scilicet Constantii II, manu sinistra globum tenentis cum insidente ei phoenice, qualis cernitur in nummis eiusdem Cohen ed. 2 n.35:

NATALES CAESARVM ²⁹⁹

El *codex* se convirtió por lo tanto en una fuente importante para investigar el estado de la religión pública pagana y los rituales vigentes de una sociedad compleja en proceso de cristianización. Este calendario era el núcleo de un manuscrito mayor, compilado como un simple códice para Valentino. Contenía, por ejemplo, listas con nombres de cónsules romanos y prefectos de la ciudad, *Natales Caesarum*, una sección ilustrada con signos astrológicos de los planetas, que manifestaba la vigencia de la ciencia de la predicción en la medida que ésta circulara dentro de un espacio público controlado por las autoridades, pero contaba también con una lista de obispos cristianos de Roma y las nóminas de las *depositiones* de obispos y mártires.

De alguna manera observamos que por la gran diversidad de contenidos, y coincidiendo con M. Salzman habría que llamarlo *Almanaque ilustrado* del año 354. ³⁰⁰.

Es probable que Polemio Silvio lo consultase, un siglo después, para elaborar su propio almanaque del año 449.

Si bien paganismo y cristianismo suelen aparecer casi siempre como términos abstractos o dimensiones simbólicas, hoy sabemos que se proyectaban en actores sociales concretos, quiénes a través de estrategias y tácticas de acomodación tendían a lograr una convivencia pacífica, mientras intentaban compartir las vivencias de una herencia cultural común, en espacios urbanos reconocidos como el anfiteatro, el circo, etc.

La astrología, por ejemplo, estaba tan difundida en los grupos paganos como en los cristianos, al utilizar ambos la semana planetaria: Saturno, Sol, Luna, Marte, Mercurio, Júpiter y Venus. Esta secuencia derivaba de observaciones astronómicas revestidas de connotaciones zodiacales que estaban destinadas a la predicción de destinos individuales, debiendo excluir por prudencia y seguridad los horóscopos de los emperadores. Esta precaución garantizaba que en la medida que esta práctica adivinatoria no estaba aplicada a la acción política conspirativa, podía circular para satisfacción de

²⁹⁹ *Ibidem.*, p. 41.

³⁰⁰ Cf. Salzman, M.R., *On Roman Time. The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1990.

todos los hombres de la Antigüedad Tardía, fuesen éstos paganos, cristianos ortodoxos, cismáticos o herejes.

La variable tiempo, en cuanto medio para orientarse en la realidad social, es un instrumento cognitivo y varía según los contextos sociales, dando lugar a cómputos cronológicos y calendáricos junto a valoraciones sociales y mítico-religiosas diferentes.

A las concepciones específicas del tiempo pagano, el judaísmo aportó su matriz para la percepción cristiana del tiempo, configurándose la semana hebdomadaria que gira en torno del sábado, día de descanso hebreo al término de seis días de labor. Observamos entonces confluir la concepción astronómica-astrológica de la semana astral con el ritmo temporal laboral judaico, modificado por el domingo cristiano, legitimado a su vez por la legislación constantiniana.

Este conjunto refleja un tiempo socialmente regulado con la participación del cristianismo posconstantiniano que había elaborado su propia y original concepción del tiempo, buscando generar un fuerte factor de identidad colectiva.

La proclamación por parte del emperador del domingo como día festivo, al intentar legitimar en el plano social y jurídico la primacía del tiempo cristiano, no significó sin embargo una cristianización definitiva del tiempo social, pero sí representó con seguridad el acuerdo de partes que intentaba con éxito clausurar el conflicto religioso existente. El proceso de cristianización del tiempo en la legislación constantiniana prelude la transformación del cristianismo en religión del Estado

La interpretación global del contenido y las circunstancias de producción del *codex* del 354 nos hizo coincidir con un planteo que el visionario Santo Mazzarino había propuesto hace décadas, sobre la situación de Roma tardía, *città del compromesso paganeggiante e dell'umana tradizionale tolleranza*.³⁰¹

Una prueba de ello se puede encontrar reflejada en el calendario filocaliano, que testimonia como, en una Roma todavía en vías de cristianización, un aristócrata cristiano regulaba su tiempo social según dos ritmos paralelos y evidentemente vistos de modo no conflictivo.

El documento también atestigua el hecho de que el tiempo social cristiano fue largamente mensurado, de modo podríamos decir pragmático y a nivel de una mentalidad colectiva, por el calendario pagano y que sólo lentamente éste fue transformándose a partir del

³⁰¹ Mazzarino, S., " *La propaganda senatoriale nel tardo impero*". En *Doxa*, 142, 1951.

proceso de construcción de una semana cristiana que giraba en torno al domingo³⁰².

El calendario de Filócalo registraba también los *dies Aegyptiaci*, días considerados en el siglo IV, como particularmente desafortunados, para tomar precauciones, retenía también el *natalis annona*, el 18 de mayo, aniversario festivo, particularmente caro a la plebe urbana, en sus expectativas y sus actitudes por cuanto resguarda la distribución no sólo de la *annona* sino también de la *annabolicae species*, que fueron reconstruidas por Santo Mazzarino en el cuadro más completo de la vida lúdica y festiva de la ciudad de Roma en época tardoantigua.³⁰³

Mommsen sostenía que el calendario de Filócalo, tenía un carácter exquisitamente anticuario y que en cuanto tal, al menos implícitamente, no respetaba el ritmo del año en que fue redactado. La crítica actual, en cambio, como hemos visto, considera que por la sola circunstancia de registrar los *ludi*, los *circenses*, el día de entrada en el cargo o funciones de los magistrados, los *dies Aegyptiaci*, el *natalis chartis* y el *natalis annona*, este calendario debe considerarse, al contrario, especialmente fiel al desarrollo de la vida urbana de Roma en torno a la mitad del siglo IV.

Los *circenses* y las antiguas fiestas de la ciudad pagana, *Lupercalia*, *Liberalia*, *Veneralia*, *Cerealia*, con el agregado de festivales más recientes y a la moda, como el ciclo en honor de la *Magna Mater*, del 24 al 28 de marzo, y en honor de Isis, del 28 de octubre al 1° de noviembre, lo convirtieron también en blanco en estos mismos años de los polemistas eclesiales, por el prolijo registro de actos festivos de gran repercusión y de ciclos inquietantes, como el isíaco.

Buscamos en vano en este calendario, redactado por un cristiano y dirigido a otro cristiano, cualquier traza de la nueva religión, que evidentemente poseía también su vida festiva, pero era una vida festiva que el Cronógrafo del 354 tenía registrada en un sector aparte como los *feriales ecclesiae Romanae*, el *natalis* y los *natales* de algunos mártires, sobre todo, naturalmente, de los *natales* de mártires romanos y en otro sector separado, ubicaba la lista de los prefectos urbanos y, de un modo significativo, el elenco de la sucesión episcopal de Roma, por lo tanto, de las más altas autoridades del ámbito ciudadano tanto del sector laico como del religioso cristiano.

No dudamos entonces que para el cristiano Furio Filócalo en pleno siglo IV el ritmo de una vida cívica que en Roma

³⁰² Vide Filoramo, G.; Roda, S.: *Cristianesimo e società antica*. Laterza. Bari. 1992. VI. "Tempo pagano e tempo cristiano". pp. 231-277.

³⁰³ Mazzarino, S., "La propaganda senatoriale nel tardo impero". En *Doxa*, 4, *op.cit.*, pp.121-148.

tradicionalmente pagana, había permanecido inmutable en la forma y contenido de su calendario.

Así, casi paradójicamente, gracias a su misma frialdad heurística, la fuente es un espejo fiel del ritmo de esa vida cívica que en Roma había tenido repentinamente una fase de transformaciones bastante más compleja y articulada, distinta de como podría aparecer en los acontecimientos políticos, como la misma conversión del senado después de la batalla de Frigido o en el curso del primer decenio del siglo V.

Significativas anotaciones cristianas encontramos un siglo más tarde en el calendario de Polemio Silvio, redactado en Galia y dirigido a Eucherio, obispo de Lyon, éstas consistían en la fecha de Navidad, de la Epifanía, de la institución de la Eucaristía, de la Pascua, de las *depositiones* de los beatos apóstoles Pedro y Pablo, de los *dies natalis* de los mártires Vicente, Lorenza, Hipólito, Esteban, de los Macabeos. Yuxtapone lo nuevo y lo viejo: *natalis Pertinacis et martyrium Maccabaeorum*. pero también puede innovar al agregar la Navidad (*Natalis Dominis corporalis. Solstitium et initium hiberni*), eliminando el *Natalis Invicti* solar, e incorporar el 6 de Enero como también las deposiciones de Pedro y Pablo (*Depositio sancti Petri et Pauli*), el 22 de febrero, sin negar las antiguas fiestas del 15 de Febrero, las *Lupercalia*, pero transformando a las *Saturnalia*, todavía mencionadas por el calendario filocaliano, en simples *Feriae Servorum* ³⁰⁴.

Naturalmente en el calendario de Polemio Silvio, respecto del de Filócalo, observamos que han disminuido los *ludi* y los *circenses*, también han desaparecido los *munera*. Si bien esta última desaparición es evidentemente debida a la condena cristiana de los juegos gladiatorios, la drástica disminución de los *ludi* y los *circenses* debe ser puesta también en relación con causas de orden económico.

Coincidimos con Fraschetti, que la cristianización de los calendarios romanos fue larga y compleja, todavía incompleta a mediados del siglo V, en relación al proceso, también extenso y azaroso, de la definitiva cristianización de una ciudad como Roma.

El autor se limita simplemente a observar como en la transición del sistema politeísta pagano al monoteísmo cristiano, la mutación en Roma ha sido mucho más lenta, como también en el orden de lo cotidiano, que reflejan los calendarios.

³⁰⁴ Filoramo, G., Roda, S., *op.cit.* Recomendamos la consulta de la parte documental 3 A-B: *La conquista cristiana del calendario. A) Fasti di Furio Filocalo. Febrarius, Augustus, December. B) Fasti di Polemio Silvio. Febrarius, Augustus, December.* pp.260-266

La conversión al cristianismo tuvo efectos menos rápidos que aquellos que habían provocado en el pasado, en la misma Roma, el pasaje de la república liberal al gobierno de un príncipe ³⁰⁵.

Todavía en el siglo V, mientras los aristócratas romanos, a pesar de las denuncias de un papa, querían continuar celebrando sus *Lupercalia*, la plebe de Roma, si bien cristianizada, también era sancionada por dos maneras de actuar, su asistencia a los banquetes en la tumba de los mártires y su presencia en los *ludi* y los *circenses*.

Y cuando en torno al año 440, los cristianos de Ravena en ocasión de las Calendas de Enero, la gran fiesta de comienzos del nuevo año, integrando un procesión que revivía la euforia cósmica pagana, aparecían vestidos como los más grandes planetas, en realidad, representando a los dioses del panteón romano, desfilaban solemnemente por el Hipódromo de la ciudad, debemos entender que a pesar de las sanciones jurídicas y las amonestaciones eclesiales, paganismo, superstición y magia, la tríada demonizada por la Iglesia, continuaba acomodándose y resignificándose en la trama social del un mundo que, sin demasiada prisa, se cristianizaba con el ritmo impuesto por las estructuras materiales y simbólicas de la ciudad tardoantigua ³⁰⁶.

Nos interesa integrar la síntesis de los aportes del trabajo de Frascchetti a nuestro análisis. Esta síntesis representa una condensación de las influencias historiográficas italianas, herederas de las prácticas históricas de la segunda posguerra, resignificadas por las tendencias más recientes del mundo anglosajón.

Es así que entendemos la utilización de las experiencias mazzariniánas para interpretar los aspectos sociales, económicos y religiosos de una Roma tardoantigua, con un *topos* de Momigliano, la centralidad del *adventus* en su vinculación con el culto imperial, que Frascchetti completa para entender el *adventus* tardoantiguo. Cuando observa, por ejemplo, a través de la descripción del historiador Amiano Marcelino -testimonio atendible tanto en los detalles de orden ceremonial que no le eran indiferentes, como en la perspectiva de la confrontación del emperador con Roma y su aristocracia- de la hierática llegada a Roma de Constancio II en el año 357, cuando entró inmóvil en su carro como si fuese una estatua. Después del ingreso habló con la *nobilitas* en la curia, ámbito que deseaba convertir de *templum* ritualmente inaugurado, en *sedes profana*. Luego de la visita a la curia, realiza la *adlocutio* al pueblo en la zona de los antiguos *rostra* y ofrece los *equestres ludos*.

³⁰⁵ Frascchetti, A., *La conversione...*, *op.cit.*, p. 306.

³⁰⁶ Brown, P., *Il Sacro e l'Autorità*, *op.cit.*, p. 18.

Estos pasos se repetirán en ocasión de los dos *adventus* de Teodosio (389 y 394) y de la venida de Honorio a Roma para la asunción de su sexto consulado en el año 404.

El circuito realizado por los emperadores a los lugares institucionales de la ciudad, es interpretado por las nuevas tendencias metodológicas, a partir de su inclusión en un campo semántico, donde los rituales modificados, las presencias carismáticas y los gestos ceremoniales interactúan en un espacio social donde los expectantes ciudadanos paganos y cristianos, asisten a la mutación impuesta a partir de Constantino, que empezaba a marcar, en ritmo aminorado, el cambio de la sociedad.

Constancio II entró como *dominus*, Honorio como *civilis princeps*, los reyes bárbaros, como Teodorico, pretendieron un *adventus* como el *adventus* de Cristo, entrando en una nueva Jerusalén cristianizada. Pero Roma era más asimilable a Babilonia, su paisaje urbano grávido de memoria pagana, no asimilaría el *adventus* del emperador con el *adventus* de Cristo ³⁰⁷.

Fraschetti, tanto en el desarrollo de su *I re vengono a Roma*, con relación a la evolución del *adventus* tardoantiguo a partir de Constantino, como en los estudios de lo cotidiano, referidos a la organización del espacio social y simbólico reflejado por los calendarios, expresa un avance original, con el sustento de las más recientes contribuciones del campo anglosajón, especialmente P. Brown, con respecto al estudio de las relaciones de poder y de los dispositivos de control social, y M. Salzman, para el estudio del proceso de cristianización del tiempo y del espacio tardoantiguo. La preocupación del historiador italiano por establecer relaciones entre el espacio público y el poder político se articula especialmente con la propuesta de Salzman sobre la cristianización del *sacred time* y del *sacred space*. ³⁰⁸

VI. A modo de conclusión

Reflexiones finales

³⁰⁷ Fraschetti, A., *La conversione...*, *op.cit.*, pp. 252-261.

³⁰⁸ A.A.V.V. *The Transformations of Vrbs Roma in Late Antiquity*. Edited by W.V. Harris with contributions by J. Arce, B. Brenk, Alan Cameron, F. Coarelli, F. de Caprariis, A. Fraschetti, A. Giardina, E. Giuliani, F. Guidobaldi, W.V. Harris, R. Lim, E. Lo Cascio, S. Orlandi, C. Panella, C. Pavolini, L. Pani Ermini and M. Salzman. Portsmouth, Rodhe Island, 1999. En *Journal of Roman Archaeology*, 33.

Este largo y polémico derrotero entre nuestros protagonistas evocados, sus discípulos y diversos colegas, tanto amigables como hipercríticos, nos llevó a concluir con una síntesis de nuestra investigación historiográfica.

Como lo señalamos en nuestra introducción, nuestro trabajo elaboró, como una instancia propedéutica y a través de la revisión crítica de una nutrida selección de publicaciones científicas conmemorativas, un ordenamiento y una valoración de la obra histórica e historiográfica de dos de los más importantes historiadores italianos del siglo XX: Arnaldo Dante Momigliano y Santo Mazzarino.

Este panorama permitió desplegar una urdimbre en la cual los autores, en íntima relación con las condiciones de producción en las que surgieron sus obras, y como actores sociales de una conflictiva época en la que debieron sobrevivir, nos orientaron en el análisis de sus formas de interpretación del mundo antiguo, y de acuerdo con nuestra propia preocupación historiográfica, a descubrir, en particular, sus visiones sobre la dimensión polémica de una categoría historiográfica recuperada en los últimos años: la Antigüedad Tardía, el denominado *Tardoantico* de la tradición italiana.

Destacamos como última reflexión, recurriendo a Mario Mazza y coincidiendo con él, que se ha hablado mucho de la crisis de identidad de la historiografía italiana. Sin embargo la fórmula nos parece un tanto melodramática y precisamente, no demasiado apropiada, para la situación de la historia antigua. Todavía creemos advertir en el ámbito de los historiadores italianos, la falta de una propuesta general, de un hipótesis de fondo metodológica e historiográficamente unificante, de un paradigma en el sentido que este término es usado por los historiadores del pensamiento científico.

Es cierto que ha habido un Momigliano, con su elevadas e incesantes lecciones de método y reflexión, y un Mazzarino, con su admirable capacidad de abrir nuevos y originales territorios a la investigación, pero es necesario reconocer, que si bien la historiografía italiana en su desarrollo general no llegó a tener una respuesta unificante ni a instalar una hegemonía excluyente, como en el caso de la paradigmática Escuela de los *Annales* francesa, siempre mantuvo un estatuto epistemológico fuerte.

Nosotros entendemos finalmente volviendo a coincidir con Mazza³⁰⁹, que es precisamente, la historiografía del Tardoantigo, al enriquecer su empirismo, heredado de historiadores pretéritos, con los planteos analíticos e incorporaciones teórico-metodológicas tanto

³⁰⁹ Mazza, M., "La storia romana". En *La storiografia italiana degli ultimo vent'anni. I. Antichità e Medioevo* (a cura di De Rosa, L.), p. 102-103.

de los dos historiadores evocados como de sus epígonos italianos y anglosajones, la que produjo resultados de gran originalidad que suscitan desde hace unos años un fuerte reconocimiento internacional, obteniendo así un nuevo posicionamiento de gran protagonismo de la producción histórica italiana en los campos historiográficos actuales.

Espacios historiográficos donde siguiendo la huella de los maestros, encontramos estratégicamente ubicados a los citados Mario Mazza, Emilio Gabba, Guido Clemente, Lellia Cracco Ruggini, Augusto Frascchetti, y Andrea Giardina, entre los más distinguidos historiadores italianos, manteniendo permanente diálogo con la vecindad anglosajona, representada sin lugar a dudas por el famoso Peter Brown, seguido por Averil Cameron y Ramsay MacMullen, entre los preferidos para nuestro análisis.

Hugo Andrés Zurutuza

2000

Revisión 2013

BIBLIOGRAFIA

A.A.V.V. *Cristianizzazione de organizzazione ecclesiatica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (10-16 aprile 1980). I-II. Spoleto, 1982 (*Settimane di studio...XXVIII*).

----- *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (11-17 aprile 1985). I-II. Spoleto, 1987 (*Settimane di studio...XXXIII*).

----- *Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale* (7-13 aprile 1988). Spoleto, 1989 (*Settimane di studio...XXXVI*).

----- *Testo e immagine nell'alto medioevo* (15-21 aprile 1993). I-II. Spoleto, 1994 (*Settimane di studio...XLI*).

----- *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo* (3- 9 aprile 1997). Spoleto, 1998 (*Settimane di studio...XLV*).

----- *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano* (a cura di E. Gabba). Como, 1983 . En *Biblioteca di Athenaeum*, 1.

----- *Omaggio ad Arnaldo Momigliano. Storia e storiografia sul mondo antico.* (a cura de L. Cracco-Ruggini). Como, 1989. En *Biblioteca di Athenaeum*, 11.

----- *L'Impero romano tra storia generale e storia locale* (a cura di E. Gabba e K. Christ). Como, 1991. En *Biblioteca di Athenaeum*, 16.

----- *Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V.* VII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XIX, 1979.

----- *Lo spirito nella vita e nella riflessione della Chiesa nei secoli I-III.* VIII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XX,1980.

----- *Religiosità popolare nel cristianesimo antico.* IX Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXI, 1981.

----- *L'Antico Testamento nei primi secoli del cristianesimo.* X Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXII, 1982.

----- *Gli apocrifi cristiani e cristianizzati.* XI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXIII, 1983.

----- *L'agiografia latina nei secoli V-VII.* XII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXIV, 1984.

- . *Eresia ed eresologia nella Chiesa antica*. XIII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXV, 1985.
- . *L'origenismo: apologie e polemiche intorno ad Origene*. XIV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXVI, 1986.
- . *La conversione religiosa nei primi quattro secoli cristiani*. XV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXVII, 1987.
- . *Cristianesimo e Giudaismo, eredità e confronti* . XVI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXVIII, 1988.
- . *Sogni, visioni e profesie nel cristianismo antico*. XVII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Augustinianum*, XXIX, 1989.
- . *La tradizione, forme e modi*. XVIII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 31, 1990.
- . *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 33-34, 1991.
- . *Lecture cristiane dei libri Sapienziali*. XX Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 37, 1992.
- . *Cristianesimo latino e cultura greca fino al secolo IV*. XXI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 42, 1993.
- . *Cristianesimo e specificità regionali nel mediterraneo latino (sec. IV-VI)*. XXII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 46, 1994.
- . *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali e schemi retorici*. XXIII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. (En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 50, 1995.
- . *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*. XXIV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 53, 1996.
- . *Vescovi e pastori nell'età teodosiana*. XXV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 58, 1997, 2 v.

- . *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri*. XXVI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 61, 1998.
- . *L'Egitto cristiano, aspetti e problemi in età tardo-antica*. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 56, 1996
- . *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni. I. Antichità e Medioevo* (A cura di L. De Rosa). Roma-Bari, 1989.
- . *L'Impero Romano-Cristiano: problemi politici, religiosi, culturali* (A cura di Marta Sordi). Roma, 1991.
- . *Agiografia altomedievale* (A cura di S. Boesch-Gajano). Bologna, 1976.
- . *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 27-29 octobre 1988). Roma, Ecole Française de Rome, 1991.
- . *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*. Messina, 1980.
- . *The City in the Late Antiquity* (Edited by John Rich). London and N. York, 1992.
- . *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali en età preindustriale* (A cura di S. Boesch-Gajano e L. Sebastiani), Roma. 1984 (*Collana di Studi Storici*).
- . *Lo spazio letterario di Roma Antica* (Dir. Cavallo, G., Fedeli, P. y Giardina, A.). Roma, 1991.
- . *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe.-XIIe. siècles)*. Actes du colloque organisé à Nanterre et a Paris (2-5 mai 1979). En *Etudes Augustiniennes*. Paris, 1981.
- . *I Cristiani a l'Impero nel IV secolo*. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico. (A cura di G. Bonamente e A. Nestori). Macerata. Università degli Studi di Macerata, 1988. En *Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma*, 47).
- . *Storia dell'Italia Religiosa. I.L'Antichità e il Medioevo* (A cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez). Roma-Bari, 1993.
- . *De la Antigüedad al Medioevo* (ss. IV-VIII). III Congreso de Estudios Medievales. Fundación Sánchez-Albornoz. España, 1993.
- . *Storia di Roma*. I-III. Torino, 1993.

- . *Società Romana e Impero Tardoantico*.I-IV. Roma-Bari, 1986.
- . *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. Cádiz, 1985.
- . *La concezione della chiesa nell'antica letteratura cristiana*. Genova, 1986 (*Publicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale*, 100).
- . *Il comportamento dell' intelletuale nella società antica*. Genova, 1980. En *Publicazioni dell' Istituto di Filologia Classica e Medievale*, 67).
- . *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*. XXIV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. En *Studia Ephemeridis Augustinianum* 53, 1996.
- . *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*. *Atti del Covegno Internazionale di Studi*. Rende, 1995.
- . *Christianisme et Formes Littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*. (*Entretiens sur l' Antiquité Classsique*). Genève, 1977.
- . *L' Eglise et l' Empire au IVe. siècle*. (*Entretiens sur l' Antiquité Classique*). Genève, 1987.
- . *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity* (Edited by Walter Pohl). Leiden- New York-Köln. 1997. 1.
- . *The Sixth Century. Production, Distribution and Demand*. (Edited by Hodges, R. & Bowden, W.). Leiden-Boston-Köln. 1998.3.
- ARCE, J. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid, 1982.
- . *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*. Madrid,1988.
- . *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano (Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática)*. Madrid, 1984.
- . "Solidus, una moneda única en época tardorromana". En *Gaceta Numismática*, 133. II-99 5a. época.
- . "Constantinopla, Tarraco y Centcelles". En *Boletín Arqueológico*,16, 1994. Época V.
- . "El *Missorium* de Teodosio I: precisiones y observaciones". En *Archivo Español de Arqveología*. 49, 1976.

- ". "Teodosio I sigue siendo Teodosio I". En *Archivo Español de Arqueología*. 71, 1998.
- AUNE, D.E. "Magic in Early Christianity". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II. 23.2, 1980.
- AVERBACH, E. *Lenguaje literario y público en la baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona, 1966 (1958).
- BAGNALL, R., CAMERON, A., SCHWARTZ, S., WORP, K. *Consuls of the Later Roman Empire*. Atlanta, 1987.
- BAGNALL, R. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton, 1993.
- BANNIARD, M. *Genèse culturelle de l'Europe (Ve.-VIIIe. siècle)*. Paris, 1989.
- BARDY, G. *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Pamplona, 1961.
- BARNES, T.D. *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, London, Harvard, 1993.
- BARZANÒ, A. (a cura di): *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiali*. Milano. 1996.
- BAYET, J. *Croyances et rites dans la Rome Antique*. Paris, 1971.
- BOESCH GAJANO, S. "Demoni e miracoli nei "Dialogi" di Gregorio Magno". En *Revue des Études Augustiniennes*, XXXI 1-2, 1985.
- BONFILS, G. de *Ammiano Marcellino e l' imperatore*. Bari, 1997
- BOUFFARTIGUE, J. *Le Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris, 1992 (Série Antiquité, 133).
- BOWERSOCK, G.W. *Julian the Apostate*. London, 1978.
- BOWERSOCK, G.W. and CORNELL, T.J. (Ed.) *A.D. Momigliano. Studies on Modern Scholarship*. Berkeley. London, 1994.
- BOXUS, A.-M. et POU CET, J. *Autour du "Carmen contra Paganos"*, en *Folia Electrónica Clásica (Louvain-la-Neuve)*, 19 - janvier-juin 2010.
- BROWN, P. "Back to the Future: Pagans and Christians at the Warburg Institute in 1958". En R. LIZZI TESTA (ed.), *Le relazioni tra pagani e cristiani: nuove prospettive su un tema antico, Cristianesimo nella storia*, 30 (2009), pp. 207-285.

----- . *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo antico romano.* Roma, 1996 (1995).

----- . *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.* Roma-Bari, 1995

----- . *Augustine of Hippo: A biography.* Londres, 1967.

----- . *The World of Late Antiquity. AD 150-750AD .* New York, 1989 (1971).

----- . *Le Culte des Saints.* Paris, 1984.

----- . *Religion and Society in the Age of Saint Augustine.* N. York, 1972.

----- . *Society and the Holy in Late Antiquity.* Londres, 1982.

----- . *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo.* Barcelona, 1993 (1988).

----- . *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire.* Wisconsin, 1992.

----- . *La Genèse de la Antiquité tardive.* Paris, 1983 (1978).

----- . "Arbiters of Ambiguity: a Role of the Late Antiquity Holy Man". En: *La discussione: Il culto dei santi (Cassiodorus, 2)*, 1996.

BROWN, P., CRACCO-RUGGINI, L., MAZZA, M. *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio.* Torino, 1982.

CAMERON, A. & others. *Barbarians and politics at the Court of Arcadius.* Berkeley. Oxford, 1993.

CAMERON, Averil. *The Later Roman Empire. AD 284-430.* Great Britain, 1993.

----- . *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse.* Berkeley, 1994 (1991).

----- . *Il Tardo Impero Romano.* Bologna. 1995 (1993).

CANAU, J.M., GASCÓ, F., RAMIREZ DE VERGER, A. (Eds.). *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo.* Madrid, 1990.

CARANDINI, A. *L'ultima civiltà sepolta o del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo.* En A.A.V.V. *Storia di Roma. 3. L'età tardoantica.* II. I luoghi e le culture. Torino, 1993.

CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona, 1982 (1979).

CAROCCI, G. *Giolitti e l'età giolittiana. la politica italiana dall'inizio del secolo a la prima guerra mondiale*. Torino, 1971 (1961).

CALTABIANO, M. 'Litterarum lumen'. *Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*. (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 55), 1996.

CAVALLO, G. (COMP.) *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Bari, 1993

CAVALLO, G. (Dir.). *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid, 1995 [1975].

----- . *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*. Bari, 1989.

CAVALLO, G., CHARTIER, R. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, 1998 (1997).

CASIDAY, A. and NORRIS, F.W. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Volume 2. *Constantine to c. 600*, Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, 2008 (2007).

CAYGIL, H., 4., *Historiography and political theology: Momigliano and the end of history*, en LIANERI, A., ed., *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Past*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 99-116.

CECCONI, G. A. *Governo imperiale e élites dirigenti nell' Italia Tardoantica. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*. Como, 1994. En *Biblioteca di Athenaeum*, 24.

----- . "Vescovi e maggiorenti cristiani nell' Italia centrale fra IV e V secolo". En A.A.V.V. *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*. XXV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 1997. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 58, 1997.

CLERC, J. B. "*Homines, magici*. Etude sur la sorcellerie et la magie dans la société impériale". En *Rhetorica*. v. XIII, 2. Bern and New York, 1995.

COURCELLE, P. *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, 1948.

CRACCO-RUGGINI, L. *Economia e società nell' "Italia annonaria". Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.* Bari, 1995.

------. "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico". En: *Gli Ebrei nell' Alto Medioevo.* Spoleto, 1980 (*Settimana di studio...XXVI*).

CRAWFORD, M. H., LIGOTA, C.R. (Eds.) *Ancient History and the antiquarian: essays in memory of Arnaldo Momigliano.* London, 1995.

CROKE, B. "A.D. 476: The Manufacture of a Turning Point". En *CHIRON, Band 13*, 1983.

------. "The Origins of the Christian World Chronicle". En *History and Historians in the Late Antiquity.* Sidney, 1983.

CUMONT, F. *L'Egypte des Astrologues.* Bruxelles, 1937.

------. *The Mysteres of Mithra.* New York, 1956 (1906).

------. *The Oriental Religions in Roman Paganism.* Chicago, 1911.

CURRAN, J. "Constantine and the Ancient Cults of Roman. The Legal Evidence". En *Greece & Rome*, vol. XLIII, 1, 1996.

CHADWICK, H. *Alexandrian Christianity.* London, 1954.

------. *Priscillian of Avila.* Oxford, 1976

------. *The Early Church.* England, 1993 (1967).

CHARTIER, R. *El orden de los libros.* Barcelona, 1994 (1992).

CHASTAGNOL, A. *Le sénat romain à la époque impérial.* Paris, 1992.

DANIELOU, J. *L'Eglise des premiers temps.* Paris, 1985.

------. *Les origines du christianisme latin.* Paris, 1978.

DELOGU, P. (ed.) *Roma Medievale. Aggiornamenti.* (Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo). Florencia, 1998.

DELOGU, P. "La fine del mondo antico e l'inizio del medioevo: nuovi dati per un vecchio problema". En *La storia dell'alto medioevo italiano (VI-X) alla luce dell'archeologia.* Firenze, 1994.

DI BERARDINO, A. "La legislazione ecclesiastica e la città tardoantica", en É. REBILLARD, C. SOTINEL (éds.), *Les frontières du profane dans l'antiquité tardive*, Rome, 2010 (*Collection de l'École française de Rome*, 428), Rome, 2010, pp. 127-199.

DI DONATO, R. "Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano. 1. Libertà e pace nel mondo antico". En *Athenaeum*, 83, 1995.

----- . "Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano. 2. Tra Napoli e Bristol". En: *Athenaeum*, 86, 1998.

DODDS, E.R. *Pagan and Cristian in an Age of Anxiety. Some aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius a Constantine*. Cambridge, 1965 (*The Wiles Lectures*, 1963).

----- . *The Greeks and the Irrational*. London, 1951 (*Sather Classical Lectures* 25)

DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. Paris, 1966.

FALQUE, E., GASCÓ, F. (Eds.) *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1993.

FESTUGIÈRE, O. *La Révélation d'Hermès Trismégiste. I. L' Astrologie et les sciences occultes*. Paris, 1944.

----- . *La Révélation d' Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique*. Paris, 1949.

FILORAMO, G., RODA, S. *Cristianesimo e società antica*. Roma-Bari, 1992.

FLETCHER, R. *The Barbarian Conversion from Paganism to Christianity*. New York, 1997.

FLINT, V.I.J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, 1994 (1991).

FONTAINE, J. "Chronique des latinités hispaniques du IVe. au Xe. siècle (1982-1984)". En *Revue des Études Augustiniennes*, 35, 1985

FOWDEN, G. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, 1993 (1986).

FRASCHETTI, A. *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*. Roma-Bari, 1999.

FREND, W.H.C. *The Rise of Christianity*. London, 1984.

GAMBLE, H. *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*. New Haven and London, 1995.

GARCIA MARTINEZ, F., TREBOLLE BARRERA, J. *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid, 1993.

GAUDEMET, J. *L'Eglise dans l'Empire romain au IVe. siècle*. Paris, 1958.

GIARRIZZO, G. "Santo Mazzarino e la crisi della civiltà". En *Cassiodorus. Rivista di Studi sulla Tarda Antichità*. 1. 1995.

GINZBURG, C. *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, 1993 (1986).

GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, 1983 (1979).

GOMBRICH, E.H. *Aby Warburg. Una biografía intelectual*. Madrid, 1992 (1970, 1986).

-----, *Tributos. Versión cultural de nuestras tradiciones*. México, 1991 (1984).

GRAF, F. *La magie dans l' Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris, 1994.

GRANATA, G. *L'Archivio Arnaldo Momigliano. Inventario Analítico. En Sussidi Eruditi 73*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006. pp. cviii, 465.

GRUEN, E. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Berkeley, 1996 (1990).

HADAS-LEBEL, M. "Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe. et IIIe. siècles. Contribution à l' étude du syncrétisme dans l' empire romain". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II. 19.2,1979.

-----, *Jérusalem conte Rome*. Paris,1990.

HANSON, R.P.C. "The Cristian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II. 23.2, 1980.

HERRIN, J. *The formation of Christendom*. Princeton, 1989 (1987).

HODGES, R. & WITHEHOUSE, D. *Mohamed, Charlemagne & the origins of Europe. Archaeology and the Pirenne thesis*. G.B., 1983.

HOPKINS, K. *Conquistadores y esclavos*. Barcelona, 1981 (1978).

INGLEBERT, H. *Les Romains chrétiens face a l'histoire de Rome. Histoire, christianisme e romanités en Occident dans l'Antiquité Tardive (III-Ve. siècles)*. Paris, 1996 (*Collections des Études Augustiniennes. Série Antiquité*, 145).

JONES, A.H.M. *The Later Roman Empire. An Administrative, Economic and Social Survey*. I-III. Oxford, 1964.

------. *Constantine and the Conversion of Europe*. Toronto, Buffalo, London, 1989 (1948).

JONES, A.H.M., MARTINDALE, J.R., MORRIS, J. *The prosopography of the Later Roman Empire. I, A.D. 260-395*. Cambridge, 1987 (1971).

KASTER, R. *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley, 1997 (1988).

KOLENKOW, A.B. "Prophecy and Magic in Early Christianity and in the Greco-Roman World". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II. 23.2, 1980.

KYRTATAS, D. *The Social Structures of the Early Christian Communities*. London-New York, 1987.

LAISTNER, M.L.W. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. USA, 1967.

LANE-FOX, R. *Pagans and Christians*. San Francisco, 1987.

LEASE, G. "Mithraism and Christianity: Borrowing and Transformation". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II. 23.2, 1980.

LEPELLEY, C. *Les cités d' Afrique du Nord au Bas Empire*. I-II. Paris, 1979-1980.

LIANERI, A. (ed.), *The Western Time of History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

LIEBESCHÜTZ, J.H.W.G. *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. U.K., 1992 (1991).

LIZZI, R. *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V d.C.)*. Como, 1989. En *Biblioteca di Athenaeum*, 9).

LUGLI, U. *La magia a Roma*. Genova, 1996.

LUISELLI, B. *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*. Roma, 1992. En *Biblioteca di Helikon*, 1.

LUIZI, A. *Il Rombo e la Vestale. Giovenale, Satira IV*. Bari, 1998.

MacLENNAN, R. *Early Christian Texts on Jews and Judaism*. Atlanta, 1990.

MacMULLEN, R. *Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven and London, 1997.

----- *Paganism in the Roman Empire*. New Haven and London, 1987 (1981).

----- *Christianizing the Roman Empire. (A:D: 100-400)*. USA, 1984.

----- *Enemies of the Roman Order. Treason, unrest and alienation in the Empire*. London-New York, 1992 (1966).

----- *Corruption and decline of Rome*. New Haven and London, 1988.

Mc LYNN, N. *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley, 1994.

MANGANARO, G., *La reazione pagana a Roma nel 408-409 D.C. e il poemetto anonimo "contra paganos"*. En *Giornale Italiano di Filologia*, t. 13, 1960, pp.210-224.

----- *Il poemetto anonimo "contra paganos". Testo, traduzione e commento*. En *Nuovo Didaskaleion*, t. 11, 1961, pp.23-45.

MARKUS, R.A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge, 1990.

----- "Between Marrou and Brown: Transformations of Late Antique Christianity", in P. Rousseau and M. Papoukakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*. Farnham. Ashgate, 2009.

MARROU, H.I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1949.

----- . *L'Eglise dans l' Antiquité Tardive (303-604)*. Paris, 1985.

----- . *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe.-IVe. siècle*. Paris, 1977.

----- . *Historia de la educación en la Antigüedad*. Buenos Aires, 1976 (1948).

MATHINSEN, R.W. *Roman Aristocrats in barbarian Gaul. Strategies for survival in an age of transition*. Austin, 1993.

MATTHEWS, J. *The Roman Empire of Ammianus*. London, 1989.

----- . *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford, 1990 (1975).

MAURICE. J. "La terreur de la magie au IV^e eme. siècle". En *Revue historique de droit française et étranger*, 4 series, vol.6, 1927.

MAZZA, M. *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nell' III secolo D.C.* Roma-Bari, 1973.

----- . *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*. Napoli, 1986.

----- . *La fatica dell' uomo. Schiavi e liberi nel mondo romano*. Catania, 1986.

MAZZARINO, S. *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*. I. Bari, 1974.

----- . *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*. II. Bari, 1980.

----- . *L'Impero Romano*. Roma-Bari, 1988 (1956)

----- . *La fine del mondo antico*. Milano, 1988 (1959).

----- . *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma. 1989.

----- . *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*. Roma, 1951.

----- . *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*. Milano, 1990 (1942).

----- . *Il pensiero storico classico*. I. Roma- Bari, 1974 (1965).

----- . *Il pensiero storico classico*. II, 1-2. Roma-Bari,1973 (1966).

----- . *Dalla monarchia allo stato reppublicano. Ricerche di storia romana arcaica*. Catania, 1945.

----- . *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*. Milano, 1989 (1947).

----- . "La propaganda senatoriale nel tardo impero." En: *Doxa*. IV, 1951.

MEEKS, W.A. *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*. Barcelona, 1994.

----- . *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London, 1983.

MILLAR, F. *The Roman Near East. 31 BC - AD 337*. Cambridge, London, 1993.

MOMIGLIANO, A. & OTROS: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 1963.

MOMIGLIANO, A. *Contributo alla storia degli studi classici*. Roma, 1955. (*Storia e letteratura*, 47). A la memoria di Riccardo e Ilda Momigliano.

----- . *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma,1960. (*Storia e letteratura*, 77). A la memoria de Gaetano De Sanctis e di Hugh Last.

----- . *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1966 . I. (*Storia e letteratura*, 108).

----- . *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1966 . II. (*Storia e letteratura*, 109).

----- . *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1969. (*Storia e letteratura*, 115).

----- . *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1975. I. (*Storia e letteratura*, 135). To University College London, in gratitude and pride..

----- . *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1975. II. (*Storia e letteratura*, 136).

----- . *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1980. I. Storia e letteratura, 149. A la casa ebraica e alla terra piemontese dove sono nato.

----- . *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1980. II. (*Storia e letteratura*, 150).

----- . *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1984. (*Storia e letteratura*, 161). A Anne Marie Meyer - Warburg Institute.

----- . *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1987. (*Storia e letteratura*, 169).

----- . *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. (A cura di Riccardo Di Donato). Roma, 1992. (*Storia e letteratura*, 180)

----- . *Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. Di Donato. (*Storia e Letteratura*), 2 tomi, Roma, 2012.

----- . *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, 1993 (1977)

----- . *De paganos, judíos y cristianos*. México, 1992 (Wesleyan University Press, 1987)

----- . *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. México, 1988 (1975).

----- . *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México, 1986 (1971).

----- . *Storia e storiografia antica*. Bologna, 1987.

----- . *Le radici classiche de la storiografia moderna. Sather Classical Lectures* (a cura di Riccardo Di Donato). Firenze, 1992 (1990).

----- . "Ancient History and the Antiquarian". En *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*. v.13, 1950.

----- . *Pagine ebraiche* (a cura di S. Berti). Torino, 1987.

----- . *Essays on Ancient and Modern Judaism* (Introduction: S. Berti). Chicago, 1994.

------. *Saggi di storia delle religioni romane: studi e lezioni* (a cura di Di Donato, R.). Brescia, 1988.

------. *Pace e Libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940.* (a cura di Di Donato, R.). Firenze, 1996.

Momigliano, Arnaldo, *Geschichte und Geschitsschreibung. Ausgewählte Schriften*, 3 volúmenes, edición a cargo de GLENN W. MOST, con la colaboración de Wilfried Nippel y Anthony GRAFTON, wbg, Darmstadt, 2011.

MOMMSEN, Th. *Carmen codicis Parisini 8084*, en *Hermes*, t. 4, 1870, pp. 351-353.

MONTERO, S. *Política y adivinación en el Bajo Imperio: emperadores y harúspices (193D.C .- 408 D.C.)*. Bruxelles, 1991 (*Collection Latomus: 211*).

------. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid, 1997.

MOREL, CH. Recherches sur un poème latin du IVe. siècle retrouvé par M.L. Delisle. En *Revue archéologique*, t. 17, juin 1868, pp. 451-459, y t. 18, juillet 1868, pp. 44-55.

------. *Le poème latin du ms. 8084 de la Bibliothèque impériale*, en *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1869, pp. 300-304.

OPELT, I. "Il convertito convertitore". En *Patristicum*, 1987 (Incontro XV, 1986).

OTRANTO, G. *Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici*. Bari, 1991.

------. *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*. Bari, 1979.

PIETRI, CH. *Roma Christiana*. I-II. Roma, 1977 (B.E.F.A.R. 224).

PIETRI, L., DUVAL, Y., PIETRI, CH. (+): "Peuple Chrétien ou Plebs: Le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident". En: *Institutions, société et vie politique au IVe. siècle. (Actes de la table ronde autour la oeuvre d' Andrés Chastagnol, Paris, 20-21 janvier 1989)*. Roma, 1992 (*Collection de L'Ecole Francaise de Rome*, 159).

POHL, W., REIMITZ, H. (ed.) *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities. 300-800.* Leiden, Boston, Köln. 1998.

PRICOCO, S. *Monaci, Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica.* Messina, 1992.

----- *L'Isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico.* Roma, 1978.

PUENTE OJEA, G. *Fe cristiana, Iglesia, poder.* Madrid. 1991.

QUACQUARELLI, A. *Reazione pagana e trasformazione della cultura pagana. (fine IV secolo d.c.).* En *Quaderni Vetera Christianorum*, 19. Bari, 1986 .

RANDBORG, K. *The First Millenium A.D. in Europe and the Mediterranean. An archeological essay.* Cambrigde, 1993 (1991).

RICHÉ, P. *Education et culture dans l' Occident barbare (VI-VIII s.).* Paris, 1973.

ROUSELLE, A. *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial.* Barcelona, 1989 (1983).

----- "Sources iconographies perdues: les premiers images des martyrs". En *La discussione: Il culto dei santi, Cassiodorus*, 2, 1996

SALZMAN, M. R. *On Roman Time. The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity.* Oxford, 1990.

----- "Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of the Pagans". En *Vigiliae Christiana*, 41,1987.

SCHEID, J. *La religione a Roma.* Roma-Bari, 1998 (1983).

SCHILLING, R. "Religion et magie à Rome". En *Annuaire EPHE.* Vème.section (1967-1968). Paris, 1967.

SCHMITT, J.C. *Historia de la Superstición.* Barcelona, 1992 (1988).

SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo.* Roma, 1975. En *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 11.

----- *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (ss. V-VIII).* Roma, 1986. En *Sussidi Patrisci.*

----- (con la collaborazione di E. Prinzivalli). *Letteratura cristiana antica.* Forli, 1996. I-II-III.

SMITH, J. Z. *Drudgery Divine. On the comparision of Early Cristianities and the religions of Late Antiquity*. London, 1990 (*Jordan Lectures in Comparative Religion*, XI).

SIVAN, H. *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*. London & N. York, 1993.

SMALLEY, B. *Storici nel Medioevo*. Napoli, 1979.

STE. CROIX, G. de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. London, 1981.

STOPFORD, J. "Some approaches to the archaeology of Christian pilgrimage". En *World Archaeology*. Volume 26- 1, 1994.

STORONI MAZZOLANI, L. *Sant'Agostino e i pagani*. Palermo. 1988 (1987).

TEJA, R. *La "tragedia" de Efeso (431): herejía y poder en la Antigüedad Tardía*. Santander, 1995.

TESTER, J. *Storia dell'astrologia occidentale*. Genova, 1990 (1987).

TREBOLLE BARRERA, J. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid, 1993.

TURCAN, R. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford, Malden, 1997 (1992).

----- "Le culte impérial au IIIe. Siècle". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II. 16.2, 1978.

VAN DAM, R. *Leadership and Christianity in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Londres, 1985.

----- *Saints and their Miracles in Late Antiquity*. Princeton, 1993.

VAN UYTFANGHE, M. "L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères por un débat reuvert". En: *La discussione: Il culto dei santi (Cassiodorus, 2)*, 1996.

ZURUTUZA, H., BOTALLA, H. (COMPS.) *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (ss. III-IX)*. Rosario, 1995

----- *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*. Buenos Aires, 1998.

ZURUTUZA, H., BOTALLA, H., BERTELLONI, F. (COMPS). *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*. Rosario, 1996.

ZURUTUZA, H. "Arnaldo Momigiano y la historiografía italiana del siglo XX", en *Actas y Comunicaciones*, I, 2. Instituto de Historia Antigua y Medieval (FFYL-UBA).

------. "Constancio II: un perseguidor controvertido". En *Anales de Histori Antigua, Medieval y Moderna*, 44, 2012 (Instituto de Historia Antigua y Medieval, (FFYL, UBA).

