

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL
SECCIÓN HISTORIA ANTIGUA

Serie: Primer Milenio
1998

**CENTROS Y MÁRGENES SIMBÓLICOS
DEL IMPERIO ROMANO**
Sociedad, Política y Religión
Parte 1

Hugo Zurutuza y Horacio Botalla (comps.)



Buenos Aires
1998
Reedición digital – Julio, 2017

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano: Raúl Carnese
Vicedecano: Susana Romanos de Tiratel
Secretario Académico: Susana Margulies
Secretaria de Investigación: Rodolfo Gaeta
Secretaria de Posgrado: Samuel Cabanchik
Secretario de Supervisión Administrativa: Carlos Roux
Secretaria de Transferencia y Desarrollo: Alicia Vales
Secretaria de Extensión Universitaria: Fernando Pedrosa
Secretario de Relaciones Institucionales: Jorge Gugliotta

Instituto de Historia Antigua y Medieval
Director: Carlos Astarita

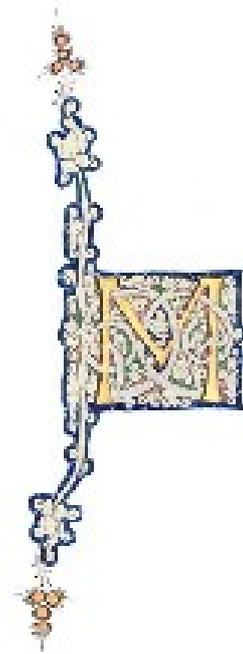
Sección Historia Antigua
Director: Hugo Zurutuza

<http://iham.institutos.filo.uba.ar/>

Proyecto Digitalización Bibliográfica del Instituto de Historia Antigua y Medieval
Responsable: Hugo Zurutuza
Colaboradoras: Nélica Vincent
<http://iham.institutos.filo.uba.ar/publicacion/serie-primer-milenium>

Prosecretario de Publicaciones: Jorge Panesi
Coordinadora Editorial: Julia Zullo

Consejo Editor
Raúl Carnese – Ana María Lorandi – Noemí Goldman – Noé Jitrik – Gladys Palau -
Berta Perelstein de Braslavsky – Silvia Saitta – Daniel Galarza – Marta Gamarra de
Bóbbola



Julius Firmicus Maternus (4th century). *Matheseos Libri VIII*, in Latin, illuminated manuscript on vellum

INDICE

PRESENTACIÓN

HUGO ZURUTUZA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)
HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)

A MODO DE INTRODUCCIÓN

HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)

1. GOBERNANTES Y OPOSITORES

ALDO LUISI (Università degli Studi di Bari)
La oposición al régimen augustal: las dos Julias, Germánico, Ovidio y los amigos

MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO (Universidad de Zaragoza)
La ilegitimidad política en los textos tardoantiguos: el *tyrannus* en las *Historiae* de Orosio.

2. DOGMÁTICOS Y TRANSGRESORES

GIOVANNI CECCONI (Università degli Studi di Firenze)
El *limes* religioso de África: los donatistas. Tendencias recientes

HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)
Márgenes e intersticios socioculturales en el Imperio cristianizado: catequesis e historia en San Agustín

3. RELIGIOSOS Y SUPERSTICIOSOS

FRANCISCO MARCO SIMÓN (Universidad de Zaragoza)
Magia y religión en la *Hispania* tardoantigua

HUGO ZURUTUZA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)
Emperadores, burócratas, magos y astrólogos

4. MARGINALES Y MONSTRUOS

RODOLFO LAMBOGLIA (Universidad Nacional de Rosario)
Las *bagaudas* y las alternativas socio-culturales del Imperio Tardío

LILIANA PÉGOLO (Universidad de Buenos Aires)
El carácter de lo monstruoso en la *Psicomachia* de Prudencio

PRESENTACIÓN

HUGO ZURUTUZA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)

HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)

Esta compilación surgió a partir de la colaboración estrecha establecida entre investigadores de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, a través del Proyecto de Investigación UBACyT TL66, instalado en la Sección Historia Antigua del Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero”, que permitió entablar sólidos contactos con prestigiosos colegas de instituciones académicas europeas, como las universidades de Florencia y Bari, en Italia y la de Zaragoza en España, en este caso a través de las actividades previstas por el Programa Intercampus 98. La consolidación de estas relaciones dio resultados positivos, expresados en un fecundo diálogo entre historiadores y lingüistas sobre las problemáticas socioculturales del nuevamente revisitado Imperio Romano.

La mirada sobre tres aspectos centrales de la realidad imperial: sociedad, política y religión, permite observar las fuertes tensiones generadas en torno a los centros y márgenes simbólicos del mundo romano, que tanto incluían cuanto marginaban a los diferentes actores sociales de la época. Esta perspectiva nos permitió delinear un complejo campo semántico que pretendimos descifrar a lo largo de los distintos trabajos presentados, que alternan estados de la cuestión y revisiones historiográficas con estudios de caso acotados y apoyados en diversas estrategias heurísticas. Los estudios desarrollados condensan múltiples aportes a partir de nuevas posibilidades de lectura de fuentes tradicionales y documentos alternativos: históricos, literarios e incluso epigráficos, que posibilitan una revisión de los planteos convencionales y ofrecen renovadas directrices de investigación.

Agradecemos especialmente la colaboración prestada por Guido Clemente, profesor de Storia de Roma en la Università degli Studi di Firenze; Giorgio Otranto, profesor de Storia del Cristianesimo antico y actual vicerrector de la Università degli Studi di Bari y Francisco Marco Simón, catedrático de Historia Antigua y director del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza por apoyar este empeño académico. Han posibilitado generosamente el enlace interdisciplinario con los investigadores europeos que presentan sus investigaciones en este libro, como el mismo Francisco Marco Simón, especialista en religión romana imperial y María Victoria Escribano Paño, reconocida tardoantiquista, ambos de la Universidad de Zaragoza; Giovanni Cecconi, joven historiador dedicado a aspectos políticos y religiosos del tardoantico (Università degli Studi di Firenze) y Aldo Luisi, investigador principal del área de lengua y literatura latinas (Università degli Studi di Bari). Todos ellos junto a los colaboradores argentinos: Horacio Botalla, dedicado a los estudios culturales tardoantiguos y medievales; Hugo Zurutuza, especialista en la Antigüedad Tardía y Rodolfo Lamboglia, interesado en los movimientos sociales tardoantiguos, por historia y del área de lenguas clásicas, Liliana Pégolo, especializada en fuentes latinas tardías.

Estamos reconocidos también a José Emilio Burucúa, investigador y hombre de cultura, por la colaboración gentil y el consejo sabio y a Fernando Rodríguez por el apoyo a esta publicación, ambos colegas y amigos de nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Destacamos finalmente la desinteresada participación de Alejandra del Curto, en la tarea de traducción del italiano de los estudios de Aldo Luisi y Giovanni Cecconi, realizada en colaboración con los compiladores; el apoyo técnico de Pablo Gutiérrez y la asistencia solícita del joven Andrés Marco Botalla.

Hugo Andrés Zurutuza
Horacio Luis Botalla

Buenos Aires, Diciembre de 1998

A MODO DE INTRODUCCIÓN

HORACIO BOTALLA
Universidad de Buenos Aires

Probablemente el dilema esencial del saber histórico es alcanzar a dar cuenta de esa diversidad que denomina “realidad histórica” a través de conceptos que, paradójicamente, nunca resultan definitivos y aplicables a toda situación. En tanto resultado de la práctica discursiva, instala también la cuestión de las posibilidades del lenguaje para acceder a esa misma realidad. Ciertamente, no revisitamos estas ideas para introducir el análisis de esas problemáticas, en tanto tales, pero sí recurrimos a algunas de las consecuencias que acarrearán en la conformación de nuestro conocimiento sobre el mundo tardoantiguo y altomedieval. La literatura -no sólo histórica- sobre el Imperio romano resulta extensísima e involucra y compete una relevante porción de la producción textual de Occidente, casi desde el propio momento en que el Imperio deja ser una entidad concreta. Esta vida del Imperio como símbolo, como “voluntad y representación”, también se desarrolló, por consiguiente, por medio de textos. ¿Cómo concebían Alcuino o Carlomagno ese Imperio? ¿Qué significó luego para Maquiavelo o Montesquieu, o aún para Mommsen o Pirenne?

Hay una serie de términos que en estos breves párrafos han surgido y serán de remisión continua en estas páginas: texto, discontinuidad, identidad-autoconstrucción, polaridad, reproducción, lo sociocultural... Los mismos son producto de una extensa y diversificada experiencia de lectura que mira hacia diferentes disciplinas, de su crítica, no solamente en relación a la reflexión pura sino a los desafíos que plantean los estudios de caso, y de intentos propios generados en las prácticas cotidianas de un grupo de investigación cuya trayectoria es hoy enriquecida con aportes trascendentes de

prestigiosos colegas europeos. Estos vocablos revisten importancia analítica y conceptual a diversos niveles y siempre se ha considerado, dentro de las metas de trabajo del grupo, y de cara a probables funciones de la historia, en el marco de nuestras condiciones sociales e históricas al fin del milenio, la ineludible interacción entre las tradiciones del “oficio del historiador” -siempre afirmadas pese a los asaltos sufridos- y la reflexión que conceptualiza el pasado y proyecta ese conocimiento en nuestros diversos presentes.

¿Qué significa para nosotros “centro” y “periferia”, o mejor, “centros” y “periferias”? Esta perspectiva parte del principio de que el concepto de discontinuidad no resulta un mero reconocimiento de desigualdades regionales. En esas desigualdades se distinguen jerarquizaciones, polaridades, intervenciones encontradas. El esfuerzo y las contradicciones entre las voluntades y las concepciones de los diversos actores del poder, de los medios a su alcance y de las magnitudes territoriales constituyen lo que debe atenderse y pensarse en su complejidad, para lo cual el trabajo de comparación con situaciones históricas posteriores e, inclusive, recientes resultará, sin duda, enriquecedor. Los focos desde donde emanan las actividades productivas básicas, aquellos que se configuran como nudos de circulación de bienes, las encrucijadas de cultura que pueden tanto ser promocionadas como ser desplazadas por específicos valores representacionales. Todos estos focos poseen distintas estructuraciones y dinámicas y exigen modos de aprehensión que se adecuen a ellos. Según esto, Roma no termina de consolidarse como un núcleo centrípeto y la historia de su imperio se mueve cada vez más hacia el policentrismo.

Estas consideraciones sobre la naturaleza del Imperio, esta percepción de los distintos niveles en que se constituyó como materialidad y como figuración, enzarzadas en una dialéctica continua, suponen un contundente ejemplo de la medida en que el lenguaje tiene una capacidad instituyente de lo real. Ahora bien, los textos, como campo de batalla en que se desarrolla la tensión de esa dialéctica, nos han legado imágenes que luego la estructura escolar ha reproducido

sistemáticamente. Esta capacidad reductiva y condensadora del lenguaje, fijada y reproducida, como decimos, provoca un efecto de verdad, o mejor poético, que un uso extendido confirma. Inclusive se refleja, por ejemplo, en instrumentos como la cartografía histórica, que profundizan esta tendencia con mapas cromáticamente uniformes, en los que ni siquiera se registra el relieve.

Nuestra idea del Imperio como un todo homogéneo, deriva de aspectos como los que acabamos de mencionar. No deviene mecánicamente de lo que los coetáneos concebían que fuera, ni de lo que la crítica posterior -variable por hallarse también históricamente determinada- llegó a construir. La dialéctica excluyente entre lo que en antropología denomina “visión emic” y “visión etic”, debe, según nuestro parecer, integrarse en una concepción dialógica que intente establecer distintos tipos de contacto entre ambas sin que esto llegue a implicar alguna suerte de eclecticismo. El propio término *imperium* impacta con sus rasgos de poder contundente cuya firmeza parece difundirse con equidistancia, un centro que irradia además de autoridad, formas de explotación específicas, un núcleo religioso y, en definitiva, una cultura.

Lo imperial es, en definitiva, producto de la acción y el pensamiento de un grupo restringido de actores históricos fuertemente autoconstruido y que hace de la escritura un dispositivo decisivo para su identidad y su reproducción. Lo que es específico de ella frente a la oralidad es su incomparable capacidad para trascender en el tiempo que, entre sus consecuencias, cuenta la problemática mediación de sus condensaciones sucesivas desde las fuentes primarias a la bibliografía histórica, que dificultan nuestra capacidad de revisión. Esto supone afirmar que lo imperial tiene sentido y constituye, por ende, una temática, y sus prácticas específicas -muchas veces funcionales- marcaron de manera perdurable las denotaciones y connotaciones de esa figuración. Pero el imperio, no es una estructura culminante, substitutiva y superadora, al mismo tiempo, de maneras ecuménicas de regir espacios cada vez más acrecidos. El imperio es una realidad compleja: es síntesis, e n muchos sentidos, de líneas de mutación y

evolución, pero también da origen a contradicciones. Roma hereda discontinuidad y la genera.

El proceso de expansión del cristianismo confirma en las características y posibilidades de los circuitos socioculturales: las potencialidades de la palabra escrita y de la lectura, los entronques entre lo espacial y los grupos humanos, las formas de asociación y solidaridad, la significación de las ciudades, la diversidad lingüística... El mundo antiguo, en general, y el imperio romano en particular, estuvieron sometidos a estos intensos condicionamientos y resulta, por tanto, una clave fundamental para reconsiderar nuestro patrimonio conceptual. De hecho, el cristianismo no solamente torna visibles los contornos de ámbitos y circuitos sino que crea diversas modalidades de enlace entre ellos.

Hemos capitalizado mucha experiencia desde el artículo publicado en la revista *Entrepasados* en el año 1991 -Centralidades y periferias. Para pensar la Antigüedad Tardía-, y en la trayectoria descrita por los integrantes del grupo hemos enfocado distintos clivajes de la problemática propuesta. Los dos libros anteriores pretendieron circunscribir y variar en torno a la naturaleza temporal de aquélla. Resistencias y pervivencias se erigían frente a las concepciones lineales, que sobreviven a pesar de declaraciones en contrario. En una proyección diacrónica mucho más amplia, de la Antigüedad Tardía a la Edad Media Tardía, permitía no solamente inscribir temporalmente los fenómenos estudiados, sino también la realidad de la resignificación y algunas de sus pautas históricas. La presente obra hace mayor énfasis en las densidades del espacio como condición de lo social y de lo cultural. Un espacio que no llega a ser acabadamente integrado, un espacio tanto vivido como representado, un espacio que ya no es el de la geografía sino el de la historia.

1. GOBERNANTES Y OPOSITORES

...¡Que a ejemplo de estas divinidades, te lo suplico, clementísimo César, tu cólera se aplaque gracias a mi ingenio poético! Cólera ciertamente justa y que no voy a negar haber merecido (mi boca no ha perdido hasta tal punto la vergüenza), pero, si no hubiera cometido esta falta ¿qué favor podrías concederme entonces? Mi suerte te ha ofrecido la oportunidad de perdonarme. Si cada vez que los hombres cometemos una falta Júpiter enviara sus rayos, en breve quedaría desarmado. Sin embargo, después de tronar y aterrar al mundo con su estruendo, despeja las nubes y devuelve al cielo su claridad. Con razón, pues, se le llama padre y soberano de los dioses; con razón el ancho mundo, no posee nada más grande que Júpiter.

Tú, también, pues que eres llamado soberano y padre de la patria, compórtate como ese dios que tiene tu mismo nombre. Pero eso es lo que haces en realidad y nadie ha gobernado nunca con más moderación que tú las riendas de su imperio. Con frecuencia, tú has concedido al bando vencido el perdón que, de haber resultado vencedor él, no te habría concedido. También ha visto colmados de riquezas y honores a muchos que habían tomado sus armas contra tu persona; y el mismo día que acabó con la guerra acabó también con la ira que ésta te había producido; y uno y otro bando llevó conjuntamente a los templos sus ofrendas; y así como tus soldados se alegran de haber vencido al enemigo, de la misma manera el enemigo tiene motivos para alegrarse de haber sido vencido. Mi causa es aún mejor, pues ni se me acusa de haber seguido armas hostiles ni un bando contrario.

Juro por el mar, por la tierra, por las divinidades del tercer mundo (infernales), por ti, dios protector y visible, que mi ánimo ha sido siempre favorable a ti, el más grande de los hombres, y que con mi mente, que es con lo único que pude, fui siempre tuyo. Yo he deseado que tu ingreso en los astros celestes fuera tardío y formé una mínima parte de la muchedumbre que hacía esta misma súplica; por ti ofrecí piadosamente incienso y, formando un todo con los demás, yo mismo también secundé los votos públicos con los míos...

OVIDIO, *Tristes*, II (Frag.)

LA OPOSICIÓN AL RÉGIMEN AUGUSTAL: LAS DOS JULIAS, GERMÁNICO, OVIDIO Y LOS AMIGOS

Aldo Luisi
Università degli Studi di Bari

Bajo la aparente tranquilidad de la era augustal, proclamada por Tácito (*Ann.* 1,3,7: *Domi res tranquillae*) circulaban debates, turbulencias, tensiones, luchas conjuras, registradas puntualmente por la tradición historiográfica. Séneca (*Dial.* 10,4,5) sintetiza bien estos difíciles momentos políticos con las siguientes palabras: *Augusto fue obligado a combatir en armas primero contra sus conciudadanos, después contra sus colegas, y por último contra sus parientes* (1). En el mismo pasaje, aparecido en el año 50 d.C, hay una alusión a la conjuración de Murena, Cepión, Lépido y Egnacio (2).

El filósofo volverá a hablar de conjuraciones algunos años después en *De Clementia*; antes de relatar detalladamente la conjuración de Lucio Cornelio Cinna (3), nos presenta en 1,9,6 a Livia investida como consejero que recuerda al augusto marido las conjuraciones organizadas por Salvidieno, Lépido, Murena, Cepión, Egnacio, todas afortunadamente malogradas al aparecer el *princeps*. Svetonio (*Aug.*19,1) completa la lista de los conjurados agregando al elenco a Plaucio Rufo (4), L. Paulo, L. Audasio, Asinio Epicado, Télefo. Aluden a

complots resueltos por Augusto, también Veleyo, 2,91-93 (5) y Dion en varios pasajes (54, 15, 1-4; 55, 4, 3-4). Sólo Plinio (*Nat.* 7, 149-150) detalla las numerosas dificultades surgidas en la *domus augusta* desde los tiempos de Agripa y Marcelo; pero hay también alusiones a las intrigas de las dos Julias y a las vicisitudes de Lucio, Gayo y Agripa Postumo (6).

Problemas de sucesión

Estudios recientes desarrollados por Levick (7), Zecchini (8) y, sobre todo, por Pani sirven para hacernos conocer y definir mejor los ambientes de oposición al régimen augustal, el rol ejercido por los protagonistas de las diversas frondas y las severas intervenciones efectuadas por el poder en materia de sucesión.

Los movimientos de oposición que ofrecían una alternativa a la sucesión de Tiberio, dice Pani (9), *no se oponían a la continuación del principado, pero perseguían un modelo menos vinculado al viejo estilo de gobierno republicano y al respeto ideológico del mos maiorum* (10). Augusto, por su parte, con una serie de iniciativas privadas tentaba el pasaje de los poderes a un ámbito familiar, eligiendo entre sus propios allegados a los que ofrecían mayores garantías para la defensa de la tradición y de la estructura gentilicia del poder (11).

La elección de su sucesor se presentó muy pronto de difícil solución, no obstante los matrimonios de Julia, su única hija, y la adopción que comportaron el otorgamiento de poderes extraordinarios también a menores (12), como el *imperium proconsulare* (más allá de misiones específicas) y la *tribunicia potestas* (renovable).

Para dar mayor sentido a esta afirmación es oportuno partir del matrimonio celebrado con gran solemnidad en el 21 a.C. entre Julia, hija de Augusto y Agripa, ya cónsul en el 37 a.C. Por esta unión, deseada por el *princeps* nacieron Gayo y Lucio, ambos adoptados por Augusto en el 17 a.C., con el fin de garantizar la sucesión a

herederos de su propia sangre (13). Augusto no escondió sus intenciones (14), es más las hizo evidentes agilizando la carrera de los príncipes. Gayo obtiene el consulado en el 6 a.C. con sólo 14 años, situación que para Tiberio fue como un desafío, no obstante la momentánea paternidad sobre los dos Césares (15), asumida casándose con Julia, después de la muerte de Agripa. Se rebeló contra Augusto y opuso resistencia hasta los ruegos de su madre, que buscaba insistentemente disuadirlo del propósito de abandonar Roma, no lo consiguió: al final Tiberio se retiró a la isla de Rodas, casi en voluntario exilio (16).

El escándalo de Julia Mayor

Mientras tanto en el 2 a.C. estalló el clamoroso escándalo que desacreditó a Julia, la hija de Augusto (17). La acusación formulada por el mismo *princeps* fue de adulterio y comportamiento inmoral y por lo tanto fue relegada a una isla con procedimiento sumarial (18). Augusto dio personalmente al Senado la documentación particularizada de su conducta y una detallada lista de sus amantes y cómplices. Por Veleyo (2, 100, 4) y por Macrobio (*Sat.* 1, 2, 17) conocemos los nombres de los amantes de la hija de Augusto y de Escribonia, entre los cuales había por lo menos cinco nobles, todos consulares o de estirpe consular (18) con relaciones familiares: Julio Antonio, hijo del triunviro Marco Antonio (19) condenado por haber frecuentado a Julia con el fin de alcanzar la monarquía (20); T. Quincio Crispino Sulpiciano, cónsul en el 9 a.C., hombre aparentemente austero, pero inefablemente corrompido en lo íntimo, según Veleyo (2, 102, 5); T. Sempronio Graco, agudo y de carácter diligente, amante de Julia desde los tiempos de Agripa, según Tácito (*Ann.* 1, 53, 6) fue también autor de una carta con la cual Julia intentaba desacreditar a Tiberio; Apio Claudio Pulcro, hijo del cónsul del 38 a.C., que desde niño había estado bajo la tutela de Antonio, como nos informa Cicerón (*Att.* 14, 13, A2) y un Cornelio Escipión, considerado hijo del cónsul del 16 a.C. y sobrino de la primera mujer de

Augusto Escribonia, madre de Julia (21). Estos últimos fueron condenados al destierro. La acusación oficial fue de transgresión a las *leges Iuliae*, pero el procedimiento fue ciertamente el de un proceso por alta traición, como nos informa Tácito (*Ann.* 3, 24).

La conducta libertina de Julia, sus continuas transgresiones sexuales, las denuncias de adulterio en su contra, nutrieron ciertamente las voces públicas y las acusaciones de mujer viciosa, voces agigantadas por la retórica de la época y cierta historiografía.

Séneca en el *de Beneficiis* (6, 32, 1), medio siglo después, nos ofrece una descripción escalofriante de la conducta moral de Julia. Similares son las descripciones presentes en Plinio (*Nat.* 21,9) y en Dion (55,10,12), por lo tanto se puede pensar en una única fuente y esto confirmaría la hipótesis que en torno a Julia floreció también la anécdota (22). No obstante las fuentes concuerdan en presentarla como víctima de su propia lujuria (23) Pero aquí y allá, afloran elementos que hacen reflexionar y ofrecen respuesta a algunos interrogantes. Por ejemplo, Séneca en *de brevitate vitae* (4,6) alude a la intriga urdida por Antonio y Julia y al peligro mortal corrido por Augusto. Por lo tanto no se trataría de una condena a muerte de Julio por una banal intriga amorosa con la hija del *princeps*, sino de una verdadera conjuración contra el régimen (24). Los amigos de Julio, sospechosos de adulterio, fueron con justa razón condenados sólo al exilio, mientras que Julio sufrió la pena capital por una culpa distinta, por otra culpa, se trató ciertamente de un ataque directo contra el *princeps*.

La verdadera razón de la condena de Julia es, por lo tanto, de orden político, mientras las acusaciones de depravación, que también existían, son sólo un pretexto, porque por sí solas no explicarían la implacable severidad con que Augusto golpeó a su hija y sus amigos, que según Syme (25): *no eran despreciables vagabundos, ni repudiados inmorales*, sino nobles que constituían una *temible facción*, hombres políticos notables y amados por el público.

La misma Julia gozaba del favor popular (26), es más, verdaderos y sólidos movimientos que surgieron en el 3 d.C., según Dion (55, 10, 12-16)

y Svetonio (*Aug.*65,1) llegaron a reclamar a Augusto que se rehusaba a hacer volver a Roma a Julia desde el exilio (*Dion*, 55,13,1). El tenaz movimiento de masas sólo alcanzó a obtener un traslado de Julia desde la isla de Pandataria (Ventotene) a Reggio (27).

En este punto, con los elementos a nuestra disposición suministrados por las fuentes, podemos afirmar que existió una conjuración contra Augusto en la cual tomó parte Julia, unida a Julio Antonio más por sentimientos de amistad, que por ataduras políticas. Ciertamente Julia pensaba, como dicen muchos comentaristas, sustituir a Tiberio con Julio Antonio, hombre de prestigio, sobre todo por la idea que encarnaba, en la tutela de los dos Césares: Gayo y Lucio, y para ocuparse de ella misma en la educación de los dos príncipes con el fin de asumir después un rol principal en la conducción del imperio. Este programa subversivo fue intuido por Augusto, el cual interviene severamente contra su hija, sin tampoco consultar al legítimo esposo Tiberio. Es más, simultáneamente al edicto de destierro, mandó una carta a Julia (28) ordenándole romper el matrimonio en nombre de Tiberio (*Svetonio*, *Tib.* 11,4).

En el 4 d.C. Augusto se vio obligado a dar un nuevo ajuste a su política de sucesión (29). La muerte prematura de los dos Césares: Lucio en el 2 d.C. (*ILS* 139) y Gayo en el 4 (*ILS* 140) obligaron al *princeps* a adoptar a Tiberio y Agripa Póstumo, último hijo de Julia; de este modo garantizaba el *novus status* y al mismo tiempo salvaguardaba la hegemonía de la *gens Iulia*. La adopción sólo de Tiberio habría comportado automáticamente, en un plano menor, la adopción de Druso menor, hijo de Tiberio, y esto en un cierto sentido habría desnivelado el equilibrio interno haciendo caer la balanza a favor de los Claudios, en lugar de los Julios. El equilibrio se recompuso a favor con la adopción de Agripa Póstumo, nieto de Augusto (30).

Sorpresivamente Augusto, para evitar que el poder pasase sólo a las manos de los Claudios, obligó a Tiberio a adoptar a Germánico, designado como marido de Agripina Mayor, a su vez última hija de Julia. Hago notar que Germánico, como hijo de Antonia

menor y de Druso Nerón Claudio, recuperaba no sólo la descendencia de Antonio sino que garantizaba también la claudia y, en fin, salvaguardaba también la julia, como esposo de Agripina y nieto del mismo Augusto.

Parece casi un *pasticchio*, pero en realidad es un entramado entre las familias julio-claudias para consolidar alianzas y defender intereses. Para cerrar el cuadro de estas redes entre familias recuerdo solamente que Druso, el hijo de Tiberio, se casó en el mismo año 5 d.C. -año del matrimonio entre Germánico y Agripina- con Julia Livilla, hermana de Germánico (31).

En este punto aparece clara la estrategia de Augusto: la adopción simultánea de Agripa Pústumo y de Tiberio fue hecha en razón de la delicada situación interna, pero el objetivo de Augusto fue tal vez el de marginar gradualmente a Tiberio para favorecer a Germánico (32), figura de compromiso para anteponer al violento Agripa, factor de disturbio y potencial desestabilizador del Estado.

El primero que va a salir de este programa sucesorio será Agripa Póstumo, vulgar y depravado, según Tácito (*Ann.* 1,3). De hecho, en el 6 d.C., dos años después de la adopción se lo hace abdicar, pierde la adopción y es mandado como desterrado a Sorrento, donde permanece un sólo año antes de ser transferido definitivamente a Planasia, en Sicilia.

Tiberio, Germánico y Druso (33), en cambio continúan rápidamente en el *cursus honorum*: Tiberio es cónsul a los 29 años, Germánico lo será en el 12 d.C.

El escándalo de Julia Menor

En el 8 estalla un nuevo escándalo que involucra a Julia menor y al poeta Ovidio. Julia fue acusada de adulterio con D. Junio Silano (Tácito, *Ann.* 3, 24): las mismas acusaciones que fueron dirigidas a la madre. También la menor fue desterrada a una isla

desierta, según Tácito (*Ann.* 4, 71). En esta circunstancia L. Emilio Paulo, marido de Julia, fue condenado a muerte por conspiración, según Svetonio (*Aug.* 19, 1) (34).

La noticia **svetoniana** es muy creíble: Paulo no puede ser muerto por haber cometido adulterio con su propia mujer Julia, lo fue ciertamente por otro crimen, el de *maiestas*. Tenemos confirmación por una inscripción en *CIL* 6 4499 donde se habla del raspado de su nombre en las inscripciones públicas.

La analogía entre los dos escándalos es fuerte, no sólo en cuanto a madre e hija, que implicadas en acusaciones similares, son citadas conjuntamente por los autores, sino también por las relaciones con sus partidarios: se podría pensar en elementos de continuidad entre los círculos y amigos de las dos Julias (35).

Junio Silano, adúltero de Julia menor, está emparentado con los A. Claudios (36), S. Gracos, Q. Crispinos, a su vez implicados como adúlteros de Julia mayor (37). El mismo Emilio Paulo está emparentado con Julia mayor y con su amante Cornelio Escipión.

Si bien son escasos los elementos a nuestra disposición, todavía es posible delinear en los ambientes de los amigos de las dos Julias un plan político antiaugustal, según Pani: *no filorrepblicano, no tradicionalista, no sujeto ni a la legalidad, ni al mos maiorum*. Los favores populares que gozaron Julia mayor (38) y los adúlteros, a pesar de ser señalados por Augusto para la reprobación pública, hicieron pensar en una línea política seguida por las masas, que conservaba a pesar de todo una concepción **no tradicionalista** del principado. La población, no tenía en la mira un partido político para seguir, pero se sentía fuertemente atraída por líneas con tendencias ligadas a personalidades singulares, a través de las cuales buscaba respuestas que el gobierno de Augusto todavía no había dado. Por otra parte el *princeps* era poco favorable a los sectores inferiores y marginados; su cerrazón y las escasas iniciativas llevaron al pueblo a la contestación, como en el caso del reclamo popular por el regreso a Roma de Julia

mayor. El pasaje de los desórdenes populares, de los motines públicos por la carestía y los impuestos, a la conjuración de palacio, a la intentona de crimen por *maiestas*, es breve.

El exilio de Ovidio

La complicidad del poeta Ovidio con los conjurados y la triste historia de su exilio merecen una reflexión más amplia.

A finales de octubre del año 8 d.C. Ovidio se encontraba en la isla de Elba (39) cuando fue alcanzado por un *edictum* de Augusto que lo confinaba en Tomos, una localidad de la *Scythia minor*, lejanísima y desconocida para los romanos, situada sobre la costa occidental del Ponto Euxino (40). Estaba con él un amigo fiel, perteneciente a una de las familias más nobles, Aurelio Cota Máximo (41), el que incrédulo (*Pont.*, 2,3,85): *num verus nuntius esset*) pregunta al poeta, que ya tenía las mejillas bañadas de lágrimas, si eran verdaderas las acusaciones contenidas en el *edictum* y formuladas contra él. El poeta no respondió, dudoso entre la confesión y la negación (*Pont.* 2,3,87-88):

inter confessum dubie dubieque negantem haerebam

El edicto ordenaba el alejamiento perentorio e inmediato del reo de Italia (42), si bien la estación otoñal no aconsejaba la navegación (*trist.* 1,3,5-6).

*Iam prope lux aderat, qua me discedere Caesar
finibus extremae iusserat Ausoniae*

Ovidio no tuvo ni siquiera el tiempo para preparar lo mínimo indispensable (*trist.* 1,3,7: *nec spatium nec mens fuerat satis apta parandi*), su corazón estaba agitado, la mente en total confusión, a tal punto que llegó a pensar en el suicidio: (*Pont.* 1,9,12: *quae (tempora) vellem vitae summa fuisse meae*). Alcanzó a saludar sólo a algún amigo (43);

uno en particular, Celso, presente en el momento de la partida lo confortó y lo disuadió de cometer el insano gesto: (*Pont.* 1,9,21-22: ¡ah! Cuantas veces detuve mi mano que ya estaba preparada para el gesto fatal) (44); abrazó de nuevo a su dilecta mujer Fabia (45) y con la más grande amargura se separó de los suyos, dice el poeta en *trist.* 1,3, 73-75: *como si dejase mis propios miembros, y me pareció que una parte era arrancada del cuerpo.*

Ovidio, entonces, dejó Roma a fines de octubre y zarpó de un puerto del Adriático, con toda probabilidad de Brindisi, en los primeros días de noviembre del año 8 d.C. directo a Escitia, destino fijado por el *edictum* de Augusto (46).

En *Tristia*, 1, 10 está todo el relato dramático del largo viaje, enervante y peligroso; a fines de diciembre (*trist* 1, 11,3) llega a Corinto, atravesando el istmo a pie (*trist.* 1,10,23: *placuit pede carpere campos*); en febrero desembarcó en Tracia y aquí fue bloqueado por la nieve y el mal tiempo. Sólo al inicio de la primavera retoma el fatigoso camino y después de una larga vuelta para evitar poblaciones belicosas, llegó a fines de marzo del 9 d.C. a Tomos (47), localidad desconocida hasta ahora por los romanos como lugar de destierro (48). El nombre de la pequeña ciudad del Ponto no aparecía, por lo tanto, en las listas oficiales de los lugares de destierro y, en cierto modo, nosotros podemos justificar las lamentaciones de Ovidio que no consideraba legítimo el lugar de destierro asignado (49); el sitio de Tomos era odioso, muy duro, demasiado lejano (*trist.* 3,1,50: *qui procul extremo pulsus in orbe latet*), sobre todo nada seguro. En efecto en *Tristia* 2, 577-78, en forma suplicante, se dirige al *Princeps* diciendo: *imploro un exilio más seguro y un poco más tranquilo, para que mi pena sea comparable a su culpa* (50). La elección de Tomos como lugar de destierro del poeta fue ciertamente manejado con particular cuidado por Augusto, que intuía bien la peligrosidad del lugar, amenazado por las continuas correrías de enemigos (51). De esta cada vez más lastimosa situación Ovidio se lamentará mucho y jamás se resignará a la idea de vivir en semejantes lugares (52) sabiendo bien que su posición jurídica de *relegatus* y no de *exul* le impedía cualquier cambio de lugar (53).

Entonces se debe suponer que el edicto de Augusto precisaba tanto el tipo de destierro como la interdicción de la vuelta a la patria, porque entonces no tendría sentido el reiterado regreso, presente en todas las cartas del exilio, con las cuales el poeta pedía un acercamiento a Roma y, por lo tanto, un lugar diferente, más habitable (54).

No obstante el rigor de las leyes, el relegado (*relegatus*) conservaba los derechos civiles, los bienes personales y la posibilidad de hacer testamento (*dig.* 48,22,7,2 :*et civitatem Romanam retinet et testamenti factionem non amittit*); beneficios que Ovidio conservó y defendió denodadamente con sus escritos, aún en la lejanía (55).

Por los fragmentos hasta ahora citados y por otros resultaría que el poeta debido a la culpa cometida mereciera también la pena de muerte (*trist.* 5,10, 51-52); en vez, la sanción otorgada fue bastante mitigada (*trist.* 5,11,10) y Ovidio sintió el deber de agradecer a los dioses (*trist.* 1,1,20 e 5,4,21) porque la vida le fue resguardada, y al César por la moderación usada en su acción (*trist.* 2, 125-30; 4,8,35 ss; 5,2,55 ss). Ovidio, como hombre de leyes que había sido (*trist.* 2,93-96) sabía bien que el César podría haber tomado otra decisión y condenarlo a la pena capital. En *Tristia* 2, 130 hay un indicio explícito: *el encono de Augusto se detuvo antes de la pena de muerte*. Pero el *Princeps* no condena los *facta* cometidos por Ovidio, recurriendo a un decreto del senado (56), ni el exilio resulta de una pena sancionada por una sentencia de un juez especial (57); el César se venga por sí mismo (*trist.* 2, 134; *ultus es offensas... tuas*), como corresponde a un Príncipe, *ita principe dignum* (*trist.* 2, 133); él ejercita su derecho reconocido por la ley: el *Digesto* (48, 22, 14, 2) recuerda que *relegare possunt principes et senatus et praefecti et praesides, nec tamen consules*. Sin embargo, lo que sorprende es la rapidez con la cual el príncipe alejó de Roma al poeta, sin ofrecerle la posibilidad de defenderse en un proceso regular. Todo esto traduce un deseo de Augusto de acallar rápidamente el asunto, y Ovidio en los vv. 131-32 (*trist.* 2) en medio de los elogios dedicados al *Princeps* no deja de manifestar con dolor e ironía el tratamiento que le fue dispensado (58). Tal vez vale la pena

retomar un pensamiento expresado por Concetto Marchesi (59): *es un amargo reproche al procedimiento seguido por el Príncipe, el que para impedir la publicidad de un proceso, quiso sorprender al poeta sin ningún procedimiento judicial y veló hipócritamente con la benigna ordenanza del destierro la crueldad efectiva de la pena.*

Otras cosas que fueron escritas en el *edictum* no han sido explicitadas con claridad por Ovidio, pero por referencias esparcidas en diversas partes de sus obras del exilio, es posible reconstruir alguna particularidad, como el tono de lo escrito, ciertamente muy triste y duro (*trist. 2, 133: tristibus invectus verbis*), severo y amenazante (*trist. 2, 135: quamvis innite minasque*) (60) y las palabras ásperas de condena al reo (*Pont. 2,7,56: addita sunt poenis aspera verbis meis*). Al ser Ovidio un poeta consagrado y notable, la pena se extendía también a sus obras, especialmente al *Ars*, que fue prohibida (*trist. 3,14,17: tres mihi sunt nati contagia nostra secuti*) y removida de las bibliotecas junto a las estatuas que representaban la imagen del poeta (61).

Para incurrir en tan grave punición es lícito preguntarse qué crimen había cometido Ovidio.

Carmen y Error

A los relegados en las islas se les concedía escribir y entregar al emperador su propia memoria de defensa: Ovidio antes de llegar a Tomos, durante el borrascoso viaje, compiló su *libellus* de autodefensa, que nosotros leemos como el libro segundo de los *Tristia* (62). Después de un inicio bastante deferente el poeta manifiesta abiertamente su desacuerdo con la decisión de Augusto sobre la desafortunada elección del lugar de exilio y reprocha al *Princeps* que otros culpables de crímenes más graves, no terminaron en lugares de exilio tan lejanos como el suyo (*trist. 2, 93-96: longius hac nihil est*), nada es más lejano que Tomos. En la práctica su *relegatio* fue más dura que un *exilium* (63).

En este punto Ovidio presenta la causa del procedimiento (*trist.* 2, 207-12): *Ya que dos culpas me han arruinado, **carmen et error**, debe por mí ser callada la segunda acusación: non soy capaz de reabrir **tua vulnera**, oh César; y ya es demasiado que tu **indoluisse semel**. Queda otra culpa, por la cual soy acusado de haber devenido **obsceni doctor adulterii** con un poema inmoral.*

Con respecto al poema el poeta hace referencias bastante claras y explícitas. Es por todos aceptada la referencia al *Ars amatoria*, como una de las dos causas de su culpa, también porque Ovidio mismo habla de la influencia nociva ejercida por su *Ars* (64), removida de las bibliotecas (*trist.* 3,1,63-70), a causa de la ruina de su autor: *Al menos se hubiese transformado en cenizas mi Arte, que ha mandado a la ruina a su maestro, que no se esperaba nada igual* (*trist.* 5,12, 67-68). Es una declaración incontestable sobre la identificación del *carmen* con el *Ars amatoria*. Con toda probabilidad habrá servido esta afirmación para influir en la misma antigüedad a Sidonio Apolinar y Aurelio Víctor, y convencerlos de atribuirle al *Ars* la causa del exilio del poeta de Sulmona (65).

La pequeña obra de contenido escandalosa marcaba un fuerte contraste con las tentativas de Augusto de encauzar la sociedad hacia el *mos maiorum* (66). Ovidio reflejaba el comportamiento real de una sociedad alegre, el ambiente noble romano de libertinos para el que escribía; Augusto, en cambio, prefiguraba una sociedad ideal y buscaba restablecer en la vida pública la observancia de algunas normas éticas, recurriendo también, a partir del año 18 a.C., a procedimientos legislativos severos e impopulares, tendientes a restaurar la base de la virtud cívica, como las leyes: *Iulia de adulteriis coercendis* (que castigaba como delito cualquier relación extraconyugal), *De maritandis ordinibus* (que combatía el celibato y regulaba el matrimonio en relación a las clases sociales) y a sucesivos agregados y modificaciones como la *Papia Poppaea* del 9 d.C.; por lo tanto existía un hiato estridente entre las dos posiciones.

Todavía Ovidio por esta acusación que reitera en muchas partes de sus obras del exilio, busca defenderse demostrando haber escrito una obra *frontis non esse severae*,

no adecuada para quién tiene la mente ocupada en graves problemas, *nec a tanto principe digna legi*, pero no admite que eso fuese una culpa (*trist.* 2, 241-44). Este énfasis aparece todavía más claro en el uso que Ovidio hace del verbo *faetor* (*trist.* 2, 241) para la admisión del hecho; que significa también estar obligado a admitir cualquier cosa, o sea a declarar lo que se querría callar; no usa el verbo *fari*, que significa simplemente confesar, decir, contar. Ovidio prefiere el verbo técnico *fateor*, que utiliza bien dos veces para dar así satisfacción al emperador, pero no acepta la valoración del hecho mismo como pecaminoso, de hecho *quidem* (v. 241) da valor concesivo a la frase; por último, *non tamen* (v. 243) introduce sin más la defensa de su proceder como poeta y niega polémicamente aquello por lo cual es acusado (67).

Es de destacar también que Ovidio en 2, 212 y 327 utiliza el verbo *arguor* que es el típico verbo de un acusador que busca por todos los medios declarar culpable al acusado, distinto de quien formula simplemente una acusación (68); en este caso se utilizaría el verbo *accusare*.

Él sostenía que *no es delito tener entre las manos versus molles* (*trist.* 2, 307-08), como consecuencia, escribirlos no constituye una contravención y, de todos modos, no pueden tales versos ser pretexto y causa para una condena judicial. La *lex Iulia* había aportado modificaciones con respecto al adulterio: de ofensa privada comportando benignas sanciones y una enmienda sólo parcial, fue considerado un verdadero delito; la mujer no tenía mayores derechos que antes, pero el marido, después del divorcio, podía perseguir legalmente tanto a la consorte culpable como al amante (69).

La defensa de Ovidio por este *crimen carminis* es verdaderamente sutil: él admite que sus muelles versos han sido leídos no sólo por meretrices o por damitas ligeras, sino también por damas honestas y pertenecientes a la nobleza romana (*Pont.* 3,3, 57-ss); por lo tanto si existía culpa, ésta debía ser atribuida a las lectoras y no a los versos, porque éstos eran sólo una ocasión para pecar. Por otro lado ocasiones

similares se presentaban también en teatros, espectáculos, circos, templos donde representaciones mitológico-religiosas e imágenes provocativas no faltaban por cierto (*trist.* 2, 287-89).

El *Ars* sin embargo fue escrita en el 1 d.C. y por lo tanto es difícil pensar en un procedimiento tardío de Augusto, una reflexión después de algunos años. Si Ovidio hubiese sido culpable aunque sólo moralmente, Augusto hubiera borrado del círculo de los caballeros en ocasión del desfile, la aclaración *transvectio equitum* (70), tantas veces repetidas después de la publicación del *Ars*: *pero hay había escrito esos versos cuando, delante de Ti, que aplicaste la notación censoria, pasé tantas veces como **inrequietus eques** (71) (*trist.* 2, 541-42; *Svet. Aug.* 38,3)). Deducimos, entonces, que Augusto no consideró el *Ars* causa de excesiva perturbación del mundo espiritual que fatigosamente él intentaba instaurar. Entonces el *Ars*, que también es citado en el *edictum*, como causa del exilio, es un puro pretexto de Augusto que intenta eliminar un personaje que le daba fastidio por razones diversas. La referencia al *Ars*, por lo tanto, suscita asombro y nos deja bastante perplejos (72).*

El mismo poeta exterioriza su profunda sorpresa (*trist.* 2, 543-46): *aquellos escritos que yo, joven, en mi imprudencia creía que no me podían dañar, me han dañado ahora en la vejez. Tarde me ha llegado la punición por aquel viejo librito, y la pena está bastante lejana del tiempo de la propia culpa.* Esta afirmación aparece como un intento estudiado del poeta para demostrar a los ojos del pueblo que la verdadera causa de su exilio había sido la divulgación de los versos obscenos que se instalaron negativamente en la conciencia de los romanos. En otro lugar (*Pont.* 2, 9, 71-76) afirma: *Yo no he hecho nada que por ley me fuera prohibido hacer: y todavía, debo confesarlo, **graviar noxa fatenda mihi.** No preguntaré cuál es; **stultam conscripsimus Artem;** esa prohibición en mis manos de ser inocente. No buscaré saber si he cometido algún otro pecado, la culpa está solamente en mi arte, **sola culpa sub Arte mea.***

Si por este motivo hubiese sido reconocido culpable, Ovidio habría tenido un proceso que lo hubiese librado de cualquier culpa. No nos olvidemos que Ovidio era

hombre de leyes y había defendido en los tribunales a muchos clientes; él sabía que la ley castigaba también con pena capital sólo a los adúlteros y los cómplices comprobados, no obviamente a quién, con escritos eróticos y lascivos, podía ser declarado instigador de conciencia al pecado (73). También porque en el género de la poesía erótica él no estuvo sólo; competentes predecesores habían escrito versos más lascivos que los suyos, sin por esto sufrir proceso, o ser condenados, porque el género no constituye de por sí una culpa. Augusto mismo había asistido a representaciones lascivas, dice Ovidio (*trist.* 2, 507-12): *Espectáculos de tal género has visto tú mismo y muchas veces los has ofrecido, y con tus ojos, que sirven a todo el mundo, impasible has visto en la escena adúlteros* (74). Por lo tanto ésta no fue ciertamente la causa verdadera de la culpa, no obstante la declaración del poeta.

El *error* está en buscar en otro lugar. Por tanto él dice que no puede develar la causa (*trist.* 2, 208: *culpa silenda*) (75), sea porque es por todos conocida, sea porque el dolor acarreado no debe ser recordado (*Pont.* 3, 3, 73: *neque enim debet dolor ipse referri*) para no reabrir ulteriores heridas al Príncipe (*trist.* 2, 209: *renovem tua vulnera*).

En estos dos últimos siglos se ha abierto una verdadera caza del *error* ovidiano por parte de la crítica. Han avanzado hipótesis de todo tipo: convincentes, serias, meticulosas en la reconstrucción, insólitas, desilusionantes, algunas incluso antojadizas, al límite del ridículo, como la de Giovanni Masera de 1928 (76). Todo hace entender que Ovidio creó en torno a su caso un verdadero **thriller** que duró por dos mil años. Pero en este último período los estudiantes se están acercando cada vez más a la verdad, por lo cual consideramos que no estamos lejos de ella (77).

El poeta admite que su culpa no está exenta de una cierta gravedad (*Pont.* 2,2,15: *est mea culpa gravis*) y justifica la acción cometida llamándola necia (*trist.* 3, 6, 35: *stultitiamque meum crimen debere vocari*) (78); en segunda instancia el poeta asume que su culpa no fue cruenta (*trist.* 5, 2, 33: *neque enim mea culpa cruenta est*) (79),

la demostración es que no había cometido ningún homicidio, ni había recibido ninguna recompensa (*trist.* 3, 6, 34: *praemia peccato nulla petita mihi*); en fin, su pecado no tiene nada que ver con la envidia, con el odio (*trist.* 5, 8, 24: *invidia sic mea culpa caret*).

Pero de todas maneras la suya es una *culpa* y no un *scelus* o un *facinus* (80). Ovidio insiste en esta distinción porque quiere hacer entender a sus amigos que Augusto había exagerado en evaluar su error condenándolo a un destierro perpetuo, pena reservada a quién cometía un *scelus* o más bien un *facinus* (81).

En *Tristia* 3, 5, 43-48 Ovidio resume los delitos que no ha cometido: *Finalmente, puedo tener una esperanza de salvación, porque la causa de mi pena no ha sido un hecho de sangre. No he querido mandar todo a la ruina, atentando contra la vida del César, quod caput orbis erat: no he dicho nada; mi lengua al hablar no ha sido soberbia y ni los excesos del vino me hicieron escapar verba profana.* En seguida agrega un elemento nuevo que ha abierto a los comentaristas de Ovidio de toda época la vía para interpretaciones de variado tipo, algunas hasta extravagantes; *ibid.* vv. 49-54: *estoy castigado porque los ojos sin quererlo crimen viderunt y mi culpa fue oculos habuisse. No podría, es cierto, defender enteramente mi pecado, pero una parte nostri criminis error habet, o sea fue debida a un error. Me queda la esperanza tu molliat ipse poenam, que él mitigue mi pena al cambiarme de lugar* (82). El poeta vuelve otras dos veces en sus obras sobre la acusación hecha a sí mismo de haber asistido con sus ojos a un hecho delictuoso, a un *crimen* que ha llevado a Augusto todas las furias (83). En *Tristia* 3, 6, 27-29 declara: *No será ni breve, ni prudente contar por cuál fatalidad mis ojos han llegado al conocimiento de funesti mali* (84); en el *libellus* de autodefensa (*trist.* 2, 103) se interroga desconsolado: *¿Por qué he mirado? ¿Por qué he hecho a mis ojos culpables? ¿Por qué en mi imprudencia he percibido una culpa?*

De estas palabras se evidencia una certeza: Ovidio no es el autor material de un delito, su culpa, en cambio, es aquella de haber visto el crimen, de haber sido testigo de un *crimen* cometido por otros. Si es un crimen de lesa majestad, por qué Augusto interviene

con un *edictum* personal, que prescinde del Senado o de la sentencia de un juez.

El mismo poeta es el que viene a nosotros dándonos las coordenadas de este **capo d'accusa**. En *Tristia* 2, 107-08 es muy explícito: *Cierto que en el ámbito de los dioses se debe expiar también una culpa debida a la casualidad y, cuando un numen está ofendido, ni siquiera en ese caso se puede perdonar*. Se trata de ofensas personales con respecto a Augusto (*leso numine*). Se sabe también cuán gravemente era punido el *crimen laesae maiestatis* que deviene *sacrilegium* cuando se dirige a la persona augusta del emperador (85). La tipología del *crimen laesae maiestatis* contemplaba también la hipótesis de las injurias por palabras dirigidas contra el emperador. Y para tal *scelus* estaba prevista también la pena capital. Seguramente en el *edictum* aparecía el término *scelus* o *facinus*, términos cómodos para Augusto que debía aplicar la pena, pero incómodos para el poeta que muchas veces insiste en que su *error* contiene una *culpa* cometida *per stultitiam*, sin malicia, además de modo incruento. Sus ojos vieron un *malum funestum*, dice el poeta, mal que ciertamente no pudo ser identificado con la vida irregular de Julia menor, ni con el amor adulterino de ella misma con Décimo Silano (*Tac. Ann.* 3, 24), como sostienen, entre los recientes estudiosos, Corsaro (86) y Della Corte (87). Es *lectio facillior* pensar en Julia menor como causa del *error* ovidiano, también porque el poeta habla del *carmen et error* y las dos cosas juntas van de acuerdo, pero inducen con facilidad al error. A mí me parece que Ovidio no habría hecho tantos misterios si en el *error* hubiese estado escondida la intriga amorosa de Julia menor. Difícilmente él habría podido afirmar de haber valorado el hecho erróneamente, ni habría podido hablar de ingenuidad y necedad, como ha hecho en más partes, ni sobre todo habría dicho de haber actuado con timidez y temor. Es más, en *Tristia* 3,3, 57-58 afirma: *para qué sirve esto, si se cree que yo había podido favorecer la ignominia del adulterio, que está reprobado por una ley*. Entonces no olvidemos que Julia (88) tuvo un exilio más benigno, fue mandada a una isla de las **Tremiti**, en Italia, mientras Silano, un hombre políticamente sospechoso, partió a un exilio voluntario, sin ninguna intervención de Augusto, al menos oficialmente. Y por lo tanto se asistiría a un absurdo

los responsables de la ofensa a la familia imperial habrían tenido una pena benigna, mientras que un imprudente poeta, por haber sólo mirado o asistido a la intriga amorosa, habría merecido un castigo mayor.

Excluiré, por lo tanto, esta hipótesis. Julia menor tal vez podría haber influido indirectamente en la decisión de Augusto, no como responsable de adulterio y daños al marido Emilio Paulo, sino como *adepta* a un círculo político hostil a Augusto. Es este un momento difícil y oscuro. Svetonio (*Aug.* 19, 1) expone una lista de conjuraciones y describe la conjura y muerte de Emilio Paulo; mientras el escoliasta Juvenal (6, 158) asegura que Julia menor fue relegada después de la condena a muerte de su marido (89). Si diéramos credibilidad a estas informaciones podríamos hipotetizar para Julia un destierro político más que una condena por libertinaje de sus costumbres y adulterio, como generalmente se sostiene, aunque con frecuencia han sido reivindicados por los estudiosos los motivos políticos en las condenas de las dos Julias (90).

El ambiente de Germánico

En la conjura de Julia madre, estaba implicado Julio, hijo de Antonio el triunviro, en la de Julia menor estaba la figura de Emilio Paulo, unido al grupo de los ex antonianos por intermedio de Julia mayor, habiéndose casado a su vez con la hija. Entonces es posible ver en estas dos conjuras una cierta continuidad de relaciones que resurgirán en el ambiente de Germánico, hijo de Druso y de Antonia menor (91). Es de notar que todos estos componentes de la *domus augusta* están unidos por el favor popular. Estos ambientes estaban menos ligados al respeto por las tradiciones, costumbres moderadas, y eran más favorables a una **línea monárquica** helenístico-oriental del principado.

Esta línea ofrecía también una mayor apertura hacia una concepción divinizante del príncipe, al menos a la manera helenística, pero a veces también con sugerencias

orientales iránias y **salvíficas**. Sobre este punto el debate en Roma era encendido y no faltaron también encuentros políticos: vale la pena recordar el pasaje de Tácito (*Ann.* 2, 87) que memora el discurso tenido por Tiberio en el Senado, decidido a poner un freno a aquellos que llamaban su obra divina y a él mismo *dominum*; en la misma circunstancia Tiberio interviene en la posición de Fabio Máximo, procónsul de Asia bajo Augusto y del mismo Germánico, los cuales reconocían explícitamente en el ambiente oriental una forma de divinidad del príncipe (92). Todo está para profundizar el rol determinante desarrollado por Fabio Máximo en los últimos meses de vida de Augusto. Fue ciertamente el inspirador del acercamiento entre Augusto y Póstumo. En este punto es lícito pensar que Fabio estuviese interesado en el ambiente próximo a Póstumo, tanto para acompañar a Augusto a Planasia para visitar a Agripa; según Tácito (*Ann.* 1, 5) se trataba sólo de *rumores*, pero ecos del episodio están presentes en otras fuentes: Dion (56,30); Plinio (*nat.* 1, 149). El viaje fue ciertamente realizado y la prueba la inferimos de las *Acta Fratrum Arvalium* (I, p.XXIX Henzen) que testimonian la ausencia de Augusto y de Fabio de Roma el 14 de mayo del año 14, pocos meses antes del fin del *princeps* y del mismo Fabio Máximo, del cual Tácito anuncia la muerte, pero no sabe si por homicidio o suicidio: *Dubium an quaestio morte*. La incertidumbre todavía queda, pero en cambio no estamos más dudosos sobre el hecho que, a través de la mediación de Fabio, Augusto se mostró más conciliador con los exiliados de los años 7 y 8 d.C., los que giraban alrededor de Agripa Póstumo y Julia.

El mismo Ovidio tuvo indicios del perdón de Augusto. Se amargó mucho cuando supo de la muerte del amigo y en una carta escrita desde el Ponto (*Pont.* 4,6, 13-16) exclamará: “*con tu muerte viene a faltar también la ayuda: Augusto si estaba dispuesto a perdonar mi culpa involuntaria (deceptae ignoscere culpae): y él apenas ha abandonado la tierra junto con mi esperanza*”.

Las esperanzas de Ovidio se dirigieron ahora hacia Germánico siendo el poeta, a través de amigos comunes de ambos, sea Germánico o Fabio Máximo, elemento de

enlace. Pani (93) ha demostrado que Fabio Máximo, perseguido por el libelista filo republicano Casio Severo (*Sen. Contr.* 2, 4, 11) fue amigo de P. Vitelio, leader del círculo de Germánico, al que adherían muchos poetas y hombres de cultura, comprendido el mismo Ovidio. Es natural pensar que también Fabio fuese simpatizante del círculo de Germanico y que fuese partícipe y compartiese las líneas políticas observadas por el grupo.

Nosotros tenemos dos edictos de Fabio Máximo durante su proconsulado en Asia y en ambos Fabio muestra tener una concepción del emperador divinizado según el modelo de tipo helenizante (94). La *imitatio Alexandri* venía recibida y elaborada entre los amigos de Germánico que cultivaban la concepción antoniana del principado. Para nosotros todo deriva de una prueba cierta citada en el discurso que Germánico tiene con los alejandrinos (95), llegado a través del papiro de Oxirrinco2435r (96).

En este discurso Germánico afirma que a Tiberio y a la madre Livia le son tributados los mismos honores divinos y a los inicios de los *Aratea* encontramos a Tiberio deificado por Germánico, con expresiones similares a las usadas por el poeta Ovidio con relación a Germánico (97).

Naturalmente Tiberio conservaba una posición contraria a la divinización de la persona. Tal contraposición tuvo sus vueltas en el ámbito político y sirvió para alimentar la tradición hostil a Tiberio, que tocará su punto máximo con Tácito, y a identificar a Germánico como víctima de Tiberio (96).

Según una tradición presente en Dion (57, 18, 6) Germánico habría podido asumir el principado teniendo el apoyo del pueblo, del Senado y de las legiones de la Germania que se sublevaron reivindicando un rol en la elección del nuevo príncipe y aclamaron antes de tiempo como sucesor a Germánico (Svetonio, *Cal.* 1,1; Dión 57,5, 1; Tácito, *Ann.* 1, 31, 1; 35, 3).

Es indicativo el rol que desarrolla la plebe en este momento: estamos en torno al 12-13 d.C. y en el mismo año Ovidio (*Pont.* 2,5, 75-76) escribiendo a Salano, amigo común suyo y de Germánico, expresa el voto y la esperanza de una sucesión de Germánico al principado, llamándose también portavoz del sentimiento popular.

Retorna aquí aquella línea de tendencia política, apoyada por la plebe, ya presente en la vicisitud de Julia mayor: los reclamos y las conexiones son fuertes. Yo vería también una respuesta a los interrogantes que ha puesto el *error* ovidiano. El grupo de los amigos, entre los cuales Germánico, Ovidio, Fabio están estrechamente unidos entre ellos por la línea impuesta por Julia mayor, la más próxima a Antonio (99).

La declaración posterior de Ovidio a favor de Germánico es una prueba aplastante de su política antitiberiana y de su tendencia hacia una concepción divinizante del emperador vivo. Justamente Tiberio no le perdonó la elección de su alineación y le confirmó su exilio en Tomos. No habría tenido sentido para Ovidio una prolongación de la pena en esos lugares, si su acción y su elección política hubiesen sido del agrado de Tiberio, habiendo por otro lado Augusto, en los últimos días de su vida perdonado al poeta. Indudablemente Ovidio, aunque estaba lejos, conservaba intactos los contactos con los amigos del círculo, que le reconocían también la *leadership* y de esto es prueba su afirmación: *soy portavoz del sentimiento popular*.

Conclusión

Es posible en este punto resumir las tres líneas de tendencia política que convivían en torno al principado y a su método de gobierno, y que a veces fueron motivo de colisiones, especialmente en los momentos de crisis por la sucesión:

1. una tradicionalista republicana que estuvo siempre más marginada, en cuanto poco realista
2. una de principado moderado que respetaba las tradiciones y buscaba la colaboración con la vieja aristocracia
3. una de principado caracterizado por elementos autocráticos, alejada de la tradición republicana, muy próxima a la cultura oriental.

Esta última línea requiere poca reflexión. En el ambiente de Julia mayor se cultivaba la herencia *antoniana*. No está olvidado que tres de los cinco adúlteros de Julia, recordados por Velejo, hay tenido relaciones con Antonio. Es más, los círculos de las dos Julias estaban ligados entre ellos; ambos grupos registraron condenas idénticas: la muerte para los conspiradores, desterrados los otros. Es lícito también suponer que los dos círculos estuvieran de cualquier modo en contacto con el de Germánico, nieto de Antonio por parte de madre, a través de Ovidio, el cual contaba con varios amigos entre los relacionados con Germánico y Julia menor en particular. Finalmente el lazo directo entre amigos de Germánico y el ambiente de las dos Julias está representado por la otra hija de Julia mayor, Agripina mayor, mujer de Germánico, pero también hermana de Agripa Póstumo.

Todos estos personajes están rodeados de gran popularidad, característica que les sirvió como condicionante para condenas más pesadas, pero sobre todo como elemento coagulante en torno a un ideal político nuevo y de ruptura, formalmente retomado por Augusto y Tiberio, pero efectivamente practicado como línea antoniana de principado bajo Calígula, hijo de Germánico y bajo Nerón, hijo de Agripina menor y nieto del mismo Germánico.

Notas

- 1) Séneca en este pasaje del *de brev. Vitae* detalla en secuencia cronológica todas las guerras civiles combatidas por Augusto. Con respecto a la reserva de Séneca sobre lo obrado por Augusto, vd.: Séneca, *I Dialoghi*, a cura di G. Viansino, vol. II, Milano 1990, p. 717, n.4.5.
- 2) *Ibidem: Dum Alpes pacat immixtosque mediae paci et imperio hostes perdomat, dum ultra Rhenum et Euphraten et Danuvium terminos movet, in ipsa urbe Murenarum, Caepionis, Lepidi, Egnati, aliorum in eum mucrones acuebantur.*
- 3) R.A. Bauman, *The crimen maiestatis in the Roman republic and Augustan principate*, Johannesburg 1967, pp. 193 ss.
- 4) M. Pani, *Tendenze politiche della successione al principato di Augusto*, Bari 1979, p.36 afirma: *No me parece que debamos ser dubitativos sobre la identificación del Plaucio Rufo que aparece en Svetonio (Aug. 19,1) con el Publio Rufo que aparece en Dión (55, 27, 1-3). Ni Svetonio, ni Dión citan otros posibles Rufos conjurados y parece verdaderamente extraño que habiendo conspirado contra Augusto dos Rufos, que sea uno recordado sólo por Svetonio, el otro recordado sólo por Dión.* Vd. también R. Syme, *The augustan Aristocracy*, Oxford 1986, p.123
- 5) Vd. el articulado comentario de A.J. Woodman, *Velleius Paterculus*, Vol. I, Cambridge 1983, pp. 269-281.
- 6) J. Carcopino, *Passion et politique chez les Césars; la véritable Julie*, Paris 1958, pp. 83-142; M.L. Paladini, *La morte di Agrippa Postumo e la cingiura di Clemente*, Acme, 1954, pp. 313-329; J. Mogenet, *La conjuración de Clement*, Ant. Class., 1954, pp. 321-330; B. Gallotta, *Germanico*, Roma 1987, p. 13, n.24 e p. 58, n.35.
- 7) M.B. Levick, *The fall of Julia the Younger*, Latomus 35, 1976, pp.301 y ss.
- 8) G. Zecchini, *Il carmen de bello Actiaco: storiografia e lotta politica in età augustea*, Stuttgart 1987, sobre todo la primera parte del volumen.
- 9) *Tendenze*, p.68.
- 10) J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basilea 1955, pp.137-152.

- 11) G. Clemente, "La política romana nell'eta dell'imperialismo", en *Storia di Roma*, 2/1, Torino 1991, pp. 242 ss.
- 12) M. Pani, "Lotte per il potere e vicende dinastiche. Il principato fra Tiberio e Nerone", *Storia di Roma*, cit. 2/2, p.222.
- 13) R.P. Saller, "Familia. Domus and the Roman Conception of the Family", en *Phoenix*, 37, 1984, pp. 342 ss.; E.J. Weirib, "The Family Connexion of M. Livius Drusus Libo", en *Harv. Stud. Class. Phil.*, 71, 1967, pp. 247 ss.
- 14) R. Syme, *La rivoluzione romana*, trad. it., Torino 1962, pp. 420-421.
- 15) D. Sidari, "Studi su Gaio e Lucio Cesare", en *Atti Ist. Ven. Di Sc. Let. E Arti*, 1979-80, pp. 275-302.
- 16) M.B. Levick, "Tiberius retirement to Rhodes in 6 B.C.", en *Latomus* 31, 1972, pp. 779-813; ID., *Tiberius the Politician*, London, 1976, pp. 30 ss.; D. Sidari "Il ritiro di Tiberio a Rodi", en *Atti Ist. Ven. Di Sc. Let. E Arti*, 1978-1979, pp. 51-69
- 17) R. Syme, "The crisis of 2 B.C." Bayerische Akademie der wissenschaften Philosophische-Historische Klasse, 7, 1974, pp. 3-34.
- 18), *The Augustan*, pp. 90-91
- 19) cfr. *Velleio Patercolo. Storia Romana*, a cura di F. Portalupi, Torino 1967, pp. 211-212.
- 20) Sobre los cinco amantes referirse E. Meise, *untersuchungen zur Geschichte der Julisch-Claudischen Dynastie*, München 1969, pp. 4 ss.
- 21) No obstante el número de los amantes, la razón del alejamiento de Julia de la corte y de su exilio es política, cfr. E. Groag, "Studien zur Kaisergeschichte III: Der Sturz der Iulia", en *Wiener Studien*, 40, 1918, p. 150 e 41, 1919, pp. 74-84; R. Syme, *La rivoluzione*, pp. 428-430; Id., *The Augustan*, p. 91 y notas; M. Pani, *Tendenze*, pp. 40-41.
- 22) cfr. *Prosopographia Imperi Romani*, IV 2, n.634, p. 300.
- 23) M. Pani, *Lotte per il potere*, pp. 223-224 e n.5.
- 24) Sobre la acusación de *maiestas* piensan muchos, entre ellos Pani, *Tendenza*, p.38, n.28; de opiniones diferentes resulta Bauman, *The crimen maiestatis*, pp. 178 ss.,

contrario sobre todo a poner en correlación con dos *crimina* de Julia, el del adulterio y el de *maiestas*; cfr. también M.A. Levi, "Maiestas e crimen maiestatis", en *La Parola del Passato*, 1969, pp. 81-96.

25) *La Rivoluzione*, p. 429.

26) Sobre la popularidad de Julia y de sus hijos habla Z. Yavetz, *Plebs and Princeps*, New Brunswick-Oxford 1988 2, pp. 17 ss.

27) Gallotta, *Germanico*, p.19, n.44; sobre el exilio en Reggio de Julia, cfr. J. Lindersk, "Iulia in Regium", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 72, 1988, pp. 182 ss.

28) R. Syme, *La rivoluzione*, p. 430.

29) Sobre la decisión política de Augusto del año 4 d.C. cfr. D. Kienast, *Augustus*, Darmstadt 1982, p. 110.

30) S.A. Jameson, "Augustus and Agrippa Postumus", en *Historia*, 24, 1975, pp. 287-314.

31) *PIR*, iv, P. 221; VD. También R.A. Birch, "The settlement of 26 June aD. 4 and its aftermath", en *Class. Quart.*, 31, 1981, pp. 443-458.

32) Gallotta, *Germanico*, p.23.

33) M.B. Levick, "Drusus Caesar and the adoptions", *Latomus*, 25, 1966, pp. 217-244.

34) Pani, *Tendenze*, p.37; interesante también la noticia del escoliasta en Iuv. 6, 158: *cum is maiestatis crimine perisset ab avo relegata est, post revocata, cum smel vitiis addixisset, perpetui exilii damnata est supplicio, huius frater propter morum feritatem in Siciliam ab Augusto relegatus est*. Entonces parecería que la conjura de paulo fuese anterior al exilio de Giulia, sucedida en el año 8 d.C. Esta hipótesis está refutada por R. Syme, *Ovid and history*, Oxford 1978, p.209.

35) M. Pani, "Il circolo di Germanico", *Annali Fac. Mag. Bari*, 1968, pp. 109-127; Gallotta, *Germanico*, p. 62.

36) *PIR*, 2 2, 985 y 987, pp. 239 ss; vd. también G.W. Bowersock, *Augustus and the Greek world*, Oxford 1965, pp. 28 ss.; T.P. Wiseman, "Pulcher Claudius", en *Harv. St. Cl. Phil.*, 74, 1970, pp. 207 ss.

37) M. Pani, *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari 1993 2, pp. 250-255.

38) ID. *Tendenze*, p.41

39) *Aethalis Ilva* (Pont 2,3,84) está sustituida con *Italica ora* por E. Ripert, *Ovide, les Tristes, les Pontiques, Ibis, le Noyer, Halieutiques*, Paris 1957 (= 1937), p. VIII. La lectura de Ripert está tomada por D. Marin, "Ovidio fu relegato per la sua opposizione al regime augusteo?", en *Acta philologica* I, Societas Academica Daco-Romana, Roma 1958, p. 222. También J. Carcopino, "Ovide à l'Ile d'Elbe?", *Mel. Archéol. Hist. École Franc. Rome*, 74, 1962, pp. 519-28 está el aviso que no se trataría de la isla de Elba, sino de *Aletium*, o la antigua *Aletha*, *Calabriae situm inter Uzentum et Neretum*, cuyos habitantes son llamados por Plinio (*Nat.* 3, 105) *Sallentinorum Aletini*. Los dos estudiosos franceses, Ripert y Carcopino inexplicablemente sostuvieron que la escena dramática de la lectura por parte de Ovidio del *edictum* del *Princeps* sucedió en Brindisi y no en la isla de Elba.

40) A. Radulescu, *Ovidio nel Ponto Eusino*, Sulmona, 1990, pp. 53-70; F. Della Corte – S. Frasca, *Opere di P. Ovidio Nasone*, vol. II, Torino 1986, pp. 21-24 y 27-30. De este volumen está tomada la traducción de algunos pasajes utilizados en el presente trabajo.

41) Rohden, *R.E. II2*, s.v. *Aurelius* (111), 2490, Marin, *op. cit.*, pp. 216-18; Della Corte-Fasce, *op. cit.* p.45.

42) Ovidio fue obligado a dejar Roma repentinamente para no incurrir en un agravante de la pena, según lo que establecía la norma que leímos en Marciano, *dig.* 48, 19, 4: *si quis non excesserit in exilium intra tempus intra quod debuit, sive etiam alias exilio non obtemperaverit: nam contumacia eius cumulat poenam*.

43) De tantos amigos (*de multis*) dice Ovidio, sólo pocos permanecieron fieles a él: uno o dos (*trist.* 1, 3, 16), dos o tres (*tist.* 1,5,33; 3,5,10; 5,4,36; *Pont.* 2,3,30)

44) *Intrist* 1,5 no habla expresamente de Celso, pero al tratar con delicadeza el tema de la amistad en el verso 5 ofrece un *signum* que recuerda al amigo Celso: *qui mihi consilium vivendi mite dedisti*.

45) Tercera mujer de Ovidio, perteneciente a la *domus Fabia*, de la que era jefe *Paullus Fabius Maximus*, gran amigo de Ovidio, considerado uno de los más altos representantes

del mundo político en la era augustal; cfr. Marin, *op. cit.*, p.190-201. Fabia permanece en roma para operar con mayor facilidad a favor del marido, impetrando el perdón de Augusto; pero no tiene éxito en la empresa y el mismo Ovidio en *trist.* 2, 11,13 y 3,3,15 dejó traslucir una cierta suspicacia en la acción desarrollada por su mujer. De esta actitud algunos estudiosos han tratado la ilación de los contactos entre Ovidio y Fabia. Según G. Boissier, *L'exil d'Ovide, en L'opposition sous les César*, Paris 1875, p. 159, el poeta de Sulmona habría esposado a Fabia sólo porque estaba emparentada con Fabio Máximo, por lo tanto un matrimonio de interés; según P. Fargues, *Ovide, l'homme et le poète, Revue des Cours et Conférences*, 41, 1940, pp. 353 ss. Fabia prefirió permanecer en Roma para no ayudar al marido, sino para continuar divirtiéndose, gozando placeres y dulzura que le ofrecía la gran ciudad; S. D'Elia, *Ovidio*, Napoli 1959, p. 393 y R. Argenio, "La più bella elegia ovidiana dell'esilio", *Rivista di studi classici*, 7, 1959, pp. 145 ss. han encontrado, en las odas de Ovidio a Fabia, tonos enfáticos y falsos; de cualquier modo todo esto tiene un amplio tratamiento en F. Corsaro, "Sulla'relegatio' di Ovidio", *Orpheus* 15, 1968, p. 125 ss.

46) La aventura del largo viaje de Ovidio, que duró alrededor de seis meses, está descripta sumariamente en Radulescu, *op. cit.* pp. 53-70 y en Della Corte-Fasce, *op. cit.*, p. 21-23. Cfr. también H. Lamarque, "Remarques sur la tempête des Tristes", *Pallas* 19, 1972, pp. 75-89.

47) Sobre el paisaje y la estación es muy precisa la documentación dada por D. Giordano, *Ovidio. Tristia* (Intr.), Milano 1991, pp. XXV-XXVIII.

48) Los conocidos eran: *Rhegium, Massilia, Lugdunum, Vienna, Surrentum, Sidon, Meroe, Cherson, Tarentum, Treverum* y las islas: *Trimerus, Creta, Pandataria, Cercina, Planasia, Rhodus, Cyprus, Lesbos, Capreae, Sicilia, Lipara*; Cfr. artículo de Kleinfeller R.E. s.v. *relegatio* I A1, coll. 564-65 donde es afirmado que la *relegatio* es una forma más blanda que el *exilium* y son presentados varios tipos de *relegatio*: *ad tempus, perpetua, in insulam* o en un sitio continental. La *relegatio* de Ovidio fue *perpetua* (*trist.* 1,5,83-84: *At mihi perpetuo patria tellure carendum / Nil fuerit laesi mollior ira dei*). El mismo poeta más veces remarcó que fue condenado a la pena de la *relegatio* y no al *exilium* (*trist.* 2, 137: *quippe relegatus, non exul dicor in illo (edicto)*; 5, 2, 55; 5, 11, 21). Sobre este último aspecto cfr. artículo de Kleinfeller, R.E. s.v. *exilium* VI 2, coll. 1683-85.

49) Z. Zmigryder-Konopka, "La nature juridique de la relégation du citoyen romain", *Revue historique de Droit français et étranger*, ser. 4, 18, 1939, pp. 307-47; W. Willige, "Ovidius relegatus", *Der altsprachliche Unterricht* 12, 1969, pp. 51-72; R. Verdière, "La relégation d'Ovide: Rétroactes et prospective", *Revue des études latines* 51, 1973, pp. 9-12.

50) Según R. Lamacchia, "L'evoluzione semantica di 'poena'", en *Studia Florentina A. Ronconi sexagenario oblata*, Roma 1970, pp. 135-54; en Ovidio el término *poena* adquiere sentido de sufrimiento respecto al sentido más general de punición (p.145).

51) Virgilio (*Georg.*, 2, 297) informa que cuando el Danubio está helado en algunos lugares, los Dacios invaden el territorio romano con gran peligro para los habitantes. Sobre los inviernos inclementes de la *Scythia* el poeta se detiene con detalles en 3, 349-83. Con respecto a esto cfr. R. Martin, "Virgile et la 'Scythie' (Géorgiques III, 349—83)", *Revue des études latines* 44, 1966, pp. 286-304; pero también D.M. Pippidi, "Tomis citè Gétogrecque à l'époque d'Ovide?", *Athenaeum* n.s. 55, 1977, pp. 250-56; F. Della Corte, "Ovidio e i barbari danubiani", en *Opuscula* VI, Genova 1978, pp. 293-305.

52) E. Gelma, "La dépression mélancolique du poète pendant son exil", *Médecin d'Alsace et de Lorraine*, 15 gennaio 1935; J.M. Frécaut, *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble 1972; Ph. Carrer, "La dépression d'Ovide", *Laboratoires Ciba-Geigi*, Ruel-Malmaison, 1976.

53) No tenemos una recopilación de leyes de la época para tener confirmación de cuanto he dicho, pero es posible hacer referencia a épocas posteriores, donde es fácil encontrar textos jurídicos que sí aclaran. Ulpiano distingue entre destierro (*relegatio*) temporario y definitivo (*dig. 48, 22,14*); este último fue el reservado a Ovidio (*trist. 1, 5, 83-84; 2, 145*). Una definición más completa la encontramos en Marciano, que actúa en torno al 220 d.C., él informa que los relegados no pueden dejar el lugar que les fue asignado, ni pueden regresar a los lugares de procedencia (Marcian, *dig. 48, 19, 4; relegati, sive in insulam deportati, debent locis interdictis abstinere*).

54) *trist. 2, 185-90: Mitius exilium si das propiusque roganti, / pars erit ex poena magna levata mea. / Ultima perpetior medios electus in hostes, / nec quisquam patria longius exul abest. / Solus ad egressus missus semptmplicis Histri / Parrhasiae gelido virginis axe premor.* Según M. Bonvicini *Ovidio, Tristia* (Nota y comentarios), *op. cit.* p.284, que, como en 4, 4, 51 son detallados tres motivos del horror de Ovidio por Tomos, lugar del exilio; la inclemencia del clima, la lejanía de Roma, la amenaza de los bárbaros lindantes.

55) ... tu ira ha sido moderada y me has dejado la vida; no me ha sido quitado ni el derecho de ciudadanía, ni el nombre; ni ha sido dada a otros mi fortuna; ni por los términos del edicto soy llamado exiliado (*esulus*). He temido toda esta pena, porque me di cuenta de haberla merecido; pero tu ira ha sido más blanda que mi error. Tú me has ordenado marchar como desterrado a los territorios del Ponto, y surcar con una nave como fugitivo el mar escítico (*trist.* 5, 2, 55-62). En otros pasajes dirigidos a la mujer (*trist.* 5, 11, 15-22) y al amigo Mesalino (*Pont.* 1, 7, 45-48) encontramos expresadas las mismas consideraciones.

56) Como sucedió para Agripa Póstumo cuya sentencia de exilio fue pronunciada por un senadoconsulto (*Sv. Aug.* 65)

57) *trist.* 2, 131-132: *nec mea decreto damnasti facta senatus, / nec mea selecto iudice iussa fuga est*; para el comentario vd. S. G. Owen, *P. Ovidi Nasonis Tristium liber secundus*, Amsterdam 1967, p. 41.

58) G. Focardi, "Difesa, preghiera, ironia nel II libro dei Tristia di Ovidio", *Studi italiani di filologia classica*, n.s. 47, 1975, pp. 117 ss.

59) *Storia della letteratura latina*, Vol. I, Messina-Roma, 1925, pp. 427-28.

60) M. Drucker, *Der verbannte Dichter un der Kaiser-Gott. Studien zu Ovids spätenElegien*, Diss. Heidelberg 1977, pp. 167 ss. sostiene que en estos versos Ovidio es ambiguo en cuanto al mismo tiempo que asevera la legalidad del acto punitivo, presenta a Augusto con el tratamiento del tirano.

61) *trist.* 3, 1, 65-68. *quaerebam fratres, exceptis scilicet illis, / quos suus optaret non genuisse pater. / Quarentem frustra custos e sedibus illis / praepositus sancto iussit abire loco*. Son interesantes las observaciones de M.H.T. Davisson, "Parents and children in Ovid's Poems from Exile", *Classical World* 78, 1984, pp. 111-14.

62) Sobre la distribución de toda la elegía vd. W.W. Ehlers, "Poet und Exil. Zum Verständnis der Exildichtung Ovids", *Antike und Abendland* 34, 1988, pp. 144-57; vd. también Giordano, *op. cit.* pp. 270-75, que reconoce la estructura retórica de la composición dividiendo la segunda parte según la disposición exigida por la estructura del discurso judicial romano.

63) Marin, *op. cit.* p. 125

64) *trist.* 2, 7, 211, 240; el reclamo por una obra escrita algunos años antes no justifica completamente el resentimiento de Augusto. En este caso toma cuerpo la hipótesis que el reclamo por el *Ars* fuese sólo un pretexto adoptado por el *Princeps* s. Sobre los contactos entre el poeta y el *Princeps* que emergen del *Ars*, vd. A.W.J. Holleman, "Femina Virtus! (Het conflict Augustus-Ovidius)", *Hermeneus*, 40, 1969, pp. 200-11, especialmente p. 210; *Idem*, "Ovidii Metamorphoseon liber XV 622-870 (Carmen et error?)", *Latomus* 28, 1969, pp. 42-60.

65) En realidad Aurelio Victor (*Epit. De vit. Et mor. Imp. Rom.* 1, 27) se limita sólo a decir que Augusto había mandado al exilio a Ovidio porque era el autor de tres libros del *Ars*: *poetam Ovidium pro eo, quod tres libellos amatoriae artis conscripsit, exilio damnavit*; mientras Sidonio Apolinar (*Carm.* 23, 158 ss.) agrega el nombre de Corina que reclama el de Julia mayor, la hija de Augusto: *et te carmina per libidinosa / notum, Naso tener, Tomosque missum, / quondam Caesareae nimis puellae / ficto nomine subditum Corinnae*. En el curso de los siglos se ha desarrollado un interesante debate sobre la incidencia del *Ars amatoria* en la causa del exilio de Ovidio. Los pareceres discordantes de los estudiosos pueden ser resumidos en dos tesis: la primera considera sustancialmente separar las dos imputaciones (*carmen et error*); la segunda considera inseparable el binomio *carmen-error*. Esta última tesis ha recibido mayor consenso de la crítica; pero yo, me alinee a favor de la primera, como demostraré más adelante. Una síntesis detallada del pensamiento de varios estudiosos y del *iter* seguido para resolver la *vexata quaestio* está en Corsaro, *art. cit.* pp. 134 ss.

66) E. Pienezzola, "Conformismo e anticonformismo político nell 'Ars amatoria di Ovidio", *Quaderni dell'Istituto di Filologia Latina* 2, Bologna 1972, pp. 51 ss. pone en evidencia aspectos de la polémica, que aflora en varios puntos del *Ars*, contra la nueva legislación introducida por Augusto que quería llevar la familia bajo la protección del Estado.

67) Focardi, *art. cit.* pp. 113-14

68) *Ibid*, PP. 112 ss.

69) R. Syme, *La rivoluzione romana*, Torino 1962, pp. 447

70) Vd. el comentario a la edición de Owen, *op. Cit* 138-39.

71) *Ibid*, p. 278-80; pero también O. Hilsbrunner, "Inrequietus eques", *Philologus* 104, 1960, pp. 310-16; P. R. Rubstaller, "Ov. Trist. II, 541-542", *Museum Helveticum* 17, 1960,

pp. 232-34; ambos estudiosos dan a *inrequetus* el significado de infatigable; otros códices en cambio registran *inreprehensus*. Vd. la discusión en Della Corte-Fasce, op. Cit., p. 20, n.81.

72) Boissier, op. Cit., p. 144; S. D'Elia, "L'esilio di Ovidio e alcuno aspetti della storia augustea", *annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Napoli* 5, 1955, p. 147; Marin, op. Cit., p.118

73) La *lex Iulia* había transformado el adulterio de ofensa privada que comportaba sanciones benignas en ofensa pública, un verdadero delito . Ovidio polemiza con tales leyes rebatiendo que el adulterio es asunto privado, no delito perseguible por las leyes. Interesante el comentario a consideración de Pianezzola, *art cit.* pp. 52-53 y nota 39.

74) M. Labate, "Elegia triste de elegia lieta. Un caso di riconversione letteraria," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 19, 1987, pp. 97 ss. habla de la retórica de la conciliación, a propósito de la convivencia en Augusto de seriedad y frivolidad.

75) Porque *silenda* y no *tacenda culpa*, es problema que afronta Heilmann, *Silere-tacere, Quad. Ist. Di Glott. Univ. Di Bologna* 1, 1955-56, pp. 5 ss.

76) *Tristia di Ovidio. Libro quinto*, Torino 1934, pp. 13-58.

77) Una buena síntesis de varias opiniones está en Corsaro, *art. cit.*, PP. 136-45.

78) Pero también en otros lugares reconoce haberse comportado como estúpido (*Pont. 1, 6, 20: stultaque mens nobis, non sceleratafuit*); insensato, tímido (*Pont. 2, 2, 17: Nil nisi non sapiens pos sum timidusque vocari*).

79) *Ibid.* 3, 5, 44: *cum poenae non sit causa cruenta meae*.

80) Para captar mejor la diferencia: R. J. Deferrari – M.J. Barri – M.R.P. McGuire, *A Concordance of Ovid*, Washington 1939 (= Hildesheim 1968), p. 618 (*facinus-culpa*), pp. 1749-50 (*scelus-culpa*)

81) Marin, *op.cit.* pp. 116-19.

82) Es interesante el comentario de toda la elegia hecho por Giordano, *op.cit.*, PP.322-25.

- 83) Sus ojos han sido testigos de un *crimen* no cometido (*in scius*) por él. De esta posición han partido todas las conjeturas de los estudiosos en torno a la culpa del poeta. El trata de demostrar que ha sido sólo un espectador y declara la propia inocencia, identificándose con el personaje mitológico *Actaeon*; vd. nota 105 y la bibliografía de Giordano, *op. cit.* pp. 280-81.
- 84) R. Birbaum, "Fatum and Fortuna in Ovid's Exile Poetry", *Conmemoraciones ad antiquitatem classicam pertinentes in memoriam B. Katz*, Tel Aviv, 1970, pp. 18-25.
- 85) Marin, *op.cit.*, p.120 y referencia a la nota 106.
- 86) Corsaro, *art. cit.*, p.161.
- 87) Della Corte-Fasce, *op. cit.*, pp.18-20
- 88) De Julia, nieta de Augusto, hablan Tácito (*Ann.* 3, 24) y Svetonio (*Aug.* 65). De Julia, hija de Augusto y madre de Julia menor, Veleyo (100, 3= traza un cuadro poco edificante, atribuyéndole muchos amantes.
- 89) Dice el escoliasta (IV sec.): *cum is maiestatis crimine perisset ab avo relegata est, post revocata, cum semet vitiis addixisset, perpetui exilii damnata est supplicio. Huius frater propter morum feritatem in Siciliam ab Augusto relegatus est.* El *scholium* registra la falsa tradición de un doble exilio de Julia; los estudiosos modernos, en cambio, siempre han rechazado la noticia. Vd. E. Meise, *Untersuchungen zur Geschichte der Jolisch-Claudischen Dynastie*, Munchen 1969, pp. 40 ss.; R.Syme, *History in Ovid*, Oxford 1978, p. 209; sobre todo M. Pani, *Tendenze politiche della successione al principato di Augusto*, Bari 1979, PP. 36-37.
- 90) e. Groag, "Der Sturz der Julia", *Wien St.*, 41, 1919, pp. 84 ss. y otros citados en la nota 32, p. 39, por Pani, *op.cit.* nota precedente.
- 91) R. Gaggero, "La madre di Germanico", en *Riv. It.*, 1927, pp. 145-168.
- 92) M. Pani, *Potere e Valori*, pp. 244-245 e relative note.
- 93) -----, *Tendenze* pp. 82-83.
- 94) R. Syme, *Ovid*, p. 138; S. Mazzarino, *Impero romano*, Roma 1970, pp. 101 ss; U. Laffi, "Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia", en *St. Class. Or.*, 16, 1967, pp. 5 ss.

- 95) J.H. Oliver, "On the edict of Germanicus declining divine acclamations", *Riv. St. Ant.*, 1, 1971, PP. 229 ss.
- 96) V.E.G. Turner, *The Oxyrhynchus Papyri XXV*, London 1959, pp. 102 ss.
- 97) M. Pani, *Potere e valori*, P. 244, N.23; pero también U. Wilamowitz – F. Zuck, "Zwei Edikte des Germanicus aufenim Papyrus des Berliner Museum", en *Sitz. Akad. Berl.* 98, 1911, pp. 794 ss.
- 98) Sobre este punto son interesantes las referencias a los estudiosos registrados en Pani, *Potere e Valori*, pp. 246-247 y la nota de comentario. La lúcida y clara reseña de Pani sobre el argumento queda, a mi parecer, como la mejor contribución científica de los últimos años.
- 99) La síntesis del discurso sobre la oposición al régimen augustal, trazada por Pani en *Potere e Valori*, pp. 251-252 y nota 40, me conforma, sobre todo porque veo posible acercarse a la solución del problema del *error* ovidiano.

**LA ILEGITIMIDAD POLÍTICA EN LOS TEXTOS TARDOANTIGUOS:
EL TYRANNUS EN LAS HISTORIAE DE OROSIO ***

MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO
Universidad de Zaragoza

En estas páginas nos proponemos examinar y comentar los usos dados a los términos *tyrannis* y *tyrannus* por Orosio en sus *Historiae adversum paganos*, con el fin de comprobar la especialización de tales vocablos en el léxico político para designar la usurpación y al usurpador respectivamente. Semejante restricción semántica comporta un

* El presente trabajo es parte de un proyecto de investigación titulado *La tiranía como paradigma de la alteridad política entre griegos y romanos* para cuya realización dispongo de una subvención concedida por la DGICYF (PS91-0171). Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a los profesores A. Encuentra y J. Mesa, autores de *Concordantia Orosiana. Concordance of Historia adversum paganos, Liber apologeticus and Excerpta ex Augustini de natura et gratia contra Pelagium libro*, por haber puesto a mi disposición la edición informatizada de Carolus Zangemeister (*Pauli Orosii historiarum aduersum paganos*, Hildesheim 1967 = 1882), *Tyrannus* en las *Historiae* de Orosio: entre *Breuitas* y *Adversum paganos*. En: *Augustinianum*, XXXVI, I, Iunius 1996, pp. 186-212.

cambio respecto de su significado tradicional, cual era el de expresar la forma absoluta de ejercer el poder, de suerte que *tyrannus* podía predicarse de un príncipe legítimo devenido en déspota. Pero no es el único. A su dimensión semasiológica *tyrannus* añade la ideológica y la retórica. En la historiografía romana de lengua latina y griega y concerniente al período imperial el *tyrannus* se había conformado como un modelo ideológico apto para justificar el poder del príncipe entendido como antítesis del *tyrannus* (1) y los procedimientos retóricos ganados por el género historiográfico habían incorporado el paradigma (2) a las técnicas de la argumentación y la persuasión (3). En consonancia con la modificación del significado del vocablo también experimentan alteración dichas funciones dentro de la narración orosiana. Explicar e interpretar la interrelación entre tales cambios, entendidos como parte de la peculiar concepción y metodología historiográfica del cristiano Orosio (4), es el objeto último de este estudio.

El examen del vocabulario político aplicado por Orosio pone de manifiesto la mayor frecuencia del término *tyrannus* en el libro 7, es decir, en el dedicado al Imperio Romano, en tanto que marco de los *Christiana tempora* (5) y, más precisamente, en la segunda mitad del mismo, tocante a los *Christiani imperatores* (7, 26-43) (6). No es la doble extensión del último libro, en relación con los seis previos, la razón de su superior recurrencia, sino el valor prevalente que el vocablo adquiere en el conjunto de las *Historiae* -el de usurpador- y la reiteración del fenómeno que designa durante el lapso de tiempo que refiere en dichos párrafos (de Constantino a Honorio). Sería ésta la segunda evidencia extraída del análisis semántico. La tercera convicción adquirida y derivada de las anteriores es la significación epocal que se reconoce a la práctica de la usurpación dentro de la economía del texto, sólo parangonable, como veremos, con la importancia que el *Scriptor Historiae Augustae* le confiere en su colección de biografías imperiales (7). Desarrollaremos estas constataciones en tres partes para dar cumplimiento al doble propósito enunciado.

- I -

Respecto al primero de estos tres puntos concordantes, *tyrannis / tyrannus*, o sus derivados en forma adjetivada o adverbial, comparecen veinte veces en el conjunto de los seis primeros libros (8), frente a las treinta menciones que se cuentan en el séptimo (9). En correlación con la temática histórica tratada (19), en este primer bloque se atribuye *tyrannis* o se trata de *tyrannus* a individuos o grupo que tienen en común un ejercicio de poder marcado por la desmesura, sin límites ni control, y connotado por el abuso, la crueldad, la impiedad y los excesos morales. Así, Busiris, Falaris, los *decemviri*, *Sicilia*, los *triginta tyranni* y, finalmente, los *triumviri*, son aunados nominalmente bajo el apelativo *tyrannus*.

Pero no tiene únicamente este valor en todos los casos. Prescindiendo de Busiris y Falaris, que vienen a encarnar los trazos apuntados en conformidad con su imagen tópica convencional (11) dejando de lado las referencias a Sicilia, asociada de manera inextricable con la dominación tiránica -infortunio gemelo de la segunda desventura constante en la historia de la isla, a saber el *bellum servile* (12)- y sin entrar en el comentario del paso relativo a los Treinta Tiranos, donde es evidente la dependencia del *epitoma* de Justino (13), queremos fijar la atención en uno de los dos episodios concernientes a la Roma republicana conceptuados como tiránicos. Nos referimos al caso de los *decemviri*. Creemos que la selección de los hechos narrados y su tratamiento muestran cómo Orosio transpone en el resumen del pasado la problemática y los conceptos políticos de su presente. El análisis de esta lectura tendenciosa, además de hacer patente la medida de la *distorsión* a la que el historiador cristiano somete el material histórico en su afán por demostrar la peoría del tiempo profano puesto en comparación con los *Christiana tempora* (14), proporciona la evidencia de cómo el presbítero adelanta en el devenir histórico y anticipa en la escritura aspectos del fenómeno histórico que la voz *tyrannus* nombra en su tiempo. En otro orden deja al descubierto la impronta que el horizonte ideológico orosiano marca sobre los procedimientos estilísticos y las técnicas narrativas y a nosotros nos permite avanzar argumentos con los que anudar las concatenaciones advertidas.

Ya Zangemeister apuntó a Livio como *auctor* de los párrafos 1-6 del capítulo 13 del libro 2 de Orosio. El hispano abrevia los capítulos 31 a 56 del *Ab Urbe condita*, compuestos en torno al eje temático del dominio decenviral. Pero lo hace adaptando el módulo estilístico de la *brevitas* a su propósito historiográfico distintivo y singularizante en relación con los *plurimi... scriptores* que previamente se han copado de los mismos hechos ... *quippe cum illi bella, nos bellorum miserias euoluamus... maxime cum e contrario nos uim rerum, non imaginem, commendare curemus*; lo que no obsta para que proceda a *omittere* y *significare cuncta nec exprimere* (15) a pesar de conocer la irremediable *obscuritas* de la *narratio* resultante, cayendo así en cada una de las faltas que pretende evitar (16).

Mediante el léxico, el orden del relato, la descripción de conductas y las afirmaciones taxativas, el *rhetor* que era Livio encaja la *narratio* del episodio decenviral dentro del esquema canónico del tirano, de manera similar a la empleada para caracterizar a *Tarquinius Superbus* y calificar su conducta política. Sabemos que abreviar requiere elegir en función de unas pautas de importancia. Orosio -que así revela su criterio axiológico- conserva el modelo retórico liviano, pero selecciona los hechos, recrea los enlaces causales en la exposición, decide los términos y, con estos medios, da forma a una idea, la de que los decenviros fueron tiranos por haber actuado contra la ley y, en esencia, por haber hecho suyo un poder que no les correspondía legítimamente. Para empezar, encabeza el resumen con un juicio político al que después procura justificación: ... *potestas consulum decemuiris tradita... magnam perniciem reipublicae inuexit* (2, 13, 2). Por lo que toca a los hechos, del complejo y extenso relato liviano Orosio prefiere -y destaca, por omisión de otros aspectos de su acción política (17)- los hechos denotativos de la conducta contra el *mos* y el *ius* de los miembros del colegio decenviral, como eran la *continuatio de Apio Claudio* -*Nam primus ex decemuiris cedentibus ceteris solus Appius Claudius sibi continuauit imperium* (2, 13, 3)-: la arrogación, por los demás, de poderes no

conferidos, en particular, el derecho a las doce fasces y los restantes signos del *imperium*, cuando el *mos* reservaba a uno el poder máximo, sus prerrogativas y sus *signa* -... *statimque aliorum coniuratio subsecuta est, tu more contempto, quo insigne imperii penes unum potestas autem communis erat, omnes omnia propriis libidinibus agitent. Itaque inter cetera, quae insolentissime cuncti praesumebant, repente singuli cum duodenis fascibus ceteris que imperatoris insignibus processerunt* (ibid. 34)-; el mantener, habiendo cesado en el desempeño de la magistratura, el poder de mando sin apelación junto con sus símbolos externos; y en fin, la tentativa de estupro de Apio Claudio sobre Virginia (ibid, 5-6).

Entre tales hechos se tejen nexos explicativos: la *libido* de Claudio movió a la *imitatio* a sus colegas del decenvirato; y de tales premisas derivó una situación de usurpación, que Orosio define fielmente aplicando el concepto político de *tyrannus -et nouo improbae ordinationis incepto, ablegata religione consulum emiciut agmen tyrannorum* (ibid 5);- cuya esencia se hace manifiesta en la descripción subsiguiente del proceder de los falsos magistrados -*duabus tabulis legum ad decem priores additis, agentes insolentissimo fastu plurima* (ibid)-; finalmente, de esa pluralidad de actos cometidos con desmesura en grado superlativo -*insolentissimo fastu*- se singulariza el hecho demostrativo de la pertinencia de *tyrannus*: que pretendían conservar la omnipotencia ganada contra las leyes después de pasar a ser simples *privati* -*die quo deponere magistratus mos erat, cum isdem insignibus processerunt* (ibid)-. En otras palabras, en el plano de los hechos y de los principios jurídicos los *decemviri* son presentados como usurpadores.

No es casualidad que, de la imagen tópica del tirano plasmada por Livio (18), Orosio prime uno de sus componentes, *libido*, que se imputa tanto a los decenviros como grupo -*omnes omnia propriis libidinibus agitent*- cuanto al *primus* Apio Claudio -*maximam etiam Apii Claudii libido auxil, qui ut Virginiae uirgini stuprum inferret*- . Este término de

oprobio, constante del léxico de la denigración política, reunía significados tales como ambición por poseer lo que no corresponde según la ley; la codicia de lo que otros tienen y, por ende, la envidia; en última instancia, la violencia, *uis*, usada para obtenerlo (19). El elemento común a tales excesos, en su acepción política, es la transgresión de la norma.

De esta manera el cristiano filtra a través de su propósito -demostrar que los tiempos profanos ampararon desventuras peores que las acaecidas en los cristianos- no sólo la información, también el modelo retórico -escogiendo y presentando los *digna memoratu* de acuerdo con el valor que *tyrannus* tenía en su tiempo, es decir el de usurpador- y el léxico de la reprobación política, pues, como se ha visto, de los *uitia* básicos del retrato político del tirano retiene aquel que entraña quebranto de la ley y abuso.

Añadiremos dos comentarios para reforzar nuestra interpretación. El primero es de orden lexical: en el parágrafo 2, 13, 7, es decir, poco después de referirse a los decenviros denominándolos banda de tiranos -*agmen tyrannorum*-, el autor, en un ejercicio de *uariatio* estilística, alude a los mismos con la expresión *coniuratorum conspiratio*: bajo la apariencia de un sinónimo introduce dos lexemas susceptibles de ser leídos como exégesis explicativa de la anterior fórmula, con lo cual el sentido adelantado, el de usurpador, queda validado. Más aún, en el libro 7, donde *tyrannus*, según es aceptado por el común de los estudiosos, nombra siempre al que usurpa el poder, aparece *conspirare* como verbo específico para designar la acción de los *tyranni*: *conspirant intrinsecus tyranni, consurgunt bella ciuilia...* (7, 22, 9) (20).

La segunda observación atañe a la conocida mención del *catalogus tyrannorum* -también en este caso un colectivo- incluida en el libro 7, 42, 4 y 15. Repasemos algunos considerandos. Como comprobaremos a continuación y hemos ya repetido, no cabe duda de que el valor semántico de *tyrannus* en el libro 7 de Orosio y, sobre todo, en esta cita concreta, es el de usurpador. La homología entre *agmen tyrannorum* y *catalogus tyrannorum* no admite discusión: en ambos casos tenemos un sustantivo colectivo y el mismo genitivo determinativo.

La colación del texto de Orosio con el de Livio confirma que la fórmula *agmen tyrannorum* pertenece a la matriz lexical orosiana (21). Por último, dentro del mismo libro 7, en lo que también parece ser una opción interpretativa de Orosio, se alude, en referencia común y retrospectiva, a las tentativas de Galba, Otón y Vitelio con la locución *turbida tyrannorum tempestas* (7, 9, 1). De estas premisas, apoyadas en evidentes concomitancias léxicas y semánticas, que sumamos al análisis textual previo, derivamos que el contenido político de los dos genitivos plurales es el mismo. Más aún, a partir de estas concordancias afirmamos que la expresión *agmen tyrannorum* cumple dos cometidos: por un lado, forma parte de la serie de elementos comunes que permite la comparación entre tiempos profanos / tiempos cristianos; constituiría un precedente en la historia de Roma demostrativo de la existencia, entonces, de uno de los males de su presente; de otro, se comporta, al igual que la fórmula *turbida tyrannorum tempestas*, como un nexa temático en el orden narrativo encaminado a afirmar la unidad interna (22).

De lo dicho se puede inferir: 1. la convivencia en los seis primeros libros de las *Historiae* de dos usos de *tyrannus*: uno, el acorde con el significado tradicional, es decir, el que nombra el modo absoluto de ejercer el poder; otro, el vigente en su tiempo, el de usurpador; y 2. la tendencia a aplicar el segundo significado a aquellos episodios de la historia de Roma que presentan aspectos concomitantes con el fenómeno de la usurpación (23). Creemos haber dado razones para sostener la segunda de estas proposiciones; la primera encuentra corroboración en un *excursus* introducido al final de libro 1 (20,6); valiéndose del apodíctico recurso de la comparación y de la persuasiva forma del vocativo el presbítero distingue, mediante la contraposición *ante/ nunc*, entre la tiranía de Falaris, descrita en las líneas inmediatamente anteriores -en concordancia con el canon de la representación literaria del tirano, aquí reducido al motivo de la *crudelitas*- y la acepción del *tyrannusen* en su tiempo, el que se hace con el poder imperial en concurrencia con el príncipe. En otro orden, la colación comporta la oposición retórica entre el *tyrannus -crudelis-* y, por otra parte, el legítimo y, además de buen príncipe por su clemencia, cristiano. He aquí el texto: *Eligant nunc si uidetur, Latini et Siculi, utrum in diebus Aremuli et Phalaridis esse maluissent innocentum uitas poenis*

extorquentium, an his temporibus Christianis, cum imperatores Romani, ipsa in primis religione conpositi, post commiutas reipublicae bono tyrannides in ipsorum quidem iniurias exigunt tyrannorum.

- II -

El alcance de estas sugerencias adquirirá mayor verosimilitud si pasamos a considerar la presencia y valor del *tyrannus* precisamente en el libro 7. Ya hemos adelantado que alberga el mayor número de menciones de *tyrannis* y sus derivados. En todos los casos *tyrannis* /*tyrannus* dan nombre a una misma noción política, la usurpación / el usurpador del poder imperial.

La equivalencia en el plano puramente terminológico queda asentada -y anticipada en la trama narrativa- con ocasión de otro de los *excursus* dedicados a la *comparativo temporum*: *nam cum plerumque improbi tyranni temere inuadentes rempublicam usurpatoque regio statu Romani imperii corpus abruperint atque ex eo bella uel per se iniusta importarint uel in se justa commouerint, Britannis Gallisque et creati populis et instructi* (5, 22, 7). La construcción sintáctica deja notar la paridad semántica entre *inuadere rempublicam* y *usurpare regium statum*. Las dos locuciones sinónimas describen la acción de los *tyranni*. Hay que advertir que, aunque el autor conoce y aplica el sentido genérico de *usurpare*, tanto en su acepción positiva -hacer algo propio por el uso (24)-, cuanto en la peyorativa -apoderarse de algo sin derecho (25)- en esta parte postrera de su obra reserva su empleo en exclusiva para referirse a la usurpación del primado imperial (26), lo que vendría a acreditar la univocidad de nuestro vocablo. Volviendo al texto, la breve digresión, además, apunta qué componentes de la fenomenología de la usurpación interesan a Orosio: la división del *corpus imperii* y los *bella iniusta* -los promovidos por los *tyranni* y, en particular y de manera sobresaliente, los *iusta* -las guerras defensivas del príncipe. Por el contrario, donde nosotros esperaríamos una mención de las causas, hallamos una referencia geográfica - *Britannis Gallisque et creati populis instructi*.

En otras palabras, Orosio, que aquí demuestra ser un buen epitomista cuando se abrevia a sí mismo, en escasas líneas compendia las que, en el orden del relato, habrán de ser sus noticias sobre las usurpaciones de su tiempo en el libro 7 (27), subrayando los aspectos que allí se destacarán.

Precisamente el cotejo de las noticias del hispano sobre las usurpaciones habidas bajo los príncipes con las proporcionadas por Eutropio en el *Breuiarium* -su fuente principal para esta unidad de tiempo hasta Joviano- demuestra la opción terminológica apuntada, tanto en el uso de fórmulas equivalentes desde el punto de vista semántico, cuanto el añadido de glosas interpretativas. La preferencia es aún más significativa porque Orosio sigue fielmente a Eutropio en lo que respecta a extensión y desarrollo de los hechos referidos: así donde Eutropio dice *rebellare* (8, 18, 4), *obscurius imperare* (9, 6), *purpuram sumere* (9, 9, 1), *imperium usurpare conatus* (9, 17, 1), Orosio especifica *tyrannidem adspirare* (7, 17, 2), *tyrannidem inuadere* (7, 21, 6; 22, 10), *tyrannide subnixus* (7, 24, 3) (28). Mayor provecho reportan los añadidos sin pretexto en Eutropio: resume como *turbida tyrannorum* las iniciativas políticas de Galba, Otón y Vitelio (29); introduce las usurpaciones bajo Galieno, catalogadas como parte de la *diuina ultio*, con la sentencia *conspirant intrinsecus tyranni...* (7, 22, 9); por último, compendia de manera especiosa la trayectoria de Maximiano: *Maximianus Herculis, iam ex Augusto priuatus et adhuc publicus persecutor, occasione filii sollicitatus, qui imperium abiecerat, arripuit tyrannidem* (7, 28, 6).

Otro paso, éste ya en el libro 7, viene a completar la sinopsis anterior de qué cosa entiende Orosio por *tyrannis = usurpare regium statum*: hablamos del destinado a reivindicar la lealtad política de sus compatriotas Dídimo y Veriniano con ocasión de la usurpación de Constantino (III) y la subsiguiente pretensión de extender su dominio a la Península: *(Constantinus) misit in Hispanias iudices: quos cum prouinciae oboedienter accepissent, duo fratres iuuenes nobiles et locupletes Didymus et Uerinianus non assumere aduersus tyrannum quidem tyrannidem sed imperatori iusto aduersus tyrannum*

et barbaros tueri sese patriamque suam moliti sunt, quod ipso gestae rei ordine patuit nam tyrannidem nereo nisi celeriter maturatam secrete inuadit et publice armat, cuius summa est assumpto diademate ac purpura uideri antequam sciri; hi uero plurimo tempore seruulos tantumsuos ex propriis praediis colligentes ac uernaculis alentes sumptibus nec dissimulato proposito absque cuiusquam inquietudine ad Pyrenaei claustra tendebant (7, 40, 5-6).

El párrafo en sí reviste particular interés desde la óptica orosiana, si tenemos en cuenta que interrumpe la narración para introducir un juicio propio. Forma parte de la relación de hechos que comienza -con la usurpación de Constantino (III) y culmina con la penetración de alanos, suevos y vándalos en la Península, es decir se inserta en lo que podríamos llamar, siguiendo a Fontaine, la temática hispana (30) de las *Historiae*. Pero no es ésta la única filiación digna de consideración: además, el paso se incluye en la materia de usurpación, de hecho precede a la larga enumeración y glosa del *catalogus tyrannorum* que tuvo que combatir Honorio (7, 42, 4-15). Ambos marcos referenciales deben ser retenidos para comprender la selección axiológica de los *gesta rerum*, el énfasis comprometido en probar que Dídimo y Veriniano -no aspiraron a la tiranía (31) y, en fin, las correspondientes omisiones y añadidos del relato orosiano en torno al bienio 408-409 (32), frente a la tradición historiográfica griega constituida por Olipodoro, Sozomeno y Zósimo.

He aquí las conclusiones que en el plano puramente conceptual se extraen del texto: 1. *tyrannis* es una posición de poder equiparable a la del *Augustus*, pues comporta el mando sobre el ejército -*publice armat* – y la ostentación de los símbolos distintivos de la primacía -*diadema ac purpura*-; 2. la diferencia entre el poder imperial y el usurpado reside en la ilegitimidad del segundo, como denota la oposición *imperator iustus / tyrannus*, donde el verdadero elemento diferenciador es el adjetivo *iustus* (33), puesto que, algunas líneas después, Orosio atribuye *imperator* al mismo Constantino que en este paso es llamado *tyrannus* 17, 42, 3 (34)); de aquí se desprende que, desde el punto de vista lexicológico, *tyrannus* posee

el valor técnico de un título: nombra al príncipe que ha obtenido el primado de manera ilegítima. En este punto los usos terminológicos de Orosio coinciden plenamente con los propios del *Scriptor* de la *Historia Augusta* (35); 3. la ilegitimidad consiste en hacerse con el poder en vida y en concurrencia con el príncipe reinante, no sólo en pretenderlo. Este matiz es importante, pues el éxito depende en buena medida de que no se descubran las intenciones del aspirante antes de aparecer con los signos del poder -*summa est assumpto diademate ac purpura uideri antequam sciri*; 4. el elemento ínsito de una usurpación es arrogarse la facultad de mandar una parte del ejército romano, por propia iniciativa, en un acto de desobediencia y al margen de la *autoritas* del príncipe: así se infiere de la importancia que en su demostración Orosio da al orden de los acontecimientos -*quod ipso gestae rei ordine patuit*- y del empeño que pone en detallar quiénes componían la tropa de Dídimo y Veriniano -*seruulos tantum suos ex propriis praediis collingentes ac ueruaculis alentes sumptibus*-, cuál era su propósito manifiesto -*imperator iusto aduersus tyrannum et barbaros tueri sese patriam suam liliti*- y no improvisado *plurimo tempore*- y cómo lo llevaron a cabo sin disimulo ni inquietud para nadie -*nec dissimulato proposito absque cuiquam inquietudine ad Pyrenaei claustra tendebant*.

Frente al criterio pragmático del *Scriptor* de la *HA*, para quien es la derrota final y, en consecuencia, la victoria de otros la que convierte a los pretendientes en tiranos y los priva de legitimidad -*quos tyrannos aliotum uictoria frcerit* (v. *PN* 1,1 (36))- el cristiano ubica la ilegitimidad en las circunstancias modales de la apropiación de los *insignia imperii* -a saber, rebeldía consumada frente al príncipe reinante apoyándose en una parte del ejército, con la consiguiente ruptura del *consensus* militar que sustenta la legitimidad del emperador, del que no llega a obtener el reconocimiento de modo irreversible- aproximándose con esta pauta el formalista punto de vista sostenido por Amiano (37). Encontramos razón explícita para esta afirmación en el tratamiento de Máximo, *uir quidem strenuus et probus, atque Augusto dignus nisi contra sacramenti fident per tyranidem emersisset* (7, 34, 9), digno de ser Augusto -título que, a diferencia de *imperator*, reserva

en exclusiva para los príncipes legítimos- por sus cualidades militares y morales, de no haberse levantado por la tiranía contra *-sacramenti fidem-* el *juramento* de fidelidad que el emperador recibe de todo el ejército en el momento de su aclamación y que él debía a Graciano (38).

Igual parecer prevalece en la aplicación de la fórmula *usurpare imperium* al procedimiento por el cual Pupieno (Máximo) y Balbino obtuvieron la dignidad de emperadores (... *qui usurpauerant imperium...* 7, 19, 3), a pesar de haber sido elegidos por el Senado, puesto que su designación se había producido en vida y conflicto con el príncipe ejerciente, léase Maximino. Con dicha expresión vierte Orosio a su léxico político la proposición eutropiana *Postea tres simul Augusti fuerunt, Pupienus, Balbinus, Gordianus...* (Eutr. 9, 2, 1): La elección terminológica y el juicio político que connota sobresalen en este caso porque Orosio se aparta de la evaluación tradicional de los llamados "Senatskaiser" representada por Herodiano, Aurelio Víctor y el *scriptor* de la HA (39).

El último de los ejemplos que traemos a examen es Maximiano, cuyo recorrido político provee a Orosio motivos para clasificarlo como tirano, de acuerdo con su opinión sobre el asiento de la legitimidad: primero reseña concisamente el epílogo del itinerario de Maximiano: *Maximianus Herculus, iam ex Augusto priuatus et adhuc publicus persecutor, occasione filii sollicitatus, qui imperium abiecerat, arripuit tyrannidem...* (7, 28, 6), es decir, después de haber renunciado al poder imperial, su iniciativa para recuperarlo merece la consideración de *arripere tyrannidem*; y por si cupieran dudas, unas líneas después dictamina: ... *Herculus Maximianus, persecutor et ex Augusto tyrannus...* (7, 28, 9). Entre una y otra situación media la pretensión realizada de obtener el mando sin contar con la autorización de los príncipes de hecho, ni el consentimiento de la totalidad del ejército.

Creemos que este devenir, tan fielmente sintetizado, dota de evidencia a los dos supuestos que hemos desarrollado en esta segunda parte: 1. la especialización de las voces *tyrannis* y *tyrannus* para nombrar la usurpación y su tecnificación como parte del léxico positivo que designa el poder imperial (40) y 2. la aplicación de un criterio de

i

legitimidad que para Orosio reside en las circunstancias determinantes del ascenso, sustanciadas con justeza por la locución antedicha: *contra sacramenti fidem*.

- III -

Queda por comentar el tratamiento que merecen los *tyranni* en una obra que no se corresponde estrictamente con los módulos de la historiografía tradicional, ni cumple los preceptos de la *Historia ecclesiastica* ni obedece a los patrones del género cronográfico (41) y que, sin embargo, es susceptible de ser leída como una historia universal connotada teológicamente (42) y sujeta a las técnicas de los *epitomae*, *breuiaria* y *chronica* (43). Nos fijaremos en el libro 7 y, más aún, en los capítulos 32-43, en los cuales Orosio, sin la guía de Eutropio, se refiere a hechos contemporáneos o al pasado inmediato (44).

El cristiano Orosio comparte con el pagano *Scriptor* de la HA la plena integración de los *tyranni* en la narración de la historia de los emperadores romanos, pero no sólo como objeto de referencia subordinada sino, además, como materia histórica digna de ser consignada *per se*: si el Anónimo les reserva dos capítulos colectivos -*Tyranni triginta* y *Quadrigae tyrannorum*- dentro de la serie de biografías imperiales, el hispano inserta en su relato del año 1165 de la *Vrbs* (41=), excediendo el marco analístico, una unidad temática que define por dos veces, al principio y al final de la digresión, como *catalogus tyrannorum* (7, 42, 4-15). (45).

No obstante esta percepción de las usurpaciones como fenómeno histórico específico de su tiempo y su correlativa inclusión entre los *digna memoratu* no se compadece con los modos que asume su representación historiográfica. La discordancia es ostensible más que en la omisión de algunos usurpadores -por ejemplo y en su tiempo, Marcus (46)-, en la ausencia de interés por el esclarecimiento de las causas y el desenvolvimiento episódico de cada una (47).

En la mayoría de los casos se limita a mencionar la asunción de la tiranía y la posterior derrota (48), incluso de aquellas usurpaciones descritas con aparente mayor esmero y amplitud -es decir las de Magno Máximo, Eugenio-Arbogastes (49) y Gildón (50)- la eliminación del tirano polariza la parte sustantiva del relato.

En el *explicit* conclusivo de las *Historiae* se encuentra la razón primaria de esta preferencia: allí, en el sumario recordatorio de la materia expuesta, figuran los *tyranni*, lo que confirma su categoría de factor histórico reseñable, pero, a la vez, se precisa qué ha interesado de su suceso: su exterminio (... *manifestauimus... atque ostendimus... plurimos extinctos tyrannos*, 7, 43, 17).

Una segunda motivación se puede reconocer en la aplicación del canon estilístico de la *breuitas*, según se señala al principio (*ordinato breuiter uoluminis textu* 1, praef. 10) y al final (*quam breuissime et quam simplicissime potui*, 7, 43, 19) de la obra, y, por ende, en la observancia de la selección y el resumen como metodología práctica (... *paucis dumtaxat isdemque breuiter delibatis*, 1,1,4 (51)). En efecto, a pesar de las advertencias y cautelas contra los defectos de la *breuitas* declaradas en el prefacio al libro 3, Orosio, al convertir las usurpaciones en objeto de sus *Historiae*, comete cada una de las incorrecciones historiográficas que censura: en nombre de la brevedad pasa por alto hechos que conoce (*si enim aliqua studio breuitatis omitto, putabuntur aut mihi nunc defuisse aut in illo tunc tempore non fuisse*), resume por alusión (*si uero significare cuncta nec exprimere* (52) *studens compendiosa bicuitate succingo, obscura faciam et ita apud plerosque erunt dicta, tu nec dicta uideantur*), de forma que impide penetrar ya no sólo en el desarrollo visible de los actos, que voluntariamente relega, sino en su sentido, que dice procurar elucidar (*nos uim rerum, non imaginem commendare curemus*); la secuela es que propone un conocimiento aparente de los hechos sin profundizar (*breuitas autem atque obscuritas, immo tu est semper obscura breuitas, etsi cognoscendi imaginem praefert, aufert tamen intellegendi uigorem*) (y, en fin, fracasa en su esperanza de evitar los excesos en la omisión y el extracto (*sed ego cum utrumque uitandum sciam, utrumque faciam tu quocumque modo alterutra temperentur, si nec multa praetermissa nec multum constricta*

uideantur). En otras palabras, su *narratio* es un compendium donde se impone como práctica de escritura *significare* con *obscura breuitas*. Y, sin duda, este procedimiento alcanza también a los capítulos referidos a su tiempo, donde no vemos el trato pormenorizado que se le ha atribuido (53) ni cabría esperarlo por inconveniente desde el punto de vista político.

Tomemos como ejemplo de estos supuestos la usurpación de Máximo, a la que dedica siete párrafos (7, 34, 9-35, 5); de ellos, los dos primeros contienen la noticia de la insurrección -que a propósito se enlaza con la sumisión previa de los bárbaros (*subactis barbarorum gentibus*)- mientras en los restantes se da cuenta de la justa e imperativa guerra llevada por Teodosio contra el usurpador (... *Itaque iustis necessarisque causis ad bellum dute permotus*) y de la incruenta victoria lograda merced al auxilio divino (... *Maximum... sine dolo et sine controuersia clausit, cepit, occidit... Theodosius incruentam uictoriam Deo procurante suscepit*). Para empezar, prescinde de la explicación de las causas, si bien, en este caso, la indicación abreviada de las circunstancias de tiempo y lugar que enmarcaron la rebelión -indicación hecha mediante la construcción sintáctica y el orden de mención de los acontecimientos- se deja interpretar como una sugerencia implícita de correlación: así, la proclamación de Máximo por sus tropas en Britania y su paso a la Galia se habría producido al mismo tiempo que Teodosio, una vez sometidos los bárbaros en Oriente, libraba del enemigo las provincias de Tracia y -aquí es donde leemos el apunte latente de la causa a los ojos de Orosio hacia su hijo Arcadio, entonces, en 383, de seis años de edad, *consortem imperii* (54); *interea cum Theodosius in Oriente subactis barbarorum gentibus Thracias tandem ab hoste liberis reddidisset et Arcadium filium suum consortem fecisset imperii, Maximus... in Britannia inuitus propemodum ab exercitu imperator creatus in Galliam transiit* 17, 34, 9). La doble dimensión temporal y causal implícita en el *cum* con pluscuamperfecto se subjuntivo le permite introducir su opinión de forma encubierta. Por otra parte, omite el origen hispano de Máximo, su pasada camaradería militar con Teodosio (Zos. 4, 35, 3), la dependencia clientelar respecto de la

familia del príncipe (*Paneg.* 12, 31, 1) y, en un ejercicio de *significare*, mueve a sobreentender que mandaba las tropas en Britania y de forma exitosa con la fórmula *uir quidem strenuus et probus atque Augusto dignus nisi contra sacramenti fidem per tyrannidem emersisset (ibid)*. A continuación, poniendo en práctica las reglas de la concisión y su intento de *uim rerum, non imaginem commendare*, convierte en sincrónicos la muerte de Graciano y la huida a Oriente de Valentiniano, cuando sabemos que entre ambos hechos mediaron cuatro años (383-387), y que durante ellos Máximo fue reconocido en los títulos e insignias imperiales, primero, por Teodosio, tras la muerte de Graciano, es decir al final del 383, y después, en 384, y subsidiariamente, por la corte de Milán, sucesos que el hispano silencia, provocando la falsa conclusión de que la respuesta militar de Teodosio fue inmediata (... *ubi Gratianum Augustum subita incursione perterritum at que in Italiam transire meditantem dolis circumuentum imperfecit fratremque eius Ualentinianum Augustum Italia expulit. Ualentinianus in Orientem refugiens a Theodosio partrna pietate susceptus, mox etiam imperio restitutus est, ibid.* 10 (55)). Pero el efecto no es casual, De hecho en el párrafo con el que encabeza el capítulo 35, y que desempeña la función de incardinar los hechos narrados a continuación en la dimensión temporal, equivoca o falsifica -la fecha de la muerte de Graciano trasladándola a 384 al afirmar que, después de la misma, Teodosio mantuvo el poder imperial en solitario once años (56). Incluso la disposición de los contrenidos está cargada de intencionalidad, puesto que la nota analística antecedente al relato tocante a la ofensiva de Teodosio contra el tirano: de nuevo la -simultaneidad muerte de Graciano- reacción de Teodosio es connotada con el nexa modal *itaque* que introduce la justificación de la guerra, catalogada de *bellum ciuile*, y la anticipación de su desenlace a través de la insinuación del auxilio divino (35,2). La manipulación de cifras, la hábil concatenación de sucesos son estrategias tendientes a -ocultar que transcurrieron cinco años entre el alzamiento de Máximo (383 y la guerra que condujo a su derrota (388).

También en la, proporcionalmente más larga, descripción de su eliminación se concitan omisiones y deformaciones encaminadas a demostrar la sentencia con la que

cierra la referencia anterior: *Theodosius incruentam uictoriam Deo procurante suscepit* (7, 35, 5). A tal fin deja de lado las batallas de Siscia y Poetovio para concentrar la atención en Aquileya; achaca la *ineffabile iudicium Dei* la decisión de cambiar los planes defensivos del tirano -en realidad de su *comes Andragathius*, puesto que Máximo es representado en actitud pasiva, ... *Aquileiae tunc Maximus uictoriae suae spectator insederat* (7, 35, 3)- y estima que dicha variación providencial possibilitó que ... *Theodosius... Maximum... sine dolo et sine controuersia clausit, cepit, occidit* (7, 35, 4). Por el contrario tenemos constancia de que antes del paso de los Alpes, en julio del 388, Teodosio se había impuesto en Siscia y Poetovio y que, de resultas, muchos de los soldados de Máximo se separaron de su *fides* para pasar a engrosar las filas del vencedor (*Paneg.* 12, 43, 1-44, 3). De la comparación entre lo que dice y lo que silencia se colige el efecto de la distorsión.

Más significativa aún, por deliberada, resulta la supresión de cualquier alusión a la resolutoria y terminante intervención de Máximo en el *certamen* priscilianista, ante todo si tenemos en cuenta el *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* que, poco antes del 415 (57), el presbítero compuso para Agustín y el, así probado, conocimiento que de la juzgada como herejía tenía (58).

Son estos extremos -asociación temática con los bárbaros (59), pasividad del *tyrannus*, protagonismo del príncipe legítimo, conceptualización de la reacción como *bellum ciuile* y *iustum* y el motivo de la victoria incruenta *Deo iubente*- constantes repetidas en los episodios de Eugenio-Arbogastes y Gildón (7, 35, 11-18; 36, 2-11), como si de un canon, otro, de representación literaria de la suerte del *tyrannus* se tratase.

En un orden distinto, el hecho de que dispense la mayor atención a la derrota del tirano nos remite a otro aspecto de la transformación del modelo tradicional: hablamos de la caída del tirano. En efecto, el *tòpos* retórico de la muerte del tirano, amplificado por

una tradición de escuela en virtud de su fuerza ejemplarizante (60), aunque ahora vacío de la semántica tiranocida convencional, en la narrativa de Orosio presta forma y figura a otra constante, la de la victoria justa, necesaria e incruenta del príncipe como parte de la buenaventura de los *christiana tempora* en contraste con los previos. Conviene subrayar que, en el lenguaje orosiano el triunfo del príncipe cristiano es señal de la protección divina sobre el príncipe legítimo (61).

Como tales lugares temáticos recurrentes pueden ser considerados fruto de la aplicación del módulo de la *brevitas* y, además, probarían la adhesión del presbítero a esta técnica, aunque no tanto en los términos descritos por la preceptiva retórica tradicional, cuanto en los practicados por Eutropio (62), Festo (63) y los propios de la cronografía.

Pero no basta esta explicación por sí sola. En este caso, la opción metodológica de abreviar da continente a un propósito ideológico y una y otro son inescindibles. El pie para esta correlación nos proporciona Orosio en forma de digresión intercalada entre el final de la noticia sobre Máximo y las siguientes bajo Teodosio y Honorio. En tanto que inserto se detiene el tiempo narrativo forma parte de la serie de declaraciones *aduersum paganos* (64) que articulan y dotan de unidad de método y finalidad a las *Historiae*. En concreto, y dentro de la sintaxis narrativa orosiana, nos parece el consecuente, después retirado (7, 35, 20), del antecedente interpuesto en el libro 5, donde Orosio aprovechando el paso relativo al *bellum ciuile* silano, respondía a la objeción de que también en sus días se producían guerras civiles (22, 5-15).

Allí, apelando de nuevo a la *comparatio temporum*, admitía, sin excusa posible, la existencia en su tiempo de *bella ciuilia* y reconocía la forma más frecuente de ésta, es decir, la usurpación, en términos que compendian los trazos de su representación en el libro 7, según adelantábamos (65). Primero se proponía debilitar la réplica de sus

enemigos con una argucia de orden lexical: cuestionaba la pertinencia del adjetivo *ciuilis* y defendía la conveniencia de *socialis* aduciendo la composición mayoritaria de los ejércitos por *socii* (5, 22, 5-10); después, establecía la proposición-presunción que procuraba demostrar: en sus días la guerra, tanto en su causa y desarrollo cuando en su victoria, obedecía más a la necesidad y comportaba menor vergüenza (ibid 10); por último, y con la fuerza convincente de la interrogación retórica, alegaba sus razones: la menor violencia y mayor clemencia, su condición de castigo, la más corta duración y, en fin, el exiguo número de víctimas (ibid 11-15). En suma, anticipaba el tratamiento minimalista de la usurpación en el libro 7 referido a su tiempo y dejaba entrever su utilización como argumento probatorio en la polémica *aduersum paganos*.

Aquí (7,35, 6-9) da razón del tratamiento homogéneo de las usurpaciones de acuerdo con la uniformidad de su suceso y nombra, ahora sí, la causa mayor de semejante igualdad. Merece atención el orden de cita pues nos acerca a las técnicas de la argumentación apologética y polémica orosiana.

Al principio del excursus deja sentado el carácter paradigmático de la eliminación de Máximo presentándolo como *exemplum* del modo *-qualiter* como se resuelven los *bella ciuilia* por los *reges* y en los *tempora christiana* (el adjetivo afecta a los dos sustantivos en la construcción latina). Al glosar el *qualiter* nos informa, en otro plano, del esquema narrativo observado, de la selección de los hechos y de su disposición, enfatizando en la regularidad: *Ecce regibus et temporibus Christianis qualiter bella ciuilia, cum uitari nequeunt, transiguntur. Ad uictoriam peruentum est, inrupta est ciuitas, correptus tyrannus* (7, 35, 6). A renglón seguido, amplifica y refuerza lo expuesto tomando como sujeto de derrota al *comes (Andragathius) tyranni* (ibid. 6-7) para concluir repitiendo, en un ejemplo de persuasiva *expolitio*, el motivo de la victoria *sine sanguine*. En ese punto pone a prueba la credulidad de los lectores al cifrar en dos el número de muertos habido: *Formidulosissimum bellum sine sanguine usque ad uictoriam et in uictoria duorum morte confectum est* (ibid) (66). Al final de la digresión reitera el carácter de precedente ejemplar de la guerra contra Máximo para todas las acontecidas después bajo Teodosio y Honorio

vuelve sobre el lugar, ya común, de la victoria santa y sin sangre: *post hoc bellum, quo Maximus interfectus est, multa utique, sicut omnes recognoscimus, Theodosium filiumque eius Honorium usque ad nunc et externa bella et ciuilia consecuta sunt, et tamen omnia paene usque in hodieum diem et quidem cum fructu simplicis sanctaeque uictoriae uel nullo uel minimo sanguine quieuerunt* (ibid 9).

De uno y otro -parágrafos primero y último del *excursus*- nosotros podemos deducir que la coincidencia en el tratamiento de la usurpación, la similitud en el esquema expositivo seguido, la elección y consiguiente preterición de hechos, su colocación en una sintaxis narrativa obedecen al propósito de demostrar, ya que no es posible negar su existencia, la menor virulencia de los *bella* bajo los príncipes cristianos, con lo cual la usurpación en tanto que forma de *bellum ciuile* cuyas *miseriae* narra, se incorpora a la gramática de hechos probatorios de la mayor bondad de los *christiana tempora* frente a los siglos *ante Christo*. Dicho en otro orden, la atribución a los sucesos de una función ejemplificadora y demostrativa de sus tesis -las *miseriae* humanas, y entre ellas y sobre todas, las concomitantes con los *bella ciuilia*, fueron mayores y peores antes de los *christiana tempora*, la mejoría histórica se debe a la intervención benéfica del príncipe *Deo adiuuante*- se proyecta sobre el modo narrativo de la usurpación, que así se convierte en una pieza probatoria dentro de su repertorio argumental.

La impostación ideológica providencialista y la funcionalidad polémica que Orosio asigna al *qualiter* determinativo de las usurpaciones, en realidad a la supresión del tirano, se revela de manera vehemente, mediante una sintaxis especiosamente agonística, en el párrafo que media entre ambas declaraciones. En él se emplaza la *potentia Dei*, representada como causa mayor, detrás de ese principio de *uictoria sine sanguine* -lo que explica la falta de interés por las causas circunstanciales- y se reconoce a su mención el valor de *testimonium* (67) de la providencia divina, mediante el cual se persigue lograr o

bien la confusión o bien la aceptación de la fe entre sus detractores: *et, en hoc quisquam casu factum putet, quo magis potentia Dei, qua et dispensantur et iudicantur uniuerso, propalato sui testimonio declarata obstrepentium mentes uel ad confusionem uel ad fidem cogat, dico rem et ignotam omnibus et omnibus notam* (ibid 8).

Digamos, a modo de respuesta a la cuestión con la que abríamos esta tercera parte, que el tratamiento de la *tyrannis* usurpación, un fenómeno político, en las *Historiae aduersum paganos*, en particular en el libro 7, es resultado de la aplicación de criterios estilísticos y metodológicos resumidos por la noción de *breuitas*, pero a la vez éstos vienen exigidos por la impostación ideológica y la finalidad polémica y demostrativa de la obra. En tanto que unidad temática, la usurpación participa de la distorsión que tales prejuicios imprimen a los principios historiográficos de *ueritas* y *utilitas* y, por tanto, el modo de describirla e interpretarla es consecuencia de la percepción y representación del tiempo y la historia -entendidos como instrumentos de la economía salvífica de Dios- que Orosio experimenta desde su tiempo (68).

Finalmente, estas serían las conclusiones al desarrollo del título que encabeza este trabajo: 1. en tanto que *Historiae*, los siete libros de Orosio, por su perspectiva universal, permiten seguir el proceso de especialización de la *voxyrannus* (*tyrannis*) en correlación con la fenomenología política; 2. su concreto empleo denota la tecnificación del término y su integración en el léxico positivo que nombra el poder imperial, en su uso, el presbítero hispano observa un recurrente criterio de ilegitimidad: a los ojos de Orosio dicha ilegitimidad tiene su asiento en las circunstancias modales que envuelven la apropiación de los *insignia imperii* por los *tyranni* y que se resumen en la elocuente fórmula contra *sacramenti fidem*; 3. su tratamiento, en una obra historiográfica pensada como *refutatio aduersum paganos*, asume la función de *argumentum* y cumple, dentro de una narración selectiva, los fines de la persuasión subordinados a la demostración de un ideario.

NOTAS

1) En la medida en que sus *uirtutes* se oponen a los *uitia* del tirano -crudelitas / *saeuitia*, *uis*, *superbia*, *libido*. Vid. K. Büchner, "Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros" 'Staat'", en *Hermes* 80 (1952), pp. 343-371 y J.R. Dunkle, "The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus", en *Classical World* 65 (1971), pp. 12-20. Sobre el canon de las *uirtutes* del príncipe delineado por M.P. Charlesworth, "The Virtues of a Roman Emperor. Propaganda and the Creation of Belief", en *Proceedings of the British Academy* 23, 1937, pp. 105-133 y vid. Crítica de A. Wallace-Hadrill, "The Emperor and his Virtues", en *Historia* 30, 1981, pp. 298-323.

2) R. Tabacco, "Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina", en *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 9, 1985, pp. 1-141.

3) O. Devillers, *L'art de la persuasion dans les "Annales" de Tacite*, Bruxelles 1994, pp. 139-141. Los rasgos morales y políticos del tirano, tipificados por la tradición, proporcionaban un marco útil para perfilar un retrato, cuyo uso, con fines argumentativos, había sido codificado por la retórica y adoptado por la historiografía. Vid. M. Rambaud, "Recherches sur le portrait dans l'historiographie romaine", en *Les Études Classiques* 38, 1970, pp. 417-447.

4) Las *Historiae* resultan así integradas en las categorías de continuidad e innovación, propias del quehacer historiográfico del siglo IV al VI d.C. y estudiadas por A. Momigliano, "L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 D.c.)", en *Rivista Storica Italiana*, 1969, pp. 286-303. A pesar de las reservas de B. Lacroix, *Orose et ses idées*, Montréal-Paris 1965; E. Corsini, *Introduzione alle "Storie" di Orosio*, Torino 1968 y sobre todo, F. Paschoud, "La polémica provvidenzialistica di Orosio", en *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Messina 1980, pp. 113-133 en torno a la atendibilidad de la obra orosiana, después del trabajo de F. Fabriní, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979, esp. pp. 152-189, no cabe didar de su pertenencia al *genus historiae*, si bien resulta de difícil clasificación dentro de los tipos específicos de la historiografía cristiana.

5) Oros. Hist. 3,8,3; 6,20,14 (4: ... *ut per omnia uenturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium conprobetur*); 6, 22, 4-8. Con esta sincronía, fundada en la convergencia Augusto-Cristo, Orosio reproduce uno de los motivos predilectos de la teología política cristiana desde Melitón de Sardes (Eus. Caes., *Hist. Eccl.* 4, 26, 7) como ya estudiara E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. La amplificación del alcance de la coincidencia, mediante una falsificación cronológica que afecta a los

acontecimientos que el presbítero hispano hace coincidir en el 6 de enero del 29, atañe a la serie de estrategias demostrativas que sustentan su intención apolegética. Vid. al respecto Paschoud, *La polemica* (cit. 4), esp. pp. 113-119.

6) Al final del libro 6 (22, 10) anticipa el contenido y la organización del libro 7: *... ut germinantia tempora christiana magisque inter reprimendum manus crescentia, et quae adhuc in proectu posita horum ipsorum, quibus haec respondere cogimur, insectatione mordentur septimo lilello, si tamen adiuuante Domino suffecero, comprehendam*. Dentro del 7 recuerda: *A Constantino autem omnes semper Christiani imperatoris usque in hodiernum diem creati sunt, excepto Iuliano...* 97, 28, 2); y precisa la diferencia del período posterior a Constantino frente a los *germinantia tempora christiana* con la locución *reges et tempora christiana* (7, 33, 16: *... quia temporibus et regibus Christianis...*; 7, 35, 6): *Ecce regibus et temporibus Christianis...*

7) Así los señala A. Rösger, en su documentado trabajo "Usurpatorenviten in der Historia Augusta", en *Bonner Festgabe Johannes Straub*, Bonn 1977, pp. 359-393. Vida además V. Escribano, "Maximinus tyrannus: escritura historiográfica y tipos retóricos en la v. Max de la HA", en *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense* 1993.

8) Oros. *Hist.* 1,11,2; 20,1; 20,3; 20,6 – 2,13,5; 14,1; 14,4; 14,5; 16,2; 17,4; 17,5; 17,10; 17,11; 17,13 – 5,6,5; 22,7; 22,10; 23,16 – 6,18,20.

9) Oros. *Hist.* 7,6,8; 9,1; 17,2; 21,6; 22,9; 22,10; 24,3; 28,6; 28,9; 29,14; 32,4; 34,9; 35,2; 35,6; 35,11; 40,4; 40,5; 40,6; 42,1; 42,4; 42,6; 42,7; 42,15; 43,17. Algunos párrafos incluyen más de una cita.

10) Vid la sinopsis del esquema narrativo y su desarrollo en Fabrini, *Paolo Orosio* (cit. 4), pp. 195-287

11) Oros., *Hist.* 1,11,2: *Busiridis in Aegypto cruentissimi tyranni crudelis hospitalitas et crudelior religio tunc fuit; qui innocentum hospitem sanguinem diis scelerum suorum participibus propinabat: quod execrabile sine dubio hominibus uiderim an ipsis etiam diis execrabile uideretur; 1,20,1-3: Ea tempestate Phalaris Siculus Agrigentino arrepta tyrannide populabatur qui crudelis mente, commentis crudelior, omnia nefarie in innocentes agens, inuenit aliquando quem iuste puniret inius nam Perillus quidam...* (continúa el episodio del toro de bronce, ejemplificador de su crueldad).

12) Oros. *Hist.* 2,4,1: *Sicilia ab initio patria Cyclopum et post eso semper nutrix tyrannorum fuit, saepe etiam captiua seruorum*; 5,6,5: *ceterum Sicilia in hoc quoque miserior, quia insula et numquam erga statum suum iuris idonei nunc tyrannis subiecta nunc seruis, uel illis dominatu improbo exigentibus seruitutem uel istis praesumptione peruersa conmutantibus libertatem, maxime quia clausa undique mari egerere foras non facile potest intestinum*. En ambas citas, la pareja tiranía-reveltas de esclavos, repetidas como rasgos definitorios de la historia de Sicilia, es imputable al juicio interpretativo de Orosio, pues no consta ni en Justino, *auctor* de Orosio para el primer punto (*Epit. Hist.* 4, 2, 1-5), ni en Tito Livio, su fuente sobre el *bellum seruile* siciliano (cfr. Oros. *Hist.* 5, 6, 3-4 – Liv.* 56).

13) Cfr. Oros., *Hist.* 2, 17, 5-14 – Iust. *Epit. Hist.* 5, 8, 3-5, 10, 11). Siguiendo a su fuente, el cristiano repite el esquema antitético clásico -de matriz griega, después adoptado y ajustado por la literatura latina -*tyrannis / libertas*. Sobre la génesis, reelaboración y transmisión del dístico antinómico vid. V. Escribano, “El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico”, en *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, eds. E. Falque y F. Gascó, Sevilla 1993, pp. 9-35. Los *primordia* de su asimilación latina pueden leerse en V.A. Sirago, “Tyrannus. Teoria e prassi antitiranica in Cicerone e suoi contemporanei”, en *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti di Napoli* 31, 1956, pp. 179-225 y J. Dunkle, *Study of the Rhetorical Tyrant in Rome of the First Century B.C.*, Ann Arbor 1965.

14) Como es bien sabido la colocación *ante / post Christum* es el “leit motiv” de las *historiae*, lo que no implica, como afirma Corsini, *Introduzione* (cit. n.4), pp. 109-ss, que Orosio establezca una ecuación entre antigüedad–pecado, *tempora christiana*–gracia; entendemos que la comparación, como constante metodológica, más bien refuerza los nexos entre ambos tiempos, de los cuales, el segundo da cumplimiento al anterior, imperfecto e incoativo en palabras de Fabrini, *Paolo Orosio* (cit. n.4), p. 374

15) Es preciso recordar la contraposición entre la *expressio*, entendida como la narratio plena caracterizada por la *euidentia*, y la *significatio* (o *emphasis*), es decir, la exposición de carácter alusivo tal y como la formulan los tratados de retórica (*Rhet. Ad Her.* 4, 67; Quint. *Instit.Or* 9,2,64 ss) para comprender el modo orosiano de abreviar. Vid. Sobre este punto E. Corsini, “Ideologia e retorica nelle “Storia” di Orosio”, en *Sigma* 15, 1967, pp 3-31, esp. 24-25.

16) Oros. *Hist. Praef.* 3, 2-3: *praeterea ex hac ipsa de qua queror abundantia angustia oritur mihi et concludit me sollicitudo nodosior, si enim aliqua studio breuitatis omitto, putabuntur aut mihi nunc defuisse aut in illo tunc tempore non fuisse; si uero significare cuncta nec exprimere studens compendiosa breuitate succingo, obscura faciam et ita apud plerosque erunt dicta, tu nec dicta uideantur maxime cum e contrario nos uim rerum, non imaginem commendare curemus; breuitas autem atque obscuritas, immo tu est semper obscura breuitas, etsi cognoscendi imaginem praefert, aufert tamen intellegendi uigorem. Sed ego cum utrumque uitandum sciam, utrumque faciam tu quocumque modo alterutra temperentur; si nec multa praetermissa nec multum constricta uideantur. Vid. *Infra*, parte III.*

17) Excluye de su resumen la referencia a puntos sustanciales del informe de Livio: la mención de las dos comisiones decenvirales, la lucha de la segunda contra los *nobiles* o la génesis del *éthos* tiránico. El efecto es el reduccionismo y la imposibilidad de recuperar el desarrollo fáctico de lo resumido.

18) *Libido, crudelitas, superbia*. Cfr. 2,56,7; 3, 36,7; 37,8; 44,14; 53,7; 56,3-7; 57, 3-4; 45, 8; 3, 48,1; 50,9; 51, 12; 33, 7; 39, 1 ss.

19) Vid. Escribano, "El vituperio..." (cit. n.13), esp. pp. 32-33.

20) Cfr. Liv. 3,39,3: *Nec minus ferociter M. Horatium Barbatum isse in certamen, "decem Tarquinius" appellansem; 3,36,3: Opinio etiam sine auctore exierat non in praesentis modo temporis eso iniuriam conspirasse, sed foedus clandestinum inter posos iure iurando ictum, in comitia haberent perpetuoque decemuiratu possessum semel obtinerent imperium.*

21) Cfr. Eutr. 1,11,18.

22) Las conclusiones alcanzadas sobre el valor de *tyrannus* pueden hacerse extensivas al apelativo de *tyranni* que merecen los triunviros en la *interpretatio* orosiana: *...mox cum eo pacem triumuiiri, tu non dicam tyranni, id est Lepidus, Caesar, Antonius fecerunt...* (6,18,20). Zangemeister sugiere como fuente las *Periochae* 127, 128 de Livio, donde no comparece ni se connota el tratamiento de *tyrannus* para los triunviros. Quizán habría que pensar en Apiano, del que nos consta su uso por Orosio en 4, 21 (guerra celtibérica del 151-150 a.C) y 23 (destrucción de Cartago). Vid. Fabrini Paolo Orosio (cit. n.4), p.107 y A.M. Gowing, *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio*, Ann Arbor 1992, pp. 36-38.

23) Abonaría nuestra tesis la descripción política de Sertorio: con base en Livio *90, Orosio da cuenta de su rebeldía, su lucha contra los *duces* enviados por Roma, y su muerte a manos de los suyos (5,23, 2-13); a continuación, en una breve digresión sin más pie que el suceso de tal pugna civil en *Hispania*, intercala una precoz *laus Hispaniae* cuyo motivo es la *fides*. La prueba mayor de dicha fidelidad habría sido la calidad de *Hispania* como *matris* de *reges* para Roma y nunca de tiranos. Aparte de la falsificación histórica que entraña semejante afirmación-contradicha por el propio Orosio en 7,8,1: *Galba apud Hispanias usurpauit imperium-*, su lugar en el orden del relato -a modo de una aposición- creemos que implica la consideración de Sertorio como *tyrannus* en tanto que rebelde consumado: *Et quamuis nullo tunc praemio patrauerint Romanam securitatem, tamen fortis fide ac uiribus semper Hispania cum potimos inuictissimos reges reipublicae dederit, nullum umquam tyrannorum ab initio usque in hodiernum diem uel de se editum misit uel in se extrinsecus incurrentem uiuum potentem ue disimit* (5,23, 16).

24) Oros., *Hist.* 6, 20, 2. Reparar, no obstante, en el adverbio *licite* (*usurpatum*).

25) *Ibid.* 4,5,3: 5: *...conspirates... libertini... patrimoniam, coniugiamque dominorum sibi per scelus usurpant*; 5,4,17: *... Diodotus ... regium nomen usurpauit*.

26) *Ibid.* 7,8,1: *Galba... usurpauit imperium*; 19,3: *Pupienus... et... Balbinus, qui usurpauerant imperium*; 29,16: *(Iulianus Caesar)... fastigium usurpauit Augusti*; 36,3: *(Gildo)... Africam excerptam a societate reipublicae sibi usurpare ausus est...* La escasa presencia en los textos del término *usurpatio* para expresar relaciones políticas ya fue notada por G. Sautel, "Usurpations du pouvoir imperial dans le monde romain et "escissio actorum", en *Studi in onore di Pietro De Francisci*, III, Milano, pp. 463-491 y después comentada por F. Amarelli, *Trasmissione, rifiuto, usurpazione Vicende del potere degli imperatori romani*, Napoli 1989.

27) Oros. *Hist.* 7, 34, 9: *Maximus ... in Britannia... ab exercitu imperator creatus*; 40,4: *apud Britannias Gratianus... tyrannus creatur*; 35,11 (Eugenio en Galia); 42,4-6 (en Galia).

28) Vid. Rösger, *Usurpatorenviten* (cit. n.7), p.373.

29) Antes interpreta la acción de Galba con la fórmula *usurpauit imperium* (7,8,1) donde Eutropio había escrito *... ab Hispanis et Gallis imperator electus, mox ab uniuerso exercitu lbenter acceptus* / 7,16,1).

30) Aunque representada bajo tonos netamente romanos, J. Fontaine, "Romanité et hispanité dans la littérature hispanoromaine des I^{ve} et V^e siècles", en *Travaux du Ve Congrès F.I.E.C.*, Paris-Bucarest 1976, pp. 301-322, esp. 318-319.

31) Aun cuando reservamos para un futuro trabajo el comentario histórico de tales cuestiones con el fin de no apartarnos de la línea argumental que venimos manteniendo, no obstante, queremos advertir que el énfasis puesto en la aseveración sólo se explica por la necesidad de combatir una acusación en sentido contrario o porque la apariencia de los hechos descritos pudiera inducir a apreciar tiranía en la actitud de los hermanos y el contexto narrativo obligaba a rectificar tal percepción.

32) Léase el silenciar la vinculación familiar de los dos *nobiles* con Honorio, pasar por alto la participación de otros destacados miembros de la casa teodosiana en la resistencia al usurpador, la alteración de la secuencia de los hechos, el añadido de la defensa de los pasos pirenaicos por Dídimo y Veriniano al frente de una milicia campesina, o la traición de los *Honoriaci* que permitió la entrada en Hispania de los *barbari*. Vid. Interpretaciones de L.H. y C.A.S. Nelson, "Orosius' Commentary on the Fall of Roman Sapin", en *Classical Folia* 31 (1977), pp. 85-104 y Fr. Paschoud, *Zosime, Histoire nouvelle, Livre VI et index*, Paris 1989, pp. 19-37 y bibliografía citada infra, n.34.

33) Esta interpretación del adjetivo *iustus* con el valor de legítimo, además de en la oposición aquí evidente, se fundamenta en el uso y disposición del mismo en 5,22,7, donde leemos la antítesis *iniusta/iusta* referido a *balla*: los *bella iniusta* son llevados por el usurpador frente al príncipe; los *iusta* los de éste contra aquel: *nam cum plerumque improbi tyranni temere inuadentes rempublicam usurpatoque regio statu Romani imperii corpus abruperint atque ex eo bella uel per se iniusta inportarint uel in se iusta commouerint*.

34) *Igitur Constantius... Constantinum imperatorem apud arelatem ciuitatem clausit, cepit, occidit*. Se podría pensar que con esta doble apelación política Orosio reproduce la trayectoria de Constantino (III), pues es sabido que, Honorio -como antes hiciera Teodosio con Máximo- obligado por sus dificultades en Italia, accedió a reconocerle la dignidad imperial en los inicios del 409 (Zos. 5,43,2; 6, 1-2), para después, en 411, decidir su muerte y la de su hijo, con lo que restablecía su primitiva condición de usurpador (Olymp. Frg.16; Soz. 9,15,3). Sin embargo, antes, en 7,35,11, y después, en 7,42,7, refiriéndose en un caso a Eugenio y en otro a Atalo, el hispano repite la doble denominación *tyrannus / imperator*. Sobre Constantino (III) han escrito, entre otros, E.A. Thompson, "Zosimus and the End of Roman Britain", in *Antiquity* 30 (1956), pp. 163-167; C.E. Stevens, "Marcus, Gratian, Constantine", en *Athenaeum* 35 (1957), pp. 316-347; A. Chastagnol, "Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l'an 407 de notre ère", en *Revue Historique* 249 (1973), pp. 23-40; E. Demougeot, "Constantin III, l'empereur d'Arles", en *Hommage a André Dupont*, Montpellier 1974, pp. 83-125; J. Arce, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 1982, pp. 151-162 y L.A. García Moreno, "La invasión del 409 en España: nuevas perspectivas desde el punto de vista germano", en *Ejército y sociedad. Cinco lecciones sobre el mundo antiguo*, Ed. A. del Castillo, León 1986, pp. 65-86.

35) Afinidad léxico-semántica que ya fue percibida y analizada por Rösger, *Usurpatorenviten* (cit. n.7), esp. pp. 379-380.

36) Después de haber alcanzado la condición positiva de *purpurati*, extremo éste último en el que coinciden ambos. Precisamente la consecución siquiera temporal, de sus aspiraciones distingue a los que con propiedad pueden ser llamados *tyranni* de los simples *latrones* o *latrunculi* o, lo que es lo mismo, los pretendientes que no pasaron de rebeldes contra el príncipe imperante, que pudieron ser sus rivales, pero *sine insignibus imperii* (v. A 32,2). Otra es la opinión de Aurelio Victor (*Caes.33,24: Hinc quoque rerum uis, ac nominum corrupta, dum plerumque potior flagitio, ubi armis superauerit, tyrannidem amotam uocat damno publico oppressos*). Hemos tratado estas cuestiones en *Maximinus tyrannus* (cita. n.7) donde se puede encontrar el aparato crítico pertinente.

37) Vid. Comentario de J. Szidat, "Imperator legitime declaratus (Ammian 30,10,5)", en *Historia testis. Mélanges d'epigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à Tadeusz Zawadzki*, Fribourg 1989, pp. 175-188, esp. 183: "Die Erhebung eines Herrschers gegen die Meinung des regierenden Kaisers ist eine Usurpation". En relación con los criterios de legitimidad referida al príncipe en Época Tardía, además de los estudios de Wickert y Straub, consúltese el del mismo Szidat, "Usurpationen in der römischen Kaiserzeit. Bedeutung. Gründe, Gegenmassnahmen", en *Labor omnibus unus. Gerold Walser zum 70. Geburtstag (Hrsg. v.H.E. Herzig und R. Frei Stolba)*, Wiesbaden 1989, pp. 232-243.

38) Vid. D.Koch-Peters, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt am Main 1984, p. 114, y sobre la usurpación de Máximo, V. Escribano, "Usurpación y religión en el s. IV d.C. Paganismo, cristianismo y legitimación política", en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y Cristianismo VII*, Murcia, 1990, pp. 247-272, esp. 257.

39) Ninguno de los cuales indica o sugiere, más bien al contrario, ilegitimidad en la elección, por el Senado, de ambos. Vid. Herod. 7,10,5; Aur. Vict. *Caes.* 26,7; v. *Maximin* 20, 1-2,1; v. *Gd.* 22,1; v. *MB* 1-3,1.

40) Así lo acreditan la pareja *tyrannus*-nombre propio (Oros. *Hist.* 7, 32,4; 35-2) o la designación colectiva *catalogus tyrannorum* 17, 42, 4; 42,15). Vid. *Supra* n.35.

41) C. Molé, "Prospettive universali e prospettive locali nella storiografia latina del V secolo", en *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Messina 1980, p. 197, considera las *Historiae* de Orosio -así como la *Chronica* de Sulpicio Severo- una obra experimental, nacida de una ocasión polémica y apologética específica, no adaptable a otras circunstancias cronológicas, geográficas, ideológicas y políticas y, por esta razón, no continuada. En la misma línea L. Cracco Ruggini, "The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles", en *Athenaeum* 65, 1977, p. 108, califica de "unclassified" las *Historiae* orosianas.

42) Sobre todo en el período preabrahámico según la estimación de B. Luisellí, "Indirizzo universale e indirizzi nazionali nella storiografia latino-cristiana dei secc. V-VIII", en *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Messina 1980, p. 522, n.40.

43) Es el juicio de L. de Coninck, "Orosius and the Virtutes of his Narrative", en *Ancient Society*, 1990, pp. 45-57.

44) Se tiende a situar su fecha de nacimiento entre 374 y 384. Vid. *Paolo Orosio*, cit. n.4, p.51.

45) Los dos autores utilizan una fórmula análoga compuesta del colectivo seguido de genitivo partitivo y a ambos es común la intención de reseñarlos brevemente: *nunc in alio libro, et quidem breui de Firmo et Saturnino et Bonoso et Proculo dicemus... tu quadrigae tyrannorum...* (v. *Prob.* 24, 7-8); *... triginta numerum tyrannorum...* (*Tyr. Trig.* 33,8); *... triginta tyranni... extiterunt... in unum eso libellum contuli et quidem breuem...* (*Tyr. Trig.* 1, 1-2); *lam hinc, tu de catalogo tyrannorum quam breuissime loquar...* (Oros. *Hist.* 7,42,4); *... Hunc omnem catalogum, tu dixi, uel manifestorum tyrannorum uel inoboedientium ducum...* (*ibid.* 15). Vid. Rösger, *Usurpatorenviten* (cit. n.7), pp. 371-382, quien ha estudiado el paralelismo entre ambos textos a estos efectos.

46) Tampoco presta atención a los episodios de Clodio y Vindex bajo Nerón, Antonio con Domiciano y Avidio Casio contra Marco Aurelio. Vid. Rösger, *Usurpatorenviten* (cit. n.7), p. 381, n.81.

47) Por ejemplo, sobre los motivos actuantes en la usurpación de Constantino (III) no tiene reparo en afirmar que fue elegido *propter solam spem nominis sine merito uirtutis* y que procedía *ex infima militia* (7,40,4), cuestión difícil de admitir si se tienen en cuenta los nombres pensados para sus hijos, Constante y Juliano, precisamente los de dos miembros de la casa constantiniana que se habían destacado en Galia y Britania, escenarios ahora de la política del *tyrannus*. Vid Stevens, *Marcus* (cit. n.34), p. 318. Más atinado se muestra al especular sobre las circunstancias que rodearon la tentativa de Gildón y apuntar la desconfianza en los príncipes-niños como razón de fondo (7,36,3). A cambio, calla las implicaciones religiosas en su intento. En cuanto a lo segundo, conviene comparar con la casuística establecida por St. Elbern, *Usurpationen im spätrömischen Reich*, Bonn 1984.

48) Este principio, regularmente observado, se consuma sobre todo en los párrafos relativos a las usurpaciones bajo Galieno (7,22, 10-13) y contra Honorio (7,42, 1-14).

49) Al referir las vicisitudes del episodio Eugenio-Arbogastes justifica las omisiones apoyándose en la contemporaneidad y conocimiento directo de los acontecimientos por parte de la mayoría: *Historiam notam etiam oculis plurimorum quam melius qui spectauere nouerunt dilatari uerbis non opus est* (7,34,12). Sin embargo esta justificación no supe ni compensa la distorsión derivada de su silencio sobre la dimensión religiosa del enfrenamiento Eugenio-Teodosio. No basta la vaga referencia *tam pia necessitate* (7, 35, 20).

50) La usurpación de Constantino (III) constituye una excepción. En este caso Orosio expone los hechos en función de las consecuencias que tuvieron para Hispania. Vid. Nelson, *Orosius'Commentary* (cit. n.32), p. 96 y Paschoud, *Zosime* (cit. n.32), p.31.

51) Sobre los ecos salustianos y catonianos evocados con estas palabras Vid. E. Corsini, *Ideología* (cit. n.15), p. 23, nn. 25 y 26.

52) En relación con la exégesis de *significare* y *exprimere* vid, supra n. 15.

53) Vid C. Corbellini, "Brevitas e veritas nella Storia di Orosio", en *Nona Miscellanea Greca e Romana*, Roma 1984, pp. 297-314, esp. 304

54) A. Koch-Peters, *Ansichten* (cit. n.38), p. 113 la coincidencia le parece una crítica indirecta de las prácticas dinásticas.

55) Aceptamos las conclusiones de D. Vera, "Il rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384", en *Athenaeum* 63, 1975, pp. 267-301, tocantes a la cronología, el procedimiento de los contactos diplomáticos y la forma jurídica de los acuerdos entre Tréveris, Constantinopla y Milán tras la muerte de Graciano. Vid. Escribano, *Usurpación* (cit. n.38), esp. pp. 257-272.

56) L. Cracco Ruggini, "Zósimo, ossia in reovesciamento delle Storie Ecclesiastiche", en *Augustinianum* 16, 1976, p. 33; Ead. ,The Ecclesiastical (cit. n.41), pp. 120-121 apuntó y Paschoud, *La polémica* (cit.n.4), analizó la falsificación cronológica en Orosio como parte de su argumentación providencialista. Esta dislocación de fechas, si bien de otra especie, vendría a sumarse a la casuística expuesta en dichos trabajos.

57) En esta fecha se suele datar el tratado agustiniano *Ad Orosium contra Priscillianistas et Orogenistas*, que es respuesta al de Orosio. Vid. V. Escribano, "Haeretici iure damnati: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)", en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, XIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1994, pp. 393-416.

58) Soslayamos, por tardía y falta de confirmación, la noticia de Braulio de Zaragoza, *Ep.* 44, según la cual Orosio habría mostrado inclinaciones por el priscilianismo, de las que habría sido corregido por Agustín.

59) Ya señalada por Rösger, *Usurpatorenviten* (cit. n.7), 378; Koch-Peter, *Ansichten* (cit. n.38), p.118. A falta de un estudio comparativo sobre el tratamiento de *barbari* y *tyranni* en Orosio, se pueden cotejar las conclusiones de este trabajo en relación con los primeros y las de A. Lippold, *Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius*, Diss. Erlangen 1952 y H.W. Goetz, "Orosius und die Barbaren", en *Historia* 29, 1980, pp. 35-376 sobre los segundos.

60) Tema estudiado por Tabacco, *Il tiranno* (cit. n.2), esp. pp. 51-65; J. Scheid, "La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées", en *Du châtime dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, pp. 177-190.

61) *Bella iusta* (5,22,7); *ineffabili iudicio Dei* (7,35,3); *sanctae uictoriae* (35,9); *potentia Dei* (35,12); *prima salutis uia* (35,16); *adnuntiantis fidem uictoriae* (36,8).

62) A. Lippold, *Orosio, Le Storie contro i pagani*, Milano 1976, p. 384, 12.

63) Las semejanzas verbales entre ambos autores han sido puestas de manifiesto por De Coninck en su artículo sobre las *uirtutes narrandi -breuitas, perspicuitas, probabilitas-* en Orosio, *Orosius on the Virtutes* (cit. n.43), p. 48. Cfr. Corsini, *Ideologia* (cit. n.15), *passim* y esp. p. 29, para quien la condena teórica de la obscura breuitas en el prefacio al libro 3 traduciría el rechazo ideológico global de la antigüedad no cristiana y su aplicación como instrumento estilístico vendría exigida por la propia naturaleza desordenada y oscura de un pasado no redimido aún y consecuencia del *peccatum originale*.

64) Remitimos a las bien fundamentadas deducciones del reciente trabajo de A. Lippold, "Orosius und seine Gegner", en *Hestiasis. Studi di Tarda Antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina 1986, I, 163-182.

65) Vid. Supra p. 193

66) La misma cifra -y la misma osadía- figuran como resultantes de la usurpación de Eugenio-Arbogastes (7,35,19).

67) Repárese en cómo Orosio se vale y adapta el vocabulario tradicional de la demostración.

68) Vid. En H.W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, esp. pp. 122-136 las correspondencias entre la percepción de su tiempo y la representación del pasado. Es obvio que de esta constante historiográfica lo que interesa es el *quomodo*: escribe bajo prejuicio y contra el pretérito.

2. DOGMÁTICOS Y TRANSGRESORES

... quiero que notes que una es la intención de quien escribe, pensando en un lector futuro y otra la de quien habla en presencia directa del oyente. Y en este segundo caso, una es la enseñanza dada en secreto, sin ningún testigo que nos controle y otra la enseñanza en público, delante de un auditorio, con opiniones diversas. Y en esta última circunstancia, es distinto el enseñar a uno sólo, en presencia de los que escuchan como juzgando y confirmando las cosas que ya conocen, a la enseñanza dirigida a todos en grupo, que esperan lo que estemos por decirles. Y, además, en este último caso, una es la conversación, cuando hay familiaridad con el auditorio, y otra, cuando el pueblo, en silencio y en suspenso, mantiene los ojos fijos en el orador que va a hablar desde la tribuna. Es muy importante al tomar la palabra, el considerar si están presentes muchos o pocos, si son cultos o ignorantes, o mezclados de ambas categorías, de la ciudad o del campo o ambos a la vez; por fin, si el auditorio está compuesto por toda clase de personas.

AGUSTIN DE HIPONA, *De catechizandis rudibus*, XV, 23

Hermanos míos, a católicos hablo. A Donato tienen los donatistas por Cristo. Si oyen a un pagano desacreditar a Cristo, lo soportan más pacientemente que si oyen desacreditar a Donato... Odian a quienes predicán la paz y si por tan grande delito suyo -y no por Cristo sino por Donato- sufren algo, se creen mártires, ... por eso me odian y si pudieran, me matan con la mano de los circunceliones...

AGUSTIN DE HIPONA, *Sermo* (D 26, 45)

**EL LIMES RELIGIOSO DE ÁFRICA:
LOS DONATISTAS.
TENDENCIAS RECIENTES**

GIOVANNI ALBERTO CECCONI
Università degli Studi di Firenze

I. Situación actual de los estudios

Al concentrar mi atención en los desarrollos del debate sobre la connotación (la naturaleza) del donatismo a partir de los primeros años '80, para evitar hacer más densa inútilmente la exposición no recorreré dicho debate en todas sus dimensiones, limitándome a las directrices y a las contribuciones más significativas y representativas, bajo un perfil metodológico e interpretativo (1).

Hace pocos años, Brent D. Shaw planteó, con toda autoridad, el problema de la legitimidad del uso del término donatista o donatismo proponiendo como alternativa cristianos de África (*African Christians*). Quedaría establecido de este modo el principio de lo inoportuno de denominar al partido que tenía como sus máximos líderes primero a Donato y, más tarde, Petiliano de Cartago, empleando la terminología defendida por sus rivales católicos, asumiendo así una perspectiva irremediablemente ideologizada y, por ende, distorsionante. A través del análisis puntual de las actas estenografiadas del Concilio

de Cartago, de junio de 411, el estudioso ha insistido en como los obispos cismáticos rechazaron, un siglo después de la disputa surgida en torno a la ordenación de Ceciliano de Cartago, una etiqueta que se les atribuía desde el exterior (2). Mientras los católicos son oficialmente designados como tales, sus adversarios reaccionan fastidiados ante quienes los denominan como *vescovi partis Donati* (3). No podría haber sido de otra manera, teniendo en cuenta el hecho de que los donatistas se proclamaban a sí mismos católicos, en el sentido de pertenecer a la Iglesia universal y a sus genuinos portavoces.

La controversia entre católicos y donatistas giraba, en gran medida, precisamente en torno a la reivindicación, por parte de ambos contendientes, de representar a la verdadera Iglesia y, en consecuencia, de ser, bajo el perfil doctrinario y disciplinario, los depositarios de la enseñanza escrituraria y los herederos de algunos de los grandes exégetas y Padres de los siglos II y III (en primer lugar, de S. Cipriano). El *meeting* cartaginés tenía, desde el inicio, una orientación filocatólica y sus conclusiones políticas estaban predispuestas por el acuerdo entre el obispado ortodoxo y el poder central. Todavía debía haber una apariencia de democratización y también, en aquellas jornadas, se les otorgó a los disidentes instrumentos de control sobre los órdenes del día y sobre la redacción de las actas. Esto explica que, poco después del inicio del debate, los altos prelados donatistas hubiesen obtenido, al menos, ser definidos con el simple epíteto de *episcopi* (4). En cuanto a las razones de su elección de cristianos de África, Shaw subraya la vecindad del donatismo con la tradición religiosa africana y, al contrario, la extranjería y la anomalía de los católicos respecto a esta tradición (5). *It is not that the Catholic Christians in north Africa were not also Africans. They were. But from the critical perspectives of power, perception and definition, the Catholics were, as their label suggested, less tied to African tradition and roots than were their opponents... The label African Christians... is a more neutral term, which one suspects the north African Christians of the time might have accepted as a reasonable, if somewhat bland, description of who they were* (Shaw, 1992, pp. 8-9).

No obstante el principio establecido por Shaw merece una atenta consideración, una aplicación de la sugerencia parece prematura y, al menos por el momento, se continúa utilizando la vieja terminología; yo mismo me he atenido a un léxico tradicional en esta ocasión. Si el empleo del término donatistas puede también diferenciarse de análogas derivaciones introducidas en el uso común para designar movimientos religiosos o partidos políticos fundados o fuertemente signados por una individualidad (es natural pensar entonces en los calvinistas, los maoístas, los peronistas, etc.) -en cuanto los cismáticos africanos, aún reconociendo la autoridad de su líder carismático, no aceptaban de buen grado una denominación con connotaciones demasiado personalistas (6)- resulta excesivo sostener que el uso de esta terminología más convencional signifique, automáticamente, tomar partido por una perspectiva historiográfica. La reserva mayor tiene que ver, precisamente, con la ambigua alternativa de cristianos de África: no sólo no me parece probable, como en cambio sostiene Shaw, que tal fórmula hubiera sido aceptada por los donatistas (porque también esa presupone una limitación de la percepción de ellos mismos, que dudo que tuvieran) (7), además, si bien motivada con la tesis de la mayor radicación religiosa y cultural del donatismo en la realidad norteafricana tardoantigua, esa termina por asumir, a mi juicio en términos controvertidos, una valencia ideológica y exclusiva tal vez no demasiado *eclatante*, pero que tampoco hace justicia a la comunidad de Optato de Milevi, Agustín y Aurelio de Cartago.

En varios puntos de su artículo Shaw criticaba los argumentos de W.H.C. Frend sobre la distribución geográfica del donatismo, vista como prueba de sus raíces nacionales y agrarias (Shaw 1992, p.8, n.4; pp. 12-13, n.10). Éste en 1985 publicaba la tercera edición de su *Donatist Church* (1952), con la cual no era retractada en nada sustancial la validez de su visión del movimiento. Dos años después, en Montpellier, se realizó un congreso de historia y arqueología del África del Norte en el que una intervención de André Mandouze alcanzaba, probablemente, el máximo punto polémico de la confrontación historiográfica en torno a la lectura del donatismo como directriz

solamente radicada en los estratos rurales, en contraposición al catolicismo africano, más urbano y romanizado. Mandouze atacaba a quienes insistían sobre la preeminencia de su contenido social, fueran, más o menos, marxistas como Brisson -aquel que con mayor energía conjugaba la reconstrucción materialista y africanismo teológico- pero no hacía nada por ocultar al primer destinatario de sus pesadas críticas: Frensd (a cuya obra no se le reconocen, ni siquiera, los indiscutibles méritos para la historia de los estudios) (8) y, con él, los más amplios sectores de la historiografía británica y occidental -con mayor cautela sin embargo en el caso de algunos de sus colegas franceses- a los cuales, en el párrafo de cierre titulado *Et si le colonialisme culturel n'était pas du côté que d'aucuns l'imaginent!* (Mandouze, 1986, pp. 208-210) dirigía acusaciones de berberismo fraudulento -el donatismo como ejemplo de aspiraciones nacionales a la liberación del control de los romanos- y de escasa honestidad intelectual, la cual los incitaba a manifestar una *volonté forcenée de faire apparaître le mouvement donatiste comme essentiellement rurale* (9). Contra este *révoltant postulat* Mandouze se expresaba tratando de demoler punto por punto las presuntas certezas de Frensd y de sus émulo: la concentración de las fuerzas donatistas en las zonas más agrarias y, en particular, en la Numidia interior, la misma noción de la existencia de una antinomia geográfica y político-religiosa entre las dos Áfricas, los circunceliones aliados de los cismáticos como hecho social y cultural unitario y definido, a su vez, en sentido agrario. La recontextualización de una serie de pasajes habitualmente utilizados para corroborar las teorías frendianas así como el recurso a una serie de valoraciones prosopográficas constituían el instrumento demostrativo de esta contribución, esencialmente *destruens*. Las explicaciones dadas por Tengström (Donatisten cit. A la nota 1) a la preponderancia donatista en el campo, considerada verdadera por el estudioso escandinavo, son alternativas a las de Frensd: un juicio en claroscuro de esta obra de Tengström había sido dado por Mandouze en un breve escrito de 1976, análogo al que hemos estado tratando (10).

Si en los años '60 y '70 la confrontación cerrada se daba entre los historiadores de cultura liberal o católica y la historiografía d matriz socialista (11), desde los años '80, sobre todo

con la rápida y definitiva maduración de la crisis del socialismo real, se tiene la impresión de que ha habido un amplio reconocimiento, también por parte de autores de izquierda, de algunas interpretaciones forzadas cometidas en el pasado y de la necesidad de retomar las diversas temáticas con menor politización y esquematismo ideológico. Cerca del incontestable resquebrajarse de las lecturas del levantamiento tardoantiguo occidental -bagáudico, circuncelónico- como formas de revuelta contra el orden constituido por parte de las clases rurales explotadas, existe también una cierta pérdida de interés por parte de la antiquista del Este europeo hacia esta temática o temáticas afines como era considerado el mismo conflicto católico-donatista en África (por ejemplo, no hubo ninguna contribución en la *Vestnik Drevnik Istorii* entre 1986 y 1997), relacionado con una suerte de desconcierto provocado por el debilitamiento de los instrumentos conceptuales marxistas.

Mandouze auspiciaba una revalorización del componente religioso-eclesiológico original del donatismo (12). Desde este punto de vista también son pertinentes ciertas remisiones suyas a la obra de A. Schindler (Mandouze 1986, p. 210). Los estudios de historia teológica del donatismo de Schindler (p.e. Schindler 1982 y 1989) y más recientemente algunas intervenciones de Chadwick (Chadwick 1991 y 1993) han contribuido de manera significativa a valorar la inspiración religiosa y la originalidad doctrinaria del donatismo, en sus diversas manifestaciones (13) y en su evolución histórica interna. Ticonio, el teólogo donatista, autor de un importante *Comentario al Apocalipsis*, no debía constituir sino la punta de diamante (14). Definir en detalle el pensamiento heterodoxo africano sobre el pecado, los sacramentos, el martirio, el papel de la Iglesia y del episcopado romano: esto sería la clave de lectura más oportuna para favorecer una rehabilitación seria y moderna del donatismo. Quien esto escribe no tiene la competencia para seguir de cerca las sutilezas del debate (15), pero lo que aquí cuenta es tomar conciencia (frente a un debilitamiento de los estudios de contenido socioeconómico) del desarrollo relativo de estudios que denotan un interés de este tipo. Es esperable una confluencia del debate en un ensayo global de la doctrina donatista que, por ahora, falta.

La consolidación de la corriente epistemológica favorable a la recuperación del elemento religioso como fundamental para rendir cuenta de la esencia del donatismo no ha permanecido sin dejar huella sobre el modo de interpretar el fenómeno de los circunceliones. Éste ha estado, como se sabe, en el centro de la polémica católico-donatista, acompañando el conflicto entre las dos organizaciones al menos desde la víspera de la *Macariana persecutio*, algunos años antes del 350, hasta el primer cuarto del siglo V (16). Es más, del modo en que se valoraba la composición social y las finalidades (fanático-religiosas, revolucionarias, ambas cosas) dependían, en gran medida, las evaluaciones globalizantes del donatismo. Los circunceliones habían constituido la franja más sectaria, por el empleo de la violencia y también por ciertas exasperaciones religioso-culturales, como la predisposición al sacrificio supremo en nombre de sus ideales, por ellos asimilado al martirio. Los circunceliones han sido muy estudiados sobre todo de los años '50 hasta principios de los '70. Las características de la evidencia documental han inducido a reconocer un conglomerado de diversos componentes entre los cuales se distingue un elemento predominante y connotativo, a medida que se atribuyese mayor relevancia a uno u otro dato de la tradición o que se intentase programáticamente esclarecer uno u otro aspecto. En consecuencia se deriva de esto, interpretaciones polimórficas del fenómeno, más o menos aceptables (17). En realidad, las disonancias presentes en las fuentes convalidan la sospecha de que ya en los autores tardoantiguos hubo confusiones intencionales o involuntarias en el empleo del término y que no era solamente un hecho de impotencia o falta de adecuación de los intérpretes modernos. Entre los estudiosos que enfrentan el problema de los circunceliones en los años considerados aquí, bastará remitirnos a las conclusiones de los trabajos de Gotoh (Gotoh 1988) y de Cataudella (Cataudella 1990). Ambos, el segundo con mayor exhaustividad, retoman el examen del célebre edicto del 412 (*Cth.* XVI 5, 52) -con el cual Honorio preveía una serie de sanciones pecuniarias para los donatistas y, entre ellos, los circunceliones recalcitrantes después de la Conferencia del 411 (18), para el historiador japonés, ellos habrían sido un *ordo* a todos los efectos constituidos por mano de obra agrícola estacional (19), mientras Cataudella llega a considerarlos no un *ordo* sino

una secta con intentos de lucha fanática preponderantemente anticatólica (y, en coincidencia, antiimperial); de un contenido social del que no parece poder tomar indicio de suerte..., compuesta por elementos pertenecientes a diversos *ordines*, incluso de elevada extracción (Cataudella 1990, p. 343 cf. pp. 336 ss.) (20). En consecuencia, se vienen ofreciendo diagnósticos casi contrapuestos. La discusión es por lo tanto bien larga, todavía hoy, para poder estar cerca de un mínimo de unanimidad de opiniones. Respecto a estos estudios, solamente invitaré a la cautela metodológica: de hecho, estoy convencido de que cualquier juicio que se quiera obtener del análisis de la constitución de Honorio, debe considerarse, en rigor, válida sólo para el período al que se refiere y no puede dar garantías sobre los contenidos de la acción y de la composición de los circunceliones en general. Yo mismo he subrayado, en otro lugar, mi apoyo a la idea (Diesner, Brown, Lepelley) de una distinción entre circunceliones y grupos similares a ellos y de una evolución del fenómeno con su progresiva asimilación a grupos de acción con finalidades esencialmente religiosas (por otra parte, nunca ausentes), no excluyendo, a mi criterio, agregados de tipo monástico no cenobítico (21).

Una orientación de la investigación reciente está representada por el renovado interés -testimoniado por una notable serie de intervenciones en los últimos veinte años- por el viejo problema de los orígenes del donatismo. Al tratar de encontrar una ubicación en el marco del debate general, creo que debe ser considerado como signo de un acercamiento más cercano al de Mandouze y Schindler, que a la corriente favorable al donatismo como agitación socio religiosa de trasfondo regional. El hecho mismo de tratar de comprender la génesis del movimiento estudiando los fermentos de los inicios del siglo IV, en relación unívoca con la persecución diocleciana, implica una cesura, un desinterés y una distancia de los embarazosos antecedentes de Tertuliano y Cipriano. No es casual que Brisson sostuviera discusiones similares sobre la dinámica de inicio del cuarto siglo, no determinantes para la comprensión profunda del cisma (22). Se trata de contribuciones

decididamente más histórico-filológicas, a menudo surgidas como resultado de estudios sobre la autenticidad y la datación de los documentos de Optato y de su apéndice, en confrontación con Agustín y con las Actas del 411 (23).

II. Algunas perspectivas

Hemos visto al inicio cómo Shaw sostenía la idea de una congénita africanidad cultural en el conjunto del donatismo -superior a aquella, que, sin embargo, estaría presente, en los espíritus y en la cultura de los católicos africanos- y este dato, no obstante todos los problemas de desciframiento ligados al carácter polémico y propagandístico de las fuentes disponibles, es difícilmente contestable. De este modo, es también difícilmente contestable que el presupuesto para comprender el donatismo sea tener en cuenta la complejidad y la estratificación, evitar claves de lectura y modelos no suficientemente esfumados (lo cual no debe continuar, cayendo en el exceso opuesto, esto es negar, también cuando hay, tercos antagonismos con las perspectivas de los católicos africanos en ciertos ámbitos, como la postura teórica en las confrontaciones con el poder temporal y el mundo) (24). Pero ¿qué perspectivas de novedad existen hoy en concreto para el avance de la investigación?

En ausencia de relevantes novedades epigráficas -la epigrafía del conflicto es un sector en *stasis* (25), naturalmente permanece viva la exigencia de trabajar y repensar los problemas a la luz de las fuentes conocidas. Las posibilidades ofrecidas, por ejemplo, por los libros de Optato están aún por ser explotadas a pleno (26), pero, sobre todo, en los últimos lustros, la comunidad científica ha sido esclarecida por los descubrimientos de material inédito agustiniano, de cartas y sermones. En verdad, las cartas Divjak (CSEL 88, 1981), valiosísimas para muchos aspectos de la historia social y religiosa tardoaficana, son relativamente poco útiles para arrojar nueva luz sobre la cuestión católico-donatista (27). F. Dolbeau ha publicado los sermones más interesantes para nosotros entre los que descubrió en un manuscrito de la Stadtbibliothek de Maguncia en 1990, *Pour la conversion des païens et des donatistes*, en la Revue des Etudes Augustiniennes de los

años inmediatamente sucesivos (28). Una primera reflexión colectiva sobre los sermones se desarrolló en el Coloquio internacional de París (5-7 setiembre de 1996) titulado *Augustin Prédicateur à la lumière des sermons découverts à Mayence* en el cual, por otra parte, no fueron previstas secciones ni relaciones dedicadas específicamente al debate agustiniano con los donatistas (29). Sin embargo, no suministrando en efectos sensacionales aspectos de novedad, ellos presentan algunos datos que enriquecen las problemáticas a las que me he atenido en las páginas precedentes. Me dedicaré a abordar algunos puntos (30).

a. Conversiones forzadas y cuestión de la radicación donatista en el campo.

-Mayence 63 (Mainz I 9, f.250v-252v; Dolbeau 1991, pp. 296 ss.; *de his qui se ad unitatem cogi conqueruntur, contra partem Donati*).

Se trata de un discurso, llegado en forma incompleta, tenido por Agustín probablemente después del otoño de 405 (fin del 406, propuesta de datación de Dolbeau 1991, p. 300, pero cf. Dolbeau 1993, p. 407 con rectificación para el otoño del 407) en un centro municipal fuera de Hipona. Agustín justifica el retraso con el cual se presenta en la ignota comunidad por las ocupaciones que lo entretuvieron en Hipona. En su diócesis, el éxito de las cosas ha sido positivo (*tandem vidimus unitatem*), si bien persisten dificultades prácticas vinculadas, sin embargo, con las declaraciones de conversión por parte de los disidentes que retornaron a la unidad de la Iglesia por la política legislativa de Honorio (especialmente, *Cth XVI 6, 4*).

Mayence 63 es un sermón importante para lograr una mejor comprensión de los escenarios que se abrían, a nivel de relaciones entre jerarquías eclesiásticas católicas y poblaciones donatistas, para aplicar con eficacia un edicto de unión. Entretanto, noticias inéditas como el pasaje *ad catholicam* de un prelado ex donatista (de Siniti?) *Maximinus*, compañero de Agustín en su desplazamiento, revelan un hecho intuitivo, la utilización de *apóstatas* con manifiestos fines demostrativos y propagandísticos (31). El *5 contiene un

extenso pasaje sobre el que conviene detenerse. En él, Agustín describe e intenta explicar cómo todavía algunos cismáticos continúan oponiéndose a quién quiera reconducirlos al redil. Se presenta ante el auditorio un diálogo entre un católico *molestus* con un buen fin y el réprobo donatista, en los siguientes términos:

Quaere a quovis, licet sit adhuc haereticus aut iam frontem exhibeat, mentem tegat; quaere, interroga fastidientem, recusantem, manus servientis et cibare volentis aegritudinem repellentem; tamen tene, quare ab illo: 'Bonum est unitas?' Si potest, dicat; 'Malum est'. Prorsus non parco, interrogo: 'Bonum est unitas' Respondet: 'Bonum?'. Velit nolit, hoc respondet: 'Bonum est unitas'. An taces? Etsi taces... Tamen insto tu extorqueam vocem, non desinam, non recedam, non me carebis nisi aliquid diseris. Inveni tandem aliquando aures tuas: si te non teneo diligentem, teneo vel timentem... Si bonum est et non vis, ideo cogo. Quod enim bonum fateris, non veritate non vis, sed infirmitate. Infirmitas tua est contra me, non iudicium tuum. Escam offero, non solum quae confirmet aegrotum, sed etiam quae sustinet aegrotum. Molestus sum cum ingero, sed impius si detraxero. 'Ecce, inquit, accipio'.

El dato ya conocido es que Agustín considera a los donatistas *haeretici* -y no simplemente cismáticos como pensaba Optato de Milevi- para justificar la acción represiva del legislador, quien debe hacer seguimiento de la reintegración en el ámbito de la Iglesia, para obtenerla por cualquier medio (es Cristo quien lo solicita) (32). La particularidad del fragmento reside en su carácter notarial, casi -tengo la sospecha- de poder marcar de cerca el esquema de los interrogatorios a los que las autoridades eclesiásticas y civiles, encargadas de llevar adelante la acción coercitiva prevista por el edicto sometían, a los

donatistas. Los más obstinados debían ser registrados para ser castigados con multas u otras penas, además de ser marginados del consenso civil y de la comunidad religiosa.

También en el *2, ofrece material de reflexión. Agustín hace una observación que de ahora en más podría ser aplicada en la discusión sobre la radicación del donatismo en el campo, una teoría respecto a la cual hemos llamado la atención sobre el rechazo de André Mandouze. Pues bien, según el obispo de Hipona, el retardo con el que se dan las conversiones en el territorio de su diócesis es coherente con la escasa inteligencia de los campesinos: *...in Hipponiensi regione nunc converti coeperunt plebes, a quibus tanto tardius tenetur unitas quanto difficilium intellegit rusticitas*. La pregunta es: ¿se trata de un prejuicio antropológico (eventualmente a verificar en todos los otros contextos oratorios y literarios) o, como parece verosímil, la afirmación es política, debiéndose remitir a la fuerte presencia donatista entre los *rustici* (se nota que el texto con el término *plebes* hace referencia a una realidad mayoritaria, al menos a nivel regional)? (33).

b. El martirio

-Mayence 5 (Mainz I 9,f. 15-22, Dolbeau 1992^a, *De oboedientia*)

A continuación de un aparentemente pequeño contraste (introducido por un simple problema de acústica) ocurrido en una basílica cartaginesa con una parte de su auditorio, Agustín se rehúsa a hacer el sermón previsto, si bien un día después, por pedido del obispo metropolitano Aurelio, vuelve sobre sus pasos y se inspira en el incidente para introducir un discurso sobre la obediencia. Fecha: enero de 404 o 405 (para Dolbeau 1992^a, p.60).

Los donatistas son los principales destinatarios del razonamiento de Agustín (de manera directa en los ** 18-22). Estamos en un período en el cual los católicos afectaban su disponibilidad al diálogo, que habría sido refutado por los cismáticos (cf. * 4: *contra partem Donati ex illo loco... quattuor diebus cintinuis disputavi?*) y en el cual está más

presente que nunca el filón controvertido de las relaciones entre las dos Iglesias y el Estado; es notable la invitación de Agustín a verificar en la documentación oficial cómo fueron precisamente los donatistas a dirigirse a Constantino en la época de la cuestión de Ceciliano (* 22: *Ego acta recito, qui fuerint traditores ostendo, ipsos sedisse contra Cecilianum innocentem qui de suis criminibus confessi sunt lego, maiores vestros priores causam Caeciliani episcopi huius urbis ad imperatorem Constantinum detulisse publica archiva proclamant*). No hay naturalmente en esta afirmación ninguna toma de distancia del estado, pero sólo una insinuación polémica sobre dos pesos y dos medidas de los donatistas, los cuales acostumbraban a proclamar su alejamiento respecto a la dimensión temporal excepto para dirigirse a los emperadores cuando les fuese conveniente; en el *13 es reafirmado un concepto caro a la tradición cristiana, el respeto por los poderes terrenales pero la subordinación de éstos a los poderes divinos:

Ordinatae sunt potestates in hoc mundo, et supra omnes potestates divina potestas est. Oboediens non esses, si obtemperando forte servus patri tuo contemneres dominum tuum.... Ille magis audiendus, qui maiorem habet potestatem, ille qui legitimam. Non ergo dicerem oboedientem, si obtemperans curatorum contra proconsulem, proconsuli contra imperatorem; sic non dico oboedientem obtemperantem imperatori contra deum.

Estamos ya introducidos en la parte más amplia del discurso agustiniano relacionado con la recta concepción del martirio. Al inicio del siglo V, la cuestión era de gran actualidad, cuando también se había desarrollado el fenómeno de la venta de reliquias: esto lo confirma Mayence 5 (** 13 y ss.) que, sin embargo, no agrega nada nuevo al concepto esencial sobre el que insistían los católicos, la distinción entre verdaderos y falsos mártires (entre éstos, los presuntos mártires donatistas) verificable a través del martirio *propter iustitiam* y el hecho de que *martyrium non facit poena, sed causa*. Un elemento relevante para la historia de la cristiandad norteafricana de estos

años nace de una noticia que nos proporciona por primera vez Mayence 5: Agustín había renunciado a participar en el concilio convocado en Constantina, como hoy sabemos, por el primado nómada *Xanthippus*. Evidentemente, Aurelio tenía necesidad del sostén de su colega y amigo de Hipona, puesto que lo llamó con tanta urgencia a Cartago. Parece probable, según el contenido del sermón, que fuera provocada, precisamente, alguna seria inestabilidad de la comunidad católica metropolitana por saboteadores donatistas. Agustín parece aludir decididamente a éstos como los culpables del incidente del día precedente. Lo habían buscado con la intención propia de los individuos hábiles para evitar que se realizase la predicación prevista en memoria del santo mártir *Vincentius*, los mismos que no sabían o no querían reconocer las formas verdaderas de sacrificio en nombre de la fe. Los donatistas a los que Agustín se está dirigiendo en este momento de su discurso: *Serpens ille invidens martyribus, coluber ille quem cavebat Vincentius blandientem, quia non poterat illam culpae passionem, nobis excitavit seditionem... Quid enim sibi volebant voces illae: 'Missa fra', 'missa, missa fac' nisi en martyr ille aliquanto diutius laudaretur? (* 20) (34).*

Diversos aspectos útiles sobre el culto de los mártires están presentes también en Mayence 62, * 45 (los donatistas si también padecen algunas violencias, lo hacen en nombre de Donato y no de Cristo, y, por lo tanto, no pueden ser considerados mártires); * 47 (también son erróneas las motivaciones profundas del culto de los mártires por parte de los donatistas: no deben ser honrados en sí mismos, sino solamente como representantes y testimonios de la victoria sobre las fuerzas demoníacas).

c) El papel del obispo

- Mayence 62 (Mainz I 9, f. 219-250v. Dolbeau 1992b, pp. 69 y ss.: *Tractatus Augustini episcopi contra paganos*).

En el interior de este magnífico discurso (35), tenido en ocasión de las festividades paganas de las calendas de enero (404, Dolbeau 1992b, p.79 y ss), existen dos

parágrafos en los que la polémica antidonatista aflora con una cierta intensidad (** 45 a 52) pero en otros puntos, el obispo de Hipona lanza dardos contra los adversarios, aludiendo aunque más no sea incidentalmente, a numerosos argumentos característicos de la diatriba. No sorprende que éstos resultasen bien insertos en el cuerpo argumental principal, antipagano, con deslizamientos muelles, considerando que uno de los esquemas panfletísticos típicos de la controversia católico-donatista era la acusación de comportamientos paganizantes o de complicidad con el poder pagano (los donatistas como aliados de Juliano el Apostata, y los católicos como herederos de los *lapsi* y cómplices de los principios persecutorios). Ésta es una de las perspectivas bajo las cuales era estudiado el sermón. En parte se trata de referencias a la cercanía entre los excesos de un cierto modo de desenvolver prácticas culturales ligadas al culto de los mártires y las supersticiones paganas: doblemente reprobables, sea por las recaídas en sí, sea porque ofrecían un costado a las reprobaciones de los exponentes del paganismo culto (especialmente * 12). En parte, se trata de críticas a la soberbia terrena introducida en los cismas y herejías, fenómenos producidos por la búsqueda de celebridad de los líderes de estos movimientos, a expensas del oscurecimiento del nombre de Cristo (* 15). Sólo Cristo es el mediador entre los hombres y Dios -afirma Agustín- mientras los donatistas ven en el obispo a este mediador y, también, por tal motivo, lo honran desmedidamente, casi como a una divinidad. La contribución de Mayence 62 a este motivo polémico es importante. Desde el * 42, Agustín establece un paralelo entre el falso mediador pagano (el que intenta inducir *ad sacra sacrilega vel ad magicas artes*) y el falso mediador cristiano, ambos animados por una naturaleza diabólica (36). Al final del crescendo del * 44 se anticipa, con formulaciones aún abstractas sobre la soberbia de los hombres que se quieren hacer honrar y aspiran a sobrepasar la gloria de Cristo, lo cual viene inmediatamente después especificado: *Donatum donatistae pro Christo habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, patientius habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, patientius forsitan ferunt quam si audiant detrahentem Donato. Tam perverse amant Donatum, tu eum Christo praeponant ecc* (* 45). he considerado en otro lado algunas deudas de Agustín con Optato de Milevi, en lo referido al modo de utilización propagandístico de las circunstancias de la época de Constante (37). También

en toda hermenéutica sobre el Cristo mediador y sobre la soberbia de Donato y la ignorancia de sus secuaces, creo poder decir que la deuda agustiniana hacia Optato de Milevi (libro III) es más bien significativa. En un plano práctico, es patológica la búsqueda de reconocimientos mundanos por parte de las jerarquías disidentes. Frases como *mercenarii sunt qui commoda saecularia quaerunt in ecclesia* (* 12), aunque poseen validez reformadora general, se acomodan perfectamente a los grandes dignatarios cismáticos, a Donato y, en tiempos más recientes, a Optato de Thamugadi. Hay después un elemento teórico, la justificación que Agustín aquí (como en el *Contra epistulam Parmeniani*) atribuye al obispo donatista Parmeniano, según el cual la función del obispo en el interior de la organización eclesiástica y pastoral era la de *mediador inter populum et deum*. Esto constituye un todo único con los aspectos de la gloria y de la soberbia terrena: *Immanis itaque illa superbia est, quae constituere audet episcopum mediatorem, coniugium Christi sibi vindicans adulterina fallacia* (* 52) mientras, más adelante, soberbia y sacrilegio son las típicas culpas de quien afirma '*Me habetis mediatorem ad patrem*', es decir, Donato (*Plane ille mediator, sed in parte Donati, tu intercludat, non tu perducatur, sicut fecit Donatus: interposuis enim nomen suum, tu iter excluderet ad Christum...*, * 55).

d. *Circumcelliones*

- Mayence 9 (Mainz I 9, f.32-35v, Dolbeau 1993, pp. 396 y ss; *In die natalicio apostolorum sanctorum Petri et Pauli*)

Ya conocido en parte, este sermón enfrentaba los temas homiléticos tradicionales ligados a la celebración del 29 de junio. La fecha propuesta por Delbeau (1993, p.407) es el 29 de junio del 404.

Es en esta sección de la documentación descubierta en Maguncia que el obispo de Hipona vuelve a hablar con alusiones de alguna amplitud sobre los circunceliones (* 3). La referencia se remite a una información ya conocida por el *Contra Cresconium* (III, 45, 49).

Las intimidaciones de los circunceliones (*terror circumcellionum*) tienden, vanamente, a impedir que Agustín lleve a cabo prédicas públicas: los circunceliones son parangonados a lobos voraces que usan los dientes para lacerar a las ovejas, mientras Agustín utiliza la lengua para salvarlas. Reivindica el título de no haber nunca derogado, también con la ayuda de las oraciones de los fieles, a la propia misión, no obstante los *furorcs latrocinantium*. Además, la ejemplificación hecha de su brutalidad es habitual (cf. Lepelley 1992, col. 933): *saeviunt fustibus, gladiis, incendiis...* Una más rápida alusión a los circunceliones como verdaderos y propios atentadores, en una ocasión, a la vida de Agustín contiene el ya considerado Mayence 62 (* 45) (38).

La lectura de los sermones agustinianos hallados y editados por Dolbeau permite creer que ellos, aunque destinados a proporcionar en los próximos años materia para ulteriores investigaciones, no se encontrarán en grado de sostener relecturas globales o palingénesis interpretativas del donatismo, también en relación a temas específicos. Pero el debate desarrollado en los casi cincuenta años sucesivos a la publicación de la primera edición oxoniense de la obra fundamental de Frensd ha sido suficientemente rico y problemático como para hacer madurar los tiempos para uno nuevo, sin duda justamente difícil y valeroso, tentativo de síntesis, del que ahora ya se advierte la exigencia. En esta reseña hemos intentado describir los aspectos salientes de las fases más recientes de este debate, y por qué elementos ellos son influidos por el clima político-cultural de fines del siglo XX. No sorprende que tal influencia aparezca significativa, en los años que han conocido cambios tan radicales a nivel planetario. También se debe considerar el carácter paradigmático atribuido frecuentemente al donatismo, a sus finalidades y métodos. La tendencia de fondo confrontada está constituida por el mayor desarrollo adquirido por los estudios sobre el componente religioso del movimiento, con menoscabo del social.

Bibliografía esencial (1980-1998)

La siguiente nota bibliográfica no tiene ninguna pretensión de exhaustividad. Con el fin de una orientación más alineada con la presente contribución, hemos privilegiado por un lado los trabajos conteniendo ulteriores remisiones a la literatura secundaria, del otro aquellos que tienden a dar una representación integral (socio-económica o religiosa) de la fisonomía histórica y de los contenidos del donatismo. Las abreviaturas usadas en el texto están basadas sobre el esquema (nombre del autor + año de publicación).

1980

W. Gessel, "Der nordafrikanische Donatismus", in *Antike Welt* 11.1, pp. 3-16

C. Lepelley, "Iuvenes et circoncellions: les derniers sacrifices humains de l'Afrique antique", en *Antiquités Africaines* 15, pp. 261-271.

A. Schindler, "Kritische Bemerkungen zur Quellenbewertung in der Circumcellionen forschung", en *Studia Patristica* 15, pp. 238-241.

....., "Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus", en *Pieta. Festschrift für B. Kötting*, Münster, pp.228-236.

1982

Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae. Le cults des martyrs en Afrique du I^{er}. Au VII^e. Siécle*, Paris-Rome

W.H.C. Frend, "The North African Cult of Martyrs: from Apocalyptic to Hero-Worship", en *Jenseitsvorstellung in Antike und Christentum (Gedenkschrift für Alfred Stuiber)*, Münster, pp. 154-167.

S. Lancel, "A propos des nouvelles lettres de S. Augustin et de la Conférence de Carthage en 411: Cathedra, diocesis, ecclesia, parochia, plebs, populus, sedes", en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 77, pp. 446-454.

A. Mandouze de., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire (303-533)*, Paris-Bucarest

A. Schindler, "L'histoire du Donatisme considérée du point du vue de sa propre théologie", en *Studia Patristica* 17,3, Oxford, pp. 1306-1315.

1983

W.H.C. Frend, "Donatismo", en *Dizionario Patristico di Antichità Christiane*, I, coll. 1014-1025.

-----, "Donatist and Catholic. The organisation of Christian Communities in the North African Countryside", en *Popoli e paesi nella cultura antomedievale, XXIX Settimana di Studi del Cento di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 23-29 aprile 1981, Spoleto, pp. 601-635

1985

W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford (III de. Revisada, original 1952)

1986

B. Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag.

A. Mandouze, "Les donatistes entre ville et campagne", en *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord* (Actes du IIIe colloque international, Montpellier, 1-5 avril 1985), Paris, pp. 193-216.

1987

A.R. Birley, "Some Notes on the Donatism Schism", en *Libyan Studies*, 18, pp. 29-41

J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, 1, Berlin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 134.

1988

A. Gopth, "Circumcelliones: the Ideology behind their Activities", en *Forms of Control and Subordination in Antiquity (Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds, Tokyo, 1986)*, Leiden-New York-Kobenhavn-Koln, pp. 303-311.

S. Lancel, "Le dossier du donatisme", en *Revue des Etudes Latines* 66, pp. 37-42.

1989

N. Duval, "Une nouvelle édition du 'Dossier du Donatisme' avec traduction française", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 35, pp. 171-179.

W.H.C. Frend, "Augustine and State Authority. The Example of the Donatists", en *Agostino d'Ippona. 'Quaestiones disputate' (Congr. Int. Di Palermo, 3-4 dicembre 1987)*, Bologna, pp. 49-73.

K.M. Girardet, "Die Petition der Konatisten an Kaiser Konstantin (Frühjahr 313): historische Voraussetzungen und Folgen", en *Chiron* 19, pp. 185-216.

R. Lockwood, "Potens et factiosa femina. Women, martyrs and schism in Roman North Africa", en *Augustinian Studies* 20, pp. 165-182.

J.L. Maier, *Le dossier du donatisme*, ((, Berlin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 135.

A. Schindler, "Die Theologie der Donatisten und Augustus Reaktion", en C. Mayer – K.H. Chelius edd., *Int. Symposion über den Stand der Augustus-Forschung* (Giessen 1987), Würzburg, pp. 131-147

1990

M. Cataudella, "Motivi di rivolta sociale in Africa tra IV a V secolo?", en *L'Africa Romana* 8, pp. 331-343.

G.A. Cecconi, "Elemosina e propaganda: un'analisi della 'Macariana persecutio' nel libro III di Ottato di Milevi", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 36, pp. 42-66.

B. Kriegbaum, "Zwischen den Synoden von Rom und Arles. Die donatistische Supplik bei Optatus", en *Archivium Historiae Pontificae* 28, pp. 23-61.

C. Lepelley, "Les sénateurs donatistes", en *Bulletin Société Nationale Antiquaires de France*, pp. 45-56.

1991

C.A. Cecconi, "Il 'Praedestinatus' come fonte sul donatismo", en *L'Africa Romana* 9, pp. 865-879.

H. Chadwick, "Tyconius and Augustine", en Id. *Hresy and Orthodoxy in the Early Church*, pp. 49-55.

F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (II)", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 37, pp. 261-306.

S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, IV, Paris, Sources Chrétiennes 373.

P. Mastandrea, "Per la cronologia dei 'tempora Macariana'", en *KOINONIA* 15, pp. 19-39.

F. Morgerstern, "Kirchenspaltung in Nordafrika: Donatisten und Circoncensionen", en *Altertum* 37, pp. 211-221.

1992

H.C. Brennecke, "Ecclesia est in re publica, id est in Imperio Romano (Optatus III 3). Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum 'Konstantinischen Zeitalter'", en *Jahrbuch für biblische Theologie* 7, pp. 209-239.

F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (III)", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 38, pp. 50-79 (Dolbeau 1992^a).

-----, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)", en *Recherches Augustiniennes* 26, PP. 69-141 (Dolbeau 1992^b).

A. Hettinger, "KATHOLIKEN UND Donatisten: die afrikanische Kirche im Spiegel der Briefe Gregors des Grossen", en *Annuaire Historiae Conciliorum* 24,1, pp. 35-77.

C. Lepelley, "Circumcelliones", en *Augustinus-Lexicon* I, 5-6, Basel, Coll. 930-936.

B.D. Shaw, "African Christianity: Disputes, Definitions and 'Donatists'", en M.R. Greenshielda – T.A. Robinson edd., *Orthodoxy and heresy in religious movements: discipline and dissent*, Lewiston-Queenston-Lampeter, pp. 5-34.

J.E. Atkinson, "Out of order: the Circumcellions and Codex Theodosianus 16, 5, 52, en *Historia* 41, pp.488-499.

1993

H. Chadwick, "Donatism and the Confessions of Augustine", en *Philanthropia kai eusebeia: Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, hrsg. Von G.W. Most, Göttingen, pp. 23-35

F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes" VI, en *Revue des Etudes Augustiniennes* 39, pp. 371-423.

R.B. Eno, "The significance of the lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist polemic", en *Vigiliae Christianae*, pp. 158-169.

C. Mazzucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Bologna

1995

y. Duval, "Les Gesta apud Zenophilum et la 'paix de Maxence' (Gesta f 22b), en *Antiquité Tardive* 3, pp. 55-63

M. Labrousse Ed., *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, I, Paris (Sources Chrétiennes 412).

Z. Rubin, "Mass Movements in Late Antiquity", en *Leaders and Masses in the Roman World*, *Studies in honour of Z. Yavetz*, Leiden-New York-Koeln, pp. 129-187

1996

F. Dolbeau Ed. e comm., *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris (Collection Etudes Augustiniennes 147)

M. Labrousse Ed., *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, II, Paris (Sources Chrétiennes 413)

M.A. Tilley Ed., *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool, Liverpool University Press (Translated texts for Historians 24).

H. Chadwick, "New Sermons of St. Augustine", en *Journal of Theological Studies* n.s. 47, pp. 69-91

1998

V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico*, Bari, pp. 138-143 y 168-177 (Neri 1998)

Notas

1) La puesta a punto historiográfica más equilibrada es, hasta ahora, la de R.A. Markus, "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work", en *Studies in Church History*, 9 (Schism, Heresy and Religious Protest), Cambridge, 1972; ID, *From Augustine to Gregory the Great*, London, Variorum Reprints, 1983, pp. 21-35. En último análisis, Markus defendía a Frensd de los dardos de sus críticos más aguerridos (entre otros de Emin Tengström, *Donatisten und Kastholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964, que aún permanece en un plano de lectura social, pero en el mérito bastante diverso, del donatismo), insistiendo por un lado sobre la necesidad de teorías explicativas de las raíces sociales del movimiento, por otro, sobre la validez de la intuición frendiana de la *conception of the Church in its relation to the secular world* donatista como *at the core of the conflict* (p. 27), luego sobre el conocimiento del historiador británico que el componente religioso permanecía como la base de todo. Para una reseña más reciente vide Kriegbaum, 1986, PP. 18-43.

2) Cf. ya Mandouze, 1982, Donatus 5, p. 292 n.1: *Entant entendu que, les 'donatistes' se considérant comme les seuls vrais catholiques, cette dénomination implique une intention polémique dénotant une origine catholique.*

3) Shaw, 1992, passim

4) Shaw, 1992, especialmente pp. 5 y ss (pp. 20-22 sobre las tentativas iniciales de los católicos de imponer las definiciones propias): las actas de la *Collatio* cartaginesa (S. Lancel Ed., más tomos en *Sources Chrétiennes*, Paris, 1972-1991) se consideran el documento más objetivo en el cual buscar la autodefinición de los cismáticos (p. 20). Según R.A. Markus ("Donatism: The last phase, en C.W. Dugmore & C. Duggan eds., *Studies in Church History*, 1, London, 1964, pp. 118-126) después del 411 no hubo una desaparición rápida y general de organizaciones donatistas, sin que continuaran, aunque atenuándose, los conflictos entre los dos grupos en pocos decenios también como manifestación de una suerte de *metus vandalicus* de matriz religiosa.

5) Un dato no novedoso aunque retomado con argumentos en parte autónomos, inútiles de recordar aquí. P.e. J.P. Brisson, *Autonimisme et christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère á l'invasion vandale*, Paris 1958; cf. A.H.M. Jones, "Where the ancient heresies national or social movements in disguise?", en *Journal of Theological Studies* 10 (1959), p. 280-298.

6) Es evidente que, en el ámbito religioso, la única guía verdadera de un pueblo debe ser la divinidad. Por tal motivo, Optato y Agustín insistían tanto en el hecho de que los donatistas, a su modo de ver, eran súcubos de Donato e inspirados no en la enseñanza divina sino en la de sus jefes facciosos. En reacción era despreciativo el de *cecilianistas* de ellos referido a los católicos, *Gesta Conl. Carth*, III 30, 34, 123, cf. 227-237 y Aug. *Contra Cresc.* IV 45 (54). Pero también en nuestro contexto no en todos los *labels* denominativos debía estar implícito un sentido de desprecio: Agustín, por ejemplo, cuando habla de los *maximianistas* (de Maximiano, disidente donatista, cf. Mandouze, 1982, Maximianus 3 con las referencias textuales) lo hace con una cierta indulgencia, sea, sin embargo, dictada por conveniencias polémicas.

7) Pienso, por ejemplo, en la discusión acerca de la interpretación de Ct. 1, 6 (*Ubi pascis, ubi cubas in meridie*) en base al que los donatistas valoraban la tierra de África como sede y depositaria de las enseñanzas de la verdadera Iglesia, sin embargo, como embrión para la expansión de la Iglesia de la cual no negaban en modo alguno el carácter universal; por el contrario, los católicos reconvinieron ellos mismos la clausura en un ángulo del mundo. Me parece, además, que otro aspecto (no obstante documentado insuficientemente) debe tenerse en cuenta. Que la fundación de comunidades donatistas en Italia y en Roma, en la segunda mitad del siglo IV, podía ser, en el fondo, una señal de la voluntad de otorgar al movimiento una dimensión eclesiológica suprarregional, es razonable y es lo que sostenían los donatistas. En cambio, se hubiera tratado solamente de una extensión de la epidemia cismática desde la perspectiva ortodoxa, expresada al menos por Optat II 4, 1.

8) La tesis de Frend *ont remporté d'autant plus de succès qu'elles donnaient en quelque sorte corps à un certain nombre d'idées simples qui étaient loin d'être neuves*, Mandouze 1986, p. 193. Entre los autores de la interpretación social del donatismo quisiera mencionar al italiano, historiador del cristianismo antiguo y medieval, importante pero a menudo olvidado, E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928, especialmente pp. 292-311; 321 y ss.

9) Cf. también Mandouze 1986, p. 213, n.23, para una crítica más detallada de la historiografía de Diesner y de los historiadores del este europeo.

10) A. Mandouze, "Le donatisme représente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive?", en D.M.Pipidi Ed., *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien* (VI Congr. Int. FIEC, Madrid, Sept. 1974), Bucaresti-Paris 1976, pp. 357-366, particularmente p. 363. Sobre la obra de Tengström y sobre sus relaciones con el libro de Frend, sigue siendo fundamental la recensión de P. Brown, *Religione e società nell'Africa di Sant'Agostino*, trad. it. Torino 1975, pp. 321-324.

11) Cuyas líneas son retomadas por P. Gacic, en "Afrique romaine. Classes et luttes sociales d'après les historiens soviétiques", en *Annales ESC*, 1957, pp. 650-661.

12) On a ... exagéré l'importance donnée aux préliminaires lointaines du donatisme (en remontant non seulement jusqu'aux conceptions théologiques et disciplinaires de Cyprien, mais même jusqu'aux celles de Tertullien) (Mandouze, *Donatisme* cit. p. 364). La alusión es, en primer lugar, a Brisson, para el cual cf. A. Mandouze, "Encore le donatisme. Problème de méthode posé par la thèse de J.P. Brisson", en *Antiquité Classique* 29 (1960), pp. 61-107.

13) Para un aspecto particular: W. Wischmeyer, "Die Bedeutung des Sukzessiongedankes für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites", en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70 (1979), PP. 68-85; R.B. Eno, "The significance of Lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic", en *Vigiliae Christianae* 47, 1993, pp. 158-169.

14) T. Hahn, *Tyconius-Studien*, Leipzig 1900; A. Incherle, "Alla ricerca di Ticonio", en *Studi Storico-religiosi* 2, 1978, pp. 355-365; Chadwick 1991.

15) Véase por último P.V. Beddoe, "'Contagio' en los Donatistas y en San Agustín", en *Augustinus* 40, 1995, pp. 39-45; M. Labrousse, "Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 42, 1996, pp. 223-242; N. Henry, "The Lily and the Thorns: Augustine's Refutation of the Donatist Exegesis of the Song of Songs", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 42, 1996, pp. 255-266; R.B. Eno, "Radix catholica", en *Revue des Etudes Augustiniennes* 43, 1997, pp. 3-13.

16) Es gravísima la falta de fuentes donatistas de primera mano sobre los circunceliones. Sobre los orígenes de los circunceliones (S. Lancel, *Aux origines du donatisme et du mouvement des circuncellions*, en *Cahiers de Tunisie* 15, 1967, pp. 182-188), vide Mazzucco 1993, p. 129.

17) Los elementos esenciales son retomados en forma problemática por C. Lepelley 1992; una más amplia reconstrucción historiográfica en Mazzucco 1993, pp. 122-129. No hay duda que los circunceliones como ejemplo de lucha de clases hoy deben ser considerados desde una perspectiva de historia de la historiografía más que por el valor intrínseco de esta teoría explicativa.

18) Para un análisis precedente sobre el texto, vide G. Gottlieb, "Die Circumcelliones. Bemerkungen zum donatistischen," en *Annuario Historiae Conciliorum* 10, 1978, pp. 1-15.

19) Pero poniéndose al servicio del clero cismático, en época agustiniana, mientras en los decenios precedentes, habría sido esencialmente un movimiento de naturaleza social, Gotoh 1988, especialmente pp. 303-306.

20) Niega que los circunceliones fuesen un orden, Neri 1998, pp. 141-142. El reexamen de la constitución de Honorio desarrollado por Cataudella (en parte con S. Calderone, "Circumcelliones", en *La parola del passato* 22, 1967, pp. 94-109) presenta, bajo el perfil textual, observaciones apreciables. Ciertamente extremas y menos compatibles, son sus conclusiones sobre la posibilidad de que entre los circunceliones hubiera, al mismo tiempo, mientras de todas las categorías sociales, desde los *inlustres* a los trabajadores agrícolas y esclavos: en el elenco de las categorías sancionadas hay también, mencionados y a sí mismo multados, los circunceliones y parece difícil justificar su inserción como clausura del elenco (con una sanción pecuniaria mucho más baja de los otros *ordines* mencionados) como *casi un suplemento de sanción para que entre los inlustres, los spectabiles, los senatores, etc., hubiese también uno de los Circumcelliones* (Cataudella 1990, p. 336).

21) G.A. Cecconi 1991; H.J. Diesner, "Die Periodisierung des Circumcellionentums", en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität, Halle-Wittenberg (Gesellsch-und Sprachwiss, Reihe)*, 11, R. 10, 1962, pp. 1329-1338; Id, *Die Circumcellionen von Hippo Regius en Kirche und Staat im spätromischen Reich*, Berlin 1963, part. pp. 78-80; con la recensión de P. Brown en *Religione e società*, cit. pp. 317-319; C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979, pp. 91-97; cf. también M. Overbeck, "Augustin und die Circumcellionen seiner Zeit", en *Chiron* 3, 1973, pp. 457-463.

22) J.P. Brisson, *Autonomisme*, cit. Espec. pp. 124-125. Berlin

23) Estado de la cuestión en Mazzucco 1993, p. 73 y ss; vide también Lancel 1991, pp. 1553 y ss; Y. Duval 1995.

24) P. Brown, *Religione e società*, cit. pp. 233-234; R.A. Markus, *Christianity and Dissent*, cit. Passim; cf. Mazzucco 1993, pp. 162 y ss.

25) El viejo ensayo de Monceaux sobre la epigrafía donatista recogido en el cuarto volumen de su *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris, 1912, pp. 437-484), conserva sustancial actualidad; cualquier documento declarado del partido católico está contenido en Y. Duval 1982; para una posible referencia a la guerra religiosa en un epígrafe reciente vide AE 1982, 943.

26) De ahora en adelante nos beneficiaremos de la nueva edición de M. Labrousse 1995 y 1996. En G.A. Cecconi 1990 se desarrolla una indagación sobre los mecanismos propagandísticos del conflicto religioso en África, sobre la base del libro III del obispo de Milevi; también con notas sobre la composición y la organización interna de la iglesia donatista. Otras contribuciones recientes que utilizan la obra de Optato: Lockwood 1989, Mastandrea 1991.

27) Cf. en cualquier caso Lancel 1982 y Lancel en Mandouze 1986, p. 217.

28) Todos los nuevos sermones son reimpresos con addenda e índice de Dolbeau 1996.

29) El congreso ha sido organizado por el Instituto de los Etudes Augustiniennes, en las personas de F. Dolbeau, J.Cl. Fredouille, C. Lepelley, G. Madec, J. Scheid.

30) Hay sermones que incrementan el número del *corpus* controversial sin agregar nada significativo al menos en el plano del instrumental polémico adoptado, además de aquello sobre informaciones de historia político-religiosa o socio-religiosa. Es el caso de Mayence 7 (Mainz I 9, f.25v-29; Dolbeau 1993, pp. 371 y ss; *de nativitatis die sancti Iohannis baptistae et de voce et verbo*), homilía en la cual Agustín comenta toda una serie de pasajes del Nuevo Testamento adecuados para esclarecer en primer lugar (la ocasión era un 24 de junio, probablemente del 407, según Dolbeau 1993, p. 381) las relaciones místicas entre Jesús y Juan Bautista, entre palabra y verbo. En los ** 13 y ss. está contenida una nueva respuesta del obispo hiponense a la concepción donatista del bautismo. Los argumentos utilizados son habituales a la tratadística agustiniana antidonatista, su gran tema (especialmente *De baptismo*, *De unico baptismo*).

31) Aug. *Sermo* Mayence 63; 2: *Suscipite itaque veniae petitionem de tardiate. Tunc enim venerabilis etiam frater et collega meus, Maximinus, ad Catholicam conversus est. Tunc ergo in catholica novitas eius, per quam dura regna vetustatis obtrivit (deseri a me: con. Dubitanter Dolbeau) utique non poterat nec decebat, nec ipsum continuo recedere inde oportebat. Quando ergo dominus opportunum iudicavit, tu veniremus ambo permisit.*

32) Por ejemplo, Schindler 1980; Dolbeau 1993, p. 400, n.91.

33) No es claro el contenido de la alusión de Mayence 5 (* 5; sobre el sermón vide después), *tu dicemus minutis plebitus in agro obstrenpentibus et episcopis suis resistentibus: 'Ite, videte Carthaginis plebem'.*

34) El texto continúa: *Comparentur ergo, comparentur confessiones verorum martyrum atque falsorum. Martyrem te ideo dicis, quia potestati resistis. Quid iubenti potestati? ... tu quid nolis ostende: comparem voces vestras, videam quid imitari, quid sequi debeam. 'Turifica diis'. 'Nolo? Audivimus vocem gloriosam martyris veri, audiamus et ex illa parte: 'Concorda cum fratre tuo'. O abominabilem et non solum a summo deo, verum etiam a potestatibus humanis, digne damnabilem vocem! 'Concorda cum fratre tuo'. 'Nolo'. Certe contra Christum pateris.*

35) Los sermones 197, 198 y 198^a representan, de hecho, extractos del Mayence 62, cf. Dolbeau 1992b, p. 70-71

36) *Nemo vobis aliquam purgationem extra ecclesiam promittat, ve in templis vel ubilibet per sacra sacrilega; nemo extra unitatem etiam per sacramenta christiana... A deo vult separare falsus ille mediator transfigurans se in angelum lucis, et ministri, transfigurantes se in ministros iustitiae; si non potest inducere ad sacra sacrilega, vult ad ecclesia separare vel ad haereses vel ad schismata...*

37) Sobre la confrontación entre limosna católica destinada a todos los indigentes y, por ende, a Dios, y limosna donatista disfrutada por los jefes de las jerarquías cismáticas para reforzar, de manera egoísta, su predominio y limitada a los pobres de las propias comunidades, vide G.A. Cecconi 1990; el tema re aflora en el *56 de esta oración.

38) Para esta emboscada dispuesta a lo largo de un recorrido de calle, cf. también Aug. *Ench.* 5, 17; Poss. V.A. 12, 1-2; Dolbeau 1992b, pp. 78-80 cf. Dolbeau 1993, p. 406.

**MÁRGENES E INTERSTICIOS SOCIOCULTURALES EN EL IMPERIO
CRISTIANIZADO: CATEQUÉISIS E HISTORIA EN SAN AGUSTÍN**

HORACIO BOTALLA
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

*Él mismo 'dio' a unos se ser apóstoles;
a otros, profetas;
a otros, evangelizadores;
a otros, pastores y maestros...*
Ef. 4, 11

Estas cosas sucedieron en figura....
1 Cor., X, 6

No es necesario recalcar la importancia que reviste para la historia occidental el siglo IV de esta era. Lo social, lo económico, lo político sufren cambios drásticos que alteran completamente la fisonomía de la *oikumene* romana. Pero es también, un siglo de crisis sociocultural en que se experimentan significativas subversiones y aún fracturas de *habitus* así como también en aquellos dispositivos que los generan y reproducen.

El avance del cristianismo alcanza, en efecto, una situación crucial en este siglo. Sin embargo, ese ascenso, al parecer irresistible desde la tolerancia del Edicto de Milán hasta el sostén exclusivo y excluyente de la casa teodosiana, despliega una imagen que no está, en absoluto, exenta de problemas. La definitiva clausura de la clandestinidad y el apoyo material del poder imperial inauguran un período de intensificación de contactos entre las comunidades eclesiales aunque, al mismo tiempo, hace visibles los contrastes que resultaban de las especificidades que aquellas habían terminado por adquirir y que llegaron a asumir significativas densidades conflictivas. Esto ciertamente afectó las intenciones de estabilización del dogma -debemos recordar que, más allá del problema arriano, la redacción del *Credo* fue el principal resultado de Nicea- e instaló en nuevos términos las formas y contenidos del proselitismo.

La socióloga de la experiencia religiosa define un arco de posibilidades que va desde el campesino inscripto en los ciclos consuetudinarios hasta los individuos que, en la ciudad, son más proclives a la receptividad religiosa, aquellos que hacen del sincretismo su actitud religiosa principal pero que, al mismo tiempo, pueden ser menos estables en sus posiciones. Ciertamente, las condiciones de la comunicación provocan cortes en lo social y deben ponderarse las relaciones que se han de establecer entre los diferentes resultados de esos cortes. Hay comunicabilidad entre ciertos grupos -determinados en lo social y en lo espacial- y a través de distintos medios, de modo que una teoría de la comunicabilidad en dimensión histórica debe ser formulada e instrumentada.

Nuestro horizonte de análisis corresponde al amplio marco de aportaciones de los estudios socioculturales en que los objetivos epistémicos relacionados priman sobre los sustantivistas y se nutre en el horizonte de la sociología histórica. En este sentido, las teorías de la recepción han inspirado profundamente la reformulación de los focos de interés en los estudios culturales y, en especial, la problemática de la oralidad y la escritura (1). Sin embargo, básicamente pretendían ahondar la reflexión sobre la fundamental relación social que resulta central para la teoría semiótica, a saber la de emisor-mensaje-

receptor. En este marco, dado nuestro interés por la Antigüedad Tardía y el Medioevo, estos elementos inciden en cuestiones relativas a la dinámica de la significación en espacios sociales determinados históricamente, sean integrados o no. Precisamente, la problemática de los fenómenos de difusión del cristianismo y, en especial, de la catequesis, nos coloca frente a textos -esto es, manifestaciones materiales de significados- que están destinados a provocar en los destinatarios, efectos concretos de conducta o modos de acción, efectos que se formulan más o menos conscientemente, en un grado que, en general, no se admite en un texto ficcional.

El período que consideramos induce a enfocar el fenómeno de la catequesis, modalidad de instrucción religiosa de la que comienzan a recogerse dispares evidencias escritas. Entre ellas se destaca, en la prolífica obra de Agustín de Hipona, el *De catechizandis ridibus* sobre el que nos proponemos llevar a cabo comentarios relativos a algunos de sus rasgos singulares y que su autor había redactado, a caballo del tratado y la epístola, entre 399 y 400. En este texto del africano llamará la atención, especialmente, el estatuto que guarda lo histórico.

Consideraciones contextuales

En el marco de la discontinuidad del Imperio -demográfica, jurisdiccional, de organización del hábitat, de modalidades productivas, de lo lingüístico, de lo cultural en suma- la Iglesia comienza a superar algunos de sus límites por medio de la yuxtaposición e, incluso, la integración de ámbitos y circuitos, esto es, ocupando intersticios y nichos y vulnerando fronteras interiores. Esto se nota particularmente en los circuitos de tipo sociocultural, por cuanto constituye una comunidad de fe -más allá de disensos y matices regionales- que homogeneiza referencias de identidad (*No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra porque todos sois uno en Cristo Jesús, Epist. A los Gál. III, 28*); lleva adelante lo que Wayne Meeks denomina “resocialización” (2). Crea

ciertamente un común denominador en cuanto a pautas de conducta que disuelve los límites entre órdenes de actividad o práctica -el soldado no puede comportarse de manera diferente que el esclavo o el funcionario- pero al mismo, debe reconocer con mayor agudeza las diferencias en estos terrenos a fin de lograr mejores resultados. Un buen ejemplo de lo dicho deriva v.G. del fuerte trabajo de objetivación sobre la sociedad que opera Agustín en el *De catechizandis rudibus* (vide infra, *De cat. Rud.*, XVI, 24). El conjunto de conductas que debía adquirir el creyente para abrazar la nueva fe era tan amplio que resultaba natural que estas transformaciones no fueran completas. Entre los fenómenos cruciales del horizonte de reconfiguración de identidad que define a este proceso, encontramos a la historia: en el *Imperium Christianum* se efectúa una unificación y resignificación del pasado a partir de los relatos históricos bíblicos.

En el plano sociocultural la idea de la discontinuidad se expresa en la cultura letrada v.g. por el hecho de ser socialmente restringida pero espacialmente extendida, lo que obliga a distinguir entre alfabetización global y alfabetización discreta y, con ello, precisar las necesidades y coerciones que introducen a diferentes tipos de actores históricos en la matriz sociocultural de la escritura. Este mundo en que se lee y se escucha, la polémica profundiza, por un lado, el dominio de la escritura mientras la predicación recupera la matriz de la oralidad y le impone nuevos regímenes.

La cultura de élite se distingue por ser bilingüe lo cual, como en general sucede en los fenómenos de plurilingüismo, adscribe cada una de las lenguas a usos específicos y tienden a privilegiar una sobre el resto. En el caso romano esa lengua había sido el griego. No obstante, paulatinamente, en Occidente, la lengua latina se va estableciendo como *koiné* de la Iglesia, proceso que la traducción de la Biblia por san Jerónimo de Stridón termina de consolidar. Este proceso de alfabetización -*literacy* para las corrientes de estudio anglosajonas- conduce a una interacción entre discurso y praxis que origina una serie de matrices formales y contenidos aplicados a las más diversas acciones de la escritura en el espacio sociohistórico, que se reproducen cada vez más sistemáticamente

en prácticas y modelos específicos de educación en que oralidad y escritura encuentran nuevas formas de relación en el discurso de la catequesis, la predicación y la homilía... Todo este conjunto de actores, prácticas y representaciones determina espacios socioculturales típicos de los cristianos, que son delineados de manera remarcable por usos diferenciados de la palabra oral y la palabra escrita. Todos hablan y oyen, menos leen y unos pocos escriben. Éstos, los *clerici*, se van instituyendo como *intelectuales orgánicos*, según la terminología gramsciana, o la dimensión de *profesionales de la objetivación* si preferimos a Pierre Bourdieu pero que nosotros completaremos con la proposición de *agentes de gestión del significado*. Con este concepto pretendemos capitalizar las dimensiones de ejercicio de poder, se encuentre o no institucionalizado o formalizado con la fundamental labor de otorgar y desenvolver significados que circulan en un espacio social, históricamente determinado, sin que estas tareas sean originadas por dichos sujetos. Surgen así como individuos o grupos que intervienen de manera conspicua y notoria en el proceso de generación y reproducción de significaciones. De este modo, v.g., estos “hombres de Iglesia” pueden ser concebidos como auténticos “hombres de imperio”, al trasvasar proyecciones de acción sociocultural de aquellas elites urbanas letradas al seno eclesial.

La acción sociocultural de estas elites se proyectan y trasvasan a la dirigencia episcopal y a la intelectualidad eclesial en un proceso complejo que enfrenta a estos sectores letrados con nuevos problemas de comunicabilidad y, por ende, con nuevas formas de relación que redefinen el espacio social. El patrimonio de géneros y formas textuales que suponía conocimiento y consenso entre emisores y receptores no se adecua a las nuevas circunstancias de la conversión sobre todo en lo referido a los habitantes del campo. El *rétor* constituía un técnico de la persuasión pero era necesario que sus oyentes fueran sensibles a los tipos de género y al despliegue de tropos y figuras que éstos suponían. El catequista, por el contrario, enfrenta una nueva situación puesto que los catequizandos, mayormente ignorantes de estas dimensiones, obligan a una serie de usos más pragmáticos. Las características del mensaje cristiano, los conflictos lingüísticos y

semánticos que supuso su génesis textual, la variable relación entre matriz oral y matriz escrita, las necesidades de nuevas funciones textuales, van a subvertir y trastocar ese patrimonio provocando fusiones, yuxtaposiciones o nuevas definiciones de géneros y recursos.

Las *communitates* casi siempre más o menos aisladas o comunicadas a escala regional privilegian su carácter local, su expresión de la discontinuidad del imperio, el particularismo debe considerarse como lo propio de la inmensa mayoría de los habitantes del territorio imperial romano y allende él. Sin embargo, lo fundamental es, como señalábamos, que la *ecclesia* termina por franquear fronteras territoriales y sociales. Su valor de representación antiparticularista hace que la ecumenidad que el Imperio pretende, solamente puede ser representacionalmente instituida por la Iglesia. De ahí que la única dicotomía teórica que podrá pensarse, y que sería el conflicto político por antonomasia de los siglos siguientes, sea el que se entabla entre el Papado, que en su verticalismo le otorga homogeneidad a ésta, y el Imperio.

La catequesis: modelo sociocultural

Las formas de instrucción cristiana, esto es, los dispositivos y técnicas con los contextos y ocasiones escogidos para su consumación, guardan un enorme interés para el conocimiento de la difusión del cristianismo así como la afirmación en la fe de sus miembros. Por cierto, deben estudiarse en continua interacción con los contenidos de esa instrucción. En función de lo expresado, es que podemos hablar de la catequesis como un modelo sociocultural. La catequesis es, tal vez, la primer formalización textual de un conjunto de creencias, sobre todo en su forma escrita, de acuerdo a principios de sistematización que no son los de la mera compilación. Este aspecto debe observarse a la luz de la problemática general de la institución de cada uno de los géneros en el seno de las comunidades cristianas y en relación a la actividad de sus líderes y personajes carismáticos. El papel de la escritura es central puesto que, por su propia morfología, la palabra escrita formaliza.

Excediendo los arquetipos bíblicos, los géneros cristianos se van configurando en función de las distintas situaciones y necesidades que se les presentan a los miembros de las *ecclesiae*. Es fundamental no solamente la formación de la tradición con el modelo de Antiguo y Nuevo Testamento, el eje apología-polémica-teología y las diversas vías, no carentes de conflictividad, de fijación del dogma y de desenvolvimiento de la exégesis. Por otra parte, la conformación de lo canónico tiene su contracara en el fenómeno de lo apócrifo.

La manipulación de los elementos doctrinales, el patrimonio de representaciones, las inducciones de conducta entran en el juego en las matrices de la oralidad y la escritura. La catequesis supondría justamente la intersección entre cultura oral y cultura escrita ya que implica un aprendizaje oral y mnemotécnico, aunque no formular como sucede en la oralidad, sino palabra por palabra en virtud del régimen de la escritura, un dispositivo que expresaría el resultado del contacto que los sectores iletrados comienzan a establecer con dicho régimen. El asunto ahora es que las dificultades del establecimiento del dogma discutido en el plano de los términos -v.g. *homousios* y *homoiusios* obliga a textualizar el conjunto de creencias y a desformularizar y dejar en libertad a la memoria. El *sermo humilis* no guarda ahora el mismo sentido que para la retórica sino que esos términos tienden a denotar ahora la realidad social y cultural de los sujetos a que se dirige. Un discurso carente de los elementos retóricos conocidos reformula toda la cultura textual, crea nuevas taxonomías y define nuevos circuitos socioculturales. La integración social, espacial y cultural que tiende a lograrse devalúa, ahora, un cierto estatuto de las letras.

Es importante tener en cuenta que la catequesis cristiana guarda puntos de contacto pero también considerables especificidades con respecto a otros modos de instrucción doctrinal. No encontramos academias o escuelas sacerdotales sino un importante papel desempeñado por la propia comunidad. Además, a una serie de aspectos de tipo gestual y de conductas como la liturgia y la moral que no encuentran exacta correspondencia con otros ejemplos históricos anteriores o coetáneos. La formación de los

cristianos no se efectúa exclusivamente por medio de la catequesis ya que deviene, básicamente, de la homilética. Sin embargo, lo que debe llamarnos la atención es que los cristianos alcancen a distinguir un método de instrucción formalizado. La institucionalización del catecumenado como grado inferior de la *ecclesia* debió haber contribuido a sistematizar la instrucción. Precisamente estos elementos, el hecho de que la formación de los catecúmenos para su bautismo (3) supuso distintos problemas a resolver, a saber la existencia de diversos sustratos doctrinales previos, modalidades lingüísticas, intencionalidades de la conversión o dispersión territorial, conforman una cuestión a desentrañar.

Los fenómenos de la difusión del mensaje cristiano vuelven a replantear la cuestión de la inserción social de los diferentes contenidos doctrinales y de las manifestaciones religiosas de diverso tipo que los sujetos, sobre todo en las ciudades, cultivaban. En efecto, estas personas se encontraban frente a tradiciones de cultos domésticos, a obligaciones litúrgicas que hoy vemos, en nuestra búsqueda de bordes nítidos entre órdenes de realidad, como de convergencia cívico-religiosa, y, asimismo, frente a la oferta de nuevas propuestas doctrinales. De esta situación participa el sincretismo, probablemente el fruto más visible del cosmopolitismo, y en el que se delinea una matriz de *habitus* que afecta diversos órdenes de la vida.

Al preguntarnos por los móviles de la conversión notamos la diversidad de situaciones existenciales de individuos y grupos. El tema de la condenación y su articulación en un discurso escatológico no parece tener la fuerza que evidencia la necesidad de un régimen nuevo -sean los renovados códigos de acción social o las regulaciones establecidas por el monasticismo- o en reconocimiento de la profesión de un cuerpo de ideas que se considera “verdadero”, más presentes en los antagonismos provenientes de las conversiones “filosóficas”.

Cada una de ellas, y en especial la catequesis cristiana, enfrenta a los individuos a la ajenidad, al extrañamiento, de la cual los predicadores deben tomar algún tipo de conciencia e intentar superarlos. El *De catechizandis rudibus* da cuenta de la

envergadura de las conversiones condicionadas que no lograban la desarticulación de *habitus* que la fe cristiana exigía. No debe extrañar en el mundo romano donde formas religiosas paganas como las oficiales no se desenvuelven en torno al fenómeno de la creencia-no creencia. Muchos se acercaban al cristianismo para fortalecer sus prácticas sincréticas con poderes adicionales. Se habla, además de quien *vitae praesentis aliquod commodum an requiem post hanc vitam speratur* (*De cat. Rud.*, XVI, 24) o de aquellos que *aut promereantur homines a quibus temporalia commoda expectant, aut quia offendere nolunt quos timent* (*De cat. Rud.*, XVII, 26).

En la amplia problemática de la difusión del cristianismo, la obtención de conversiones no coincide, necesariamente, con la perseverancia de los convertidos, por un lado, y con la instrucción sistematizada de éstos. Se pueden reconocer, por otra parte, correspondencias entre agentes de la difusión y los recién incorporados a la nueva religión. El misionero procura sobre todo la conversión entendida como una declaración, básicamente, de la asunción de la nueva fe que podía estar acompañada, en general, por el rito decisivo del bautismo. En este marco, además, el misionero aparece como un sujeto activo que va en busca de los fieles. Otra es la situación que va definiendo la catequesis que, en algunos sentidos muestra características opuestas.

Misioneros y catequistas delinear de este modo dos formas de proceder que parten de maneras específicas de entender la conversión, del perfil sociocultural de los actores involucrados en que, en la medida que nos alejamos del horizonte de los grupos urbanos romanizados el modelo de la misión gana terreno. Bárbaros, allende el *limes*, la inmensa mayoría de la población de *rustici* en su interior, podían ser más afectados por las labores evangelizadoras en la medida que se encontraran en el cono de captación de las ciudades. Sólo así se entendería que el campo africano se encuentre tan cristianizado si se compara, v.g., con la situación del interior de la Galia. No es casual que el ejemplo típico que atiende Agustín en su tratado sea un *rudis* de la ciudad y no del campo: el obispo de

Hipona era consciente como pocos de los obstáculos que imponía la población de los campos, como, justamente, pone en evidencia su epistolario. En él registramos su preocupación por las prácticas paganas propias de ese ámbito, o la necesidad de disponer de pastores que conocieran la *lingua punica*, hablada por sus poblaciones.

No sería casual la constatación, dentro del panorama de nuestras siempre escasas fuentes, de presencias misioneras entre bárbaros que ya atendiera en su oportunidad E.A. Thompson en el Coloquio del Warburg Institute (4). Acciones como las de Nicetas de Remesiana o Victricio de Rouen aparecen como acciones individuales que no se inscribirían en un proyecto eclesial general. No obstante, es necesario recordar el papel que en este sentido se arroga el emperador y del cual, precisamente los decretos de proscripción serían la prueba más contundente. Sin implicar una intención programada de evangelización, esta extrema actitud de favor hacia el cristianismo debió movilizar a no pocos individuos a llevar adelante estas tareas a la escala de sus posibilidades y las noticias sobrevivientes parecen mostrar que no eran escasas.

Los proyectos catequéticos guardan sustanciales diferencias ya que a pesar de las enunciaciones de Nicea, la formación cristiana no se ha formalizado al grado de emplear el símbolo niceno como centro de ella. El ámbito oriental, muy influido por las corrientes intelectuales y doctrinales numerosas que se dan allí y que encuentra en Orígenes el principal antecedente, se fundamenta en un fuerte influjo de la práctica filosófica. La catequesis de Clemente o Juan Crisóstomo responden en general a este esquema. La matriz occidental -y debemos considerar a las matrices como un fenómeno que afecta temas de reflexión, contenidos específicos, modos argumentales, y estilos, encadenamientos, géneros u horizontes discursivos más o menos particulares- será sensible a saberes más o menos centrales en el entorno latino, como es el caso de la práctica forense, y en relación con ella, por cierto, la historia. Agustín de Hipona desarrolla, consolida y sienta las bases para su reproducción en la medida que su pensamiento va alcanzando envergadura paradigmática en la Latinidad posterior.

Es difícil establecer el régimen de los modelos de instrucción del catecumenado. La información no solamente es escasa y dispar sino que, además, la dispersión territorial de las comunidades, sus especificidades y las dificultades de comunicación pudieron marcar sensibles diferencias. Los testimonios que han llegado hasta nosotros se limitan, amén de ciertos breves versículos de epístolas paulinas, la *Didaché* y, en especial, la *Tradición apostólica* atribuida a Hipólito de Roma respectivamente, textos distantes entre sí hasta un siglo. Ya en la primera mitad del siglo III, la *Tradición apostólica* dispone en tres años la formación. A partir del siglo IV, los textos de Juan Crisóstomo, Clemente de Alejandría y Cirilo de Jerusalén o Nicetas de Remesiana muestran más bien un conjunto de sermones más o menos específicos cuya sistematización no siempre alcanzamos a propugnar, por otra parte, esta estructura horizontal aún en su expresión conciliar no planteaba nítidamente los problemas de la propagación. El *De Catechizandis rudibus* de Agustín de Hipona presenta otras características.

Los horizontes de Agustín

Agustín atraviesa o se enfrenta a las diferentes fenomenologías de la difusión cristiana: experimenta la iluminación y la conversión gradual en tanto búsqueda de la verdad de acuerdo a los cánones filosóficos, es catecúmeno en Milán, es catequizador y predicador. En 385 y, en principio, más bien por una actitud de conformidad, Agustín ingresa como catecúmeno (*Conf. V, 25; Ep. 54, II, 3; Conf. VI, xi, 19*), aunque las *Confesiones* no mencionan su instrucción catequética si bien sabemos del decisivo influjo de Ambrosio de Milán cuyo sermonario permite alguna orientación. Por fin, en la Pascua del 24 al 25 de abril de 387, recibe el bautismo junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio (*De fide et oper, VI, 9; Ep. Ad Rom. Incoh. Expos., 13*).

El *De catechizandis rudibus* surge como un texto que responde a una situación liminar, propia de una coyuntura configurada por una serie de condiciones: una gran urbe como Cartago, un fuerte contexto de conversiones que se especula en los años

posteriores a la proscripción del paganismo. El pequeño tratado es ante todo, una instrucción para instructores ordenada en función de una serie de demandas e inquietudes especiales del diácono Deogratias que podemos inferir del propio texto. Deogratias se aparece, de por sí, como un instructor experimentado: Agustín señala que se le solicitaba *et doctrina fidei et suavitate sermonis* (*De cat. Rud., Praemissio, 1,1*). La importancia del *De catechizandis rudibus* reside, entonces, en su naturaleza de respuesta a circunstancias específicas que, simultáneamente, permite canalizar ciertos tópicos centrales de un ideario, en este caso el de Agustín de Hipona. Resulta significativo que no pretenda erigirse en paradigma, lo cual evidenciaría cómo un espíritu formalizador como Agustín, no encuentra en la catequesis una materia de desarrollo específico.

En torno al año 400 encontramos un período delicado por diversos motivos, principalmente por la acción imperial en favor de la proscripción del paganismo. En marzo de 399 se había efectuado la clausura de lugares de culto en África por orden imperial. Poco antes, en 398, la represión de la revuelta de Gildo y la ejecución del obispo donatista Optato de Timgad daban la pauta de las dificultades de la situación africana. Para la misma época, los estudiosos datan algunas obras de Agustín que son síntoma de sus inquietudes. Estaban terminadas una serie de obras sobre el maniqueísmo (v.g. *Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeum, De natura boni contra manichaeos, Contra Secundinum Manichaeum*), redactaba las *Confessiones*; mientras se preocupaba por el tema del bautismo en el marco de la disputa con el donatismo -en 401 termina de escribir, v.g. el *De baptismo contra Donatistas*.

Agustín demuestra como pocos su experiencia evangelizadora en convergencia con una capacidad taxonómica que le permite elaborar acotados diagnósticos sobre los sectores sociales del Occidente romano, en clave cultural (5) y es de acuerdo a ese conocimiento, que tipifica todavía en el ámbito urbano la situación catequética. De este modo, destina su ejercicio de ejemplificación a un individuo *de genere quidem idiotarum*,

non tamen rusticanorum, sed urbanorum, quales apud Carthaginem plures experiri te necesse est; (De cat. Rud., xvi, 24). La situación sugiere con cierta claridad el clima proclive a la conversión a la nueva fe, al menos en África, y el acercamiento hacia ella (*aliquem uenisse ad nos, qui uult esse Christianus*) más que la búsqueda de prosélitos por parte de quienes misionan. Agustín asume que quienes se acercan a la nueva fe, ya han comenzado a aceptarla: *... quod cum uelle coeperit, tunc eum uenisse depputemus (De cat. Rud., v, 9).* Los recaudos que sugiere el obispo de Hipona presentan un cuadro más diversificado que el que podíamos reconocer en la *Tradición Apostólica*, que establecía fuertes limitaciones para ciertos oficios y prácticas.

Los casos concretos que, suponemos en la coyuntura de la última década del siglo IV, particularmente numerosos en cuanto a las conversiones en un contexto que debió inducirlas intensamente con la política de proscripción del paganismo, fomentan la adecuación del rétor que ahora, en virtud de los nuevos sujetos hacia los que se dirige la evangelización, enfatiza ciertas prácticas propias e impone otras nuevas (6). Agustín presenta gráficamente este contraste en su oficio precisamente gracias a su experiencia con un *homo rusticanus*. Ahora se debe tener en cuenta la comodidad del cuerpo así como otros factores no explicitados: *nam fecit hoc quidam, cum eum catechizarem, homo rusticanus, unde magnopere praecaudendum esse didici (De cat. Rud., XIII, 19).* Asimismo, se plantea la imagen de descender al nivel de quienes son instruidos con lo que el culto retórico termina por ser desplazado en virtud de la nueva situación de comunicación: *Si enim causa illa contristat, quod intellectum nostrum auditor non capit, a cuius cacumine quodam modo descendentes cogimur in syllabarum longe infra distantium tarditate demorari, ... (De cat. rud., X, 14).*

Los criterios del contenido se resumen así en la narración -histórica- que ejemplifica y justifica, la exhortación a la conversión, a la transformación de las conductas y actitudes y, por fin, por lo que hace a las específicas inquietudes de nuestro catequista, la disposición que, básicamente, resuelve, de acuerdo a la postura agustiniana, los

inconvenientes de la reiteración de la labor de instrucción: *Itaque prius de modo narrationis quod te uelle cognoui, tum de praecipiendo atque cohortando poseta de hac hilaritatem comparanda (De cat. Rud., 4)*. Los núcleos de la instrucción se encuentran, no obstante, claramente indicados: *ea quae maxime necessaria sunt, de unitate catholicae, de tentationibus, de christiana conuersatione propter futurum iudicium terribiliter inculcanda sunt, ... (De cat. rud., xiii, 18) (7)*.

De la historia a la catequesis

De los 27 capítulos -un total de 55 acápite-, los capítulos XVI, 24 - XXVII, 55, desarrollan los *sermones longior* y *brevior* que constituyen los ejemplos prácticos de discurso catequético con que Agustín ilustra al diácono Deogratias. De éstos, la exposición histórica del *sermo longior* comprende los *capita* XVIII, 29 a XXIV, 45. Esta indicación resulta, de por sí, gráfica del énfasis que deposita el santo de Hipona en este tópico. La estructura de la ejemplificación basada en la historia de la salvación que conforma Agustín, llama más la atención si pensamos en su experiencia previa en la formación de catecúmenos, no solamente algunos sermones *ad catechumenos de symbolo*, el influjo de la tradición ambrosiana sino la explicación que realiza en el concilio de Hipona, en octubre de 393 y que conforma el *De fide et símbolo* (8).

Debemos marcar los puntos de contacto entre ambos *sermones*. Es fundamental la cuestión de la esperanza de la vida futura y su justificación, esto es las profecías. La exposición histórica y cumplimientos que Dios ha hecho siempre a sus elegidos. Pero, al mismo tiempo, tal exposición podía ofrecer el atractivo del relato, una versión un poco extensa de la *narratio* retórica, apta para captar el interés (9).

En relación con lo dicho, debemos hurgar en estos modos u horizontes en que inclusive la posición de la historia ha de adquirir características ciertamente decisivas. El

modelo cronológico lineal típico de la tradición grecolatina se encuentra con una modalidad de uso -y repetidas veces de ordenamiento- como es el de las colecciones de hechos memorables cuya función de vademécum retórico resulta muy operativa. En ambas las relaciones con el pasado guardan actitudes no siempre coincidentes y pueden proyectarse en figuraciones del mismo, también disímiles. Ambas -separadas o no- terminan por encontrarse con la tradición histórica bíblica hebrea dando lugar a problemas especiales de conciliación morfológica y de contenido. Si a este conjunto de cruzamientos le agregamos la matriz "oriental", los conflictos y posibilidades de síntesis se multiplican. No debemos olvidar que, inclusive, las pautas de diferencia habían sido internalizadas por los propios actores históricos como lo muestra la existencia de las Escuelas de Alejandría y de Antioquía en que la naturaleza del texto -por supuesto, aplicado a las Sagradas Escrituras- y las actitudes hermenéuticas daban lugar a desarrollos inclusive antagónicos.

La especulación filosófica, agotada muchas veces en los devaneos del verbalismo, y del hermetismo místico y gnóstico guardaban escaso atractivo por y para las multitudes. Las referencias a las historias veterotestamentarias siempre habían constituido un recurso paradigmático, pero van a alcanzar su plenitud a partir de la concepción figural. Las *Catequesis* de Cirilo presentan interesantes ejemplos como el de la historia de Lot, y la imagen del exilio del Paraíso -que, se infiere, afecta al género humano en su totalidad-. La presencia del discurso histórico en la catequesis contrasta con el hecho de que la atención del género de la historia eclesiástica por el proceso de conversión no deviene tema (10).

Pero resulta fundamental asumir que la presencia de la historia no se define por la mera presencia de un relato secuencial de acontecimientos sino también por la acción de condiciones morfológicas que tipifican tanto a dicho relato como al texto catequético en su totalidad y a las actitudes y usos que genera v.g., las concepciones hermenéuticas. Se

constata entonces que, paralelamente a la inclusión de la narración histórica de la salvación, pueden detectarse numerosas representaciones que configuran en la exposición catequética dimensiones temporales lineales y una estructuración del sentido global, en función de la secuencia de sucesos, que no se deriva de la significación de los sucesos aislados que había sido característica de la visión y el modelo didáctico de los *exempla* históricos.

Podemos reconocer una conciencia de triunfo y de optimismo por la coyuntura político-religiosa existente con lo cual el enmarcamiento histórico no deriva en una visión del pasado por sí mismo sino como basamento en que descansa la propia experiencia de vida de los coetáneos, basamento consolidado por el hecho de que la historia cristiana resulta finalmente ecumenizante no solamente desde el punto de vista espacial sino temporal, al combinar la idea territorial del *oikumene* helenístico-romano con la idea hebrea de un inicio absoluto en el tiempo de los hechos. *Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scriptum est: In principio fecit deus caelum et terram, usque ad praesentia tempora ecclesia* (De cat. Rud., III, 5). La manifestación divina no podía detenerse, sin embargo, en un *ethnos*. El planteo ecumenizante que proviene de la disciplina filosófica en su afán de totalización y absoluto, se enfrentaba con la imagen tan circunscripta de elección de un pueblo. Por eso, una vez planteada esa ecumenización, se lleva a cabo la elección que afecta, ahora, a todos los individuos sin distinción. La atención hacia los gentiles, central en la predicación paulina, hace de la catequesis algo ineludible. *In eo plane populo (el pueblo judío) nullo euidentius futura ecclesia figurata est (...) Horum sanctorum qui praecesserunt tempore natuitatem domini, non solum sermo, sed etiam uita et coniugia et filii et facta prophetia fuit huius temporis, quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregatur ecclesia* (De cat. Rud., XIX, 33).

En las conclusiones a su reciente trabajo, *Les romains chrétiens face a l'histoire de Rome* (11), Hervé Inglebert reconoce la importancia de la recepción de la historia hebrea por los paganos convertidos pero no se cuestiona sobre las circunstancias en que esa acción cultural se inició y consideró necesaria, así como el hecho de que no eran ya

individuos formados, en mayor o en menor medida, en las tradiciones judías quienes la llevan adelante. A diferencia de la problemática de Inglebert, claramente relevante -la historia de Roma para los cristianos- deben preocupar las cuestiones de identidad que pudieron suscitar en los neófitos la remisión de su pasado al no ecumenismo romano sino al particularismo judaico; como se articula la dualidad *Pueblo de Dios carnal – Pueblo de Dios espiritual*.

La posición adquirida por la Iglesia debe transmutar la actitud de sus miembros y, en particular, de quienes llegarán a serlo. Ese “triunfo de la Iglesia” desplaza la elocuencia de los milagros por la victoria profética, sostenida por la conciencia de la duración y del cambio, que los primeros cristianos no alcanzaban a concebir. Este fenómeno de tan diversa naturaleza, ciertamente, es concebido por Agustín como consecuencia de una progresión en el tiempo, afirmando la perspectiva de tipo histórico: *Omnia ergo haec, sicut tanto ante praedicta legimus, sic et facta cognoscimus; et quemadmodum primi Christiani, quia nondum ista prouenisse uidebantur, miraculis mouebantur, tu crederent; ... (De cat. Rud., XXIV, 45).*

Reiteradamente, Agustín señala la centralidad de la representación de profecías cumplidas -profecías que se han de cumplir, *Neque enim ob aliud ante aduentum domini scripta sunt omnia quae in sanctis scripturis legimus, nisi tu illius commendaretur aduentus et futura praesignaretur ecclesia, id est, populus dei per omnes gentes, quod est corpus eius;... (De cat. Rud., III, 6); quia et per quinque temporum articulos praenuntiari uenturus propherarique non destitit; ... (De cat. Rud., infra); ... sed pro tempore breui demonstrandum est, ita esse praedictum, ... (De cat. Rud., VII, 11).* Y este principio se articula por la remisión a las correspondencias de *figurae*. El recurso al método figural (12) guarda una relevancia decisiva en este proceso por el que se hace de la historia un *topos* de la cristianización cultural. La concepción de las *figurae* no supone la referencia puntual del *exemplum* que convive con otros alternativos a los efectos de ilustrar sino un elemento insoslayable del proceso de la historia sacra. La obra de autores como Valerio

Máximo o las reflexiones de Quintiliano dan la pauta de la relación ejemplar de los romanos con su pasado en que la remisión de la sucesión cronológica es relativa. Sobresale, entonces, la capacidad de las *figurae* para otorgar secuencialidad no solamente narrativa sino marcadamente temporal: lo que se profetiza y pone a prueba la fe en su cumplimiento, implica duración en el tiempo. La prefiguración concibe al presente no como un producto del azar sino la actualización profética de lo que se ha anunciado explícitamente o se ha ocultado bajo imágenes y tropos garantizando el sentido de lo que ha de suceder, los *facta* son, de acuerdo a este modelo, condición y justificación de los *futura*.

El acontecer deja de parecer un conjunto discontinuo o una dispersión de acciones humanas concluidas hacia las cuales la única actitud posible es actualizarlos a través de la memoria y, sobre todo, a causa de su significación ejemplificadora. Ahora la significación reside en la duración, en la *continuatio*, y esta *continuatio* no solamente es temporal sino que afecta el orden de la realidad que Agustín plasma en su concepción de las *duae ciuitates* que luego desarrollará en *De ciuitate Dei* (13). La idea de *itineraria*, de camino, con que Agustín titula el capítulo XXIII (*Iesu Christi vita et ecclesiae itinera*), establece correspondencia con la *continuitatio* y completa esta representación de sucesión que, fácilmente, adquiere cariz temporal.

La denominación de "Testamento", -que denota lo testimonial obliga a una ligazón de significación de reciprocidad y, de este modo, de significación histórica, también con la dualidad Antiguo-Nuevo: *Quapropter in ueteri testamento est occultatio noui, in nouo testamento est manifestatio ueteris* (*De cat. Rud.*, III, 8). La idea de renovación impone la imagen de un cambio que se inscribe en el tiempo. Lo mismo se puede afirmar de la utilización de contraposiciones como la de *occultatio-manifestatio* que solamente alcanza su plena significación si se la remite a un decurso temporal (14). También, al aludir al misterio de la Encarnación, culminación de lo epifánico, de lo que se oculta para manifestarse y, por ende, se espera, Agustín sintetiza el estrecho y continuo trasvasamiento entre profecía y prefiguración que encuadra la historia: *lam enim olim ab*

ineuntibus saeculis mysterii huius altitudo praefigurari praenuntiarique non cessat (De cat. Rud., XVII, 28).

Por fin, es fundamental la convergencia entre *saeculi aetates* y *salutis historia* que se condensan en la gran imagen de las *sex aetates*, las cuales dan cuenta de la *temporum plenitudo*: *Isti enim articuli duarum aetatum eminent in ueteribus libris: reliquarum autem trium euangelio etiam declarantur, cum carnalis origo domini Iesu Christi commemoratur. Nam tertia est ab Abraham usque ad Dauid regem: quarta a Dauid usque ad illam captiuitatem, qua populus dei in Baboloniam transmigravit: quinta ab illa transmigratione usque ad aduentum domini nostri Iesu Christi; ex cuius aduentu sexta aetas agitur: tu iam spiritalis gratia, quae paucis tunc patriarchis et prophetis nota erat, manifestaretur omnibus gentibus: ... (De cat. Rud., XXII, 39).* La división en edades constituye un presupuesto de que el conjunto de los sucesos tienen una coherencia tópica y en que la escansión se establece en función de sentidos discernibles en ella.

Una circunstancia de numerosas y vacilantes conversiones -más allá de marcar cierta laxitud en la formación, al menos por lo que refieren las escasas noticias supérstites- suscitaban en Agustín tanto la conciencia del triunfo como el cuidado para diagnosticar el perfil sociocultural de los neófitos y la conveniencia de utilizar a la historia como un patrón de homogeneidad. Esa conciencia de triunfo, que es producto de la reflexión sobre los vínculos entre acontecer y Escritura, conduce a expresarla en la instrucción por medio de la historia. El relato histórico parece proponerse, fundamentalmente, confirmar la veracidad de las profecías que por transitividad, aseguran el cumplimiento de aquellas que se anunciaron y aún no se habían consumado. El sentido profético de la cristianización de la historia es, una vez más, constatado. Por otro lado. Agustín asume que su saber retórico es insuficiente para persuadir a individuos de toda extracción social, de llevar adelante una serie de cambios que los han de afectar ahora en tanto sujetos y no en tanto partícipes colectivos de las diferentes situaciones de la vida pública. En la economía del texto agustiniano las necesidades del mensaje, las habilidades del

catequista y los gustos del rétor implican no solamente una serie de objetivos a alcanzar sino también sus posibles relaciones con modalidades determinadas de discurso, es decir que el estatuto de las letras -la envergadura de la matriz de la escritura- no suponen ya un problema de *areté* -como la del *cives*- sino que afectan a círculos cada vez más abarcadores de las poblaciones del mundo antiguo llevándolas a un punto en que se hace más factible hablar de sociedad, lo que se ha de condensar en la *Christianitas*.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Storia dell'Italia Religiosa, 1. L'antichità e il Medioevo* (a cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez), Roma-Bari, 1993
- AA.V., *La Conversione religiosa nei primi secoli cristiani. XV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 8-10 maggio 1986, *Augustinianum*, 17, 1987.
- AUERBACH E., *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, 1966
- BANNIARD M., *Genèse culturelle de l'Europe (Ve.-VIIIe. ss.)*, Paris 1989
- BIOLO S., "Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino", en: *La Conversione...*, CIT., PP. 303-316
- BOTTERO J. & OTROS, *Cultura, pensamiento y escritura*, Barcelona, 1995
- BROWN P., *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989.
- BROWN P., *Power and Persuasion in Late Antiquity*, N. York, 1992.
- BROWN P., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, N. York, 1972
- BROWN P., *Society and the Holi in Late Antiquity*, Londres, 1982
- CALTABIANO M., *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*, Roma, 1996
- CANÉVET M., "Le schéma de conversion dans le prologue du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des Confessions d'Augustin: Problematique d'un temps", en *La Conversione...*, cit., pp. 165-174.
- CARDONA G.R., *Antropología de la escritura*, Barcelona, 1994
- CAVALLO G. (Dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid 1995
- COURCELLE p., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 194

- DATTRINO L., "La conversione al cristianesimo secondo la *Historia ecclesiastica* di Rufino", en *La Conversione....*, CIT. PP. 247-280
- DESBORDES F., *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, Barcelona, 1995.
- DODDS E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa de Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975.
- FIROLAMO G., RODA S., *Cristianesimo e società antica*, Roma-Bari, 1992
- GIORDANO B., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983
- GOODY J., *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, 1990
- HAVELOCK E., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, 1996
- HAVELOCK E., *Prefacio a Platón*, Madrid 1994
- INGLEBERT H., *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe.-Ve. Siècles)*, Paris, 1996
- JONES A.H.M., *The Later Roman Empire. An administrative, economic and social Survey*, Oxford 1964.
- LANE FOX R., *Pagans and Christians*, San Francisco, 1987.
- LOISY A., *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Buenos Aires 1967
- MAC MULLEN R., *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, New Haven & London, 1992.
- MARROU H.I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1976
- MARROU H.I., *L'Eglise dans l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris 1985
- MEEKS W., *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*, Barcelona, 1994.

- MEEKS W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988
- MOMIGLIANO A. (comp.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989 (1963).
- NAGRISANI SANFILIPPO M.L., “Il Linguaggio della conversione in alcune opere di Agostino”, en *La Conversione...*, cit., pp. 281-296.
- NOCK A.D., *La conversione. Società e religione nel mondo antico*. Introduzione di Mario Mazza, Bari, Laterza, 1985 (Oxford, 1961)
- OLSON D. & TORRANCE N. (Comp.), *Cultura escrita y oralida*, Barcelona, 1995
- PARENTE F., “L’idea di conversione da Nock ad oggi”, en *La Conversione...*, cit. pp. 9-26
- POQUE S., “Refléxion d’Augustin sur la conversion de son ami Marcius (Ep. 258)”, en *La Conversione...*, cit., pp. 297-302.
- RICHÉ P., *Education et culture dans l’Occident barbare (VI-VIII s.)*, Paris, 1973
- SIMONETTI M., *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (ss. V-VIII)*, Roma, 1986 (Sussidi Patristici).
- SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica. I-III*, Forli, 1996
- TREBOLLE BARRERA J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Introducción a la historia de la Biblia, Madrid, 1993.
- VIELHAUER PH., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, 1991
- ZURUTUZA H. & BOTALLA H., (comps), *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III-IX)*, Rosario 1995
- ZURUTUZA H. & BOTALLA H. & BERTELLONI F., (comps.), *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Rosario, 1996.

NOTAS

1) El estudio de la oralidad y escritura como matrices culturales -"tecnologías de la palabra" según la frase de Walter Ong- determina un campo conceptual que viene siendo conformado desde perspectivas disciplinarias e, inclusive teóricas, distintas en que los aportes fundamentales provienen de la lingüística y la antropología. Básicamente, la historia se encuentra entre los últimos saberes que han intentado enriquecerse en él. Esto puede resultar paradójico si se tiene en cuenta que la frontera fundamental que hace posible el estudio de la historia es, precisamente, la disposición de textos escritos. Sin embargo, la determinación de esta frontera tiene un carácter técnico más que el de configuración decisiva del accionar cultural de los distintos sectores de una sociedad. No es ajeno a este fenómeno la consolidación de algunas transformaciones materiales como la que lleva del *volumen* al *codex*, con una serie de dispositivos que llevarán la práctica de la escritura a la condensación textual y su paulatina acumulación en repositorios: *scriptoria* y bibliotecas. La fuerte sacralización de la escritura, su complejidad consustancial abre paso a tareas de decodificación del mensaje y una intensa hermenéutica. Los textos inspirados son canonizados instituyéndose la *auctoritas* cristiana. Esto no resulta afectado por el estatuto del patrimonio clásico que se erige como paradigma más allá de sus reminiscencias paganas y se lo habrá de someter a una activa labor de conservación y de traducción para habilitar su uso, proceso clave de la historia cultural del Medioevo.

2) "... para hacerse miembro de la *ekklesia* cristiana era preciso pasar por un cambio social profundo. Hacerse cristiano significaba entrar en una sociación que se presentaba como una nueva familia, desplazando otras relaciones y fuentes de identidad. Significaba la perspectiva y la experiencia de la hostilidad por parte de la sociedad. Significaba la perspectiva y la experiencia de la hostilidad por parte de la sociedad. Significaba el apartamiento de cualquier otro culto, la evitación de otros ritos. La contrapartida simbólica de esta transferencia exclusiva y total de la adhesión, del compromiso de secta, era la representación del "mundo" como malo o perverso. Esta imagen siniestra del mundo no fue absoluta en la concepción paulina, y sus fronteras en relación con la sociedad tampoco son infranqueables", Meeds W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, 1988, p. 295.

3) La etapa del catecumenado como previa al bautismo sería paulatinamente reemplazada por el bautismo de los recién nacidos, práctica que, como en el caso de Jonás de Orleans, se adjudica a una cristianización generalizada: "*In primordio namque sanctae Dei Ecclesiae non baptizabantur nisi primum inscructi*

uissent, et fide sanctae Trinitatis, et mysterio sacrosancti baptismatis. Nunc autem quia nomen Christi ubique pollet, et parvulus de Christianis parentibus nati, ad percipiendam baptismatis gratiam necdum loquentes incunctanter deportantur: /.../ summopere procurandum est, sive parentibus, sive his qui eso de sacro fontis lavacro suceperint, tu cum ad intelligibilem aetatem pervenerint, et fidei et baptismatis mysterio instruantur: /.../, De Institutione laicali, 1, 8.

4) Thompson E.A., “El cristianismo y los bárbaros del Norte”, en MOMIGLIANO A. (comp.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, (1963), pp. 71-94.

5) Véase nuestro “Control ideológico y clasificación cultural: San Agustín y el *De catechizandis rudibus*”, en *Anuario, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario*, 15, 1991-1992, pp. 39-48. A modo de ejemplo: *Sed quia de ridibus imbuendis nunc agimus, de me ipso tibi testis sum, aliter atque aliter me moueri, cum ante me catechizandum uideo eruditum, inertem, ciuem, peregrinum, divitem, pauperem, priuatum, honoratum, in potestate aliqua constitutum, illius aut illius gentis hominem, illius aut illius aetatis aut sexus, ex illa aut illa secta, ex illo aut illo uulgari errore uenientem: ac pro diuersitate motus mei sermo ipse et procedit et progreditur et finitur (De cat. Rud., XV, 23).*

6) *... cum tardioribus autem aliquando pluribus uerbis et similitudinibus agendum est, in contemnata quod uident (De cat. Rud., x, 14)*

7) A todos se les debe amonestar desde el inicio. *Nam et in hac uita homines magnis laboribus requiem quaerunt et securitatem, sed prauis cupiditatibus non inueniunt. Volunt enim requiescere in rebus inquietis et non permanentibus: et quia illae tempore subtrahuntur et transerunt; ... (De cat. Rud., xvi, 24); qua non sic uenisti coniungi ecclesiae dei, tu ex ea temporalem aliquan utilitatem requiras (De cat. Rud.; XVI, 25).*

8) *Haec est fides quae paucis uerbis tenenda in Symbolo novellis christianis datur. Quae pauca uerba fidelibus nota sunt, tu credendo subjungentur Deo, sujugati recte vivant, recte vivendo conuident, corde mundato quod credunt intelligant. De fide et symbolo liber, I, 25.*

9) San Juan Crisóstomo, *Inan. Glos.*, 19 y ss. ya señalaba la responsabilidad pedagógica de los padres respecto a sus hijos para el conocimiento de la historia sagrada: “Cuando el niño haya grabado bien el relato en su memoria, le pedirás otra tarde: ‘Cuéntame la historia

de los dos hermanos'. Y si él comienza por Caín y Abel, interrúmpelo y dile: 'No, no es ésta la que te pido, es la de esos otros dos hermanos cuyo padre les imparte la bendición'. Recuérdales enseguida algunos detalles significativos, pero sin proporcionarle el nombre de los hermanos. Y cuando él te haya narrado toda la historia, retoma tú la continuación del relato...", 45, 1-2, cit. Por MARROU H.I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1976 (Paris, 1948), p. 384.

10) "Nella Storia di Eusebio la diffusione della fede cristiana é un fatto piú supposto che spiegato, piú dichiarato che seguito nei suoi vari processi", DATRINO, "La conversione al cristianesimo secondo la *Historia ecclesiastica* di Rufino", en *La Conversione ...*, cit. p. 249.

11) INGLEBERT Hervé, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Paris, 1996, p. 683

12) Véase, AUERBACH Erich, "Figura", en ID: *Studi su Dante*, Milano, 1984 (Berlin/Leipzig, 1929), pp. 176-226. Hemos utilizado algunas reflexiones sobre la utilización de las *figurae* en nuestra tesis sobre *Profecía e historia. Los trayectos historiográficos de fray Salimbene de Adam*.

13) Véase XIX: *Salutis Historiae Continuatio. 31. Duae ciuitates*. Debería contemplarse la relación entre la exposición histórica del *sermo longior* y el proyecto del *De Civitate Dei* ya que ambos, en general, son considerados como respuestas a contextos históricos específicos, sobre todo, en el segundo caso, la situación consiguiente al saqueo de Roma.

14) Otra expresa alusión figural se desprende v.g. del accionar de Moisés contra los egipcios, al separar las aguas con su cayado, la asociación entre el agua y el madero con el cariz bautismal de la renovación de la vida del catequizando: *Utrumque signum est sancti baptismi, per quod fideles in nouam uitam transeunt, ... (De cat. Rud., XX, 34)*.

3. RELIGIOSOS Y SUPERSTICIOSOS

... Entonces, en una ciudad de África, cuando acudió angustiado a consultar un astrólogo (*mathematicus*), después de que se le descifró el horóscopo y vio en él los extraordinarios acontecimientos que le aguardaban, el astrólogo le dijo: “Dime tu horóscopo, no uno ajeno”. Y, cuando Severo (*Septimio*) le juró que aquél era el suyo, el astrólogo le hizo una exposición de todos los hechos que acaecieron después.

... Como deseaba casarse de nuevo al haber perdido a su esposa, se informaba del horóscopo de las prometidas, pues él mismo era también muy versado en astrología; y, cuando oyó que había una mujer en Siria con un horóscopo tal, que la destinaba a casarse con un rey, la pidió por esposa. Se trataba de Julia (*Domna*) -y se desposó con ella gracias a la mediación de sus amigos. Ésta lo hizo padre enseguida.

... Durante su estancia en Sicilia se le acusó de haber acudido a consultar una vez a los adivinos, otras a los Caldeos sobre su acceso al poder. Los Prefectos del Pretorio, a quienes se les había encomendado oír su causa, le absolvieron dado que ya Cómodo empezaba a hacerse odioso y enviaron a la cruz a su acusador.

... Hizo (*Septimio*) también morir a muchos bajo la acusación de haber consultado a Caldeos o a los adivinos sobre su salud, sospechando especialmente de todos los que podían aspirar al trono, porque tenía hijos de muy corta edad aún y porque creía u oía decir que era esta la circunstancia que se alegaba por aquellos que auguraban para sí el trono. Finalmente, después de haber ordenado la muerte de algunos ciudadanos, pedía excusas y, una vez que habían muerto, aseguraba que no había sido él quién había ordenado tales ejecuciones.

SEVERO, Historia Augusta, 2-4, 15

MAGIA Y RELIGIÓN EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza

La contemplación de un anillo procedente de una de las tumbas de la necrópolis meridional de la villa romana de La Olmeda, en Pedrosa de la Vega (Palencia) (1), constituye la razón inmediata de estas reflexiones sobre algunos aspectos que considero de interés en la mentalidad religiosa de las poblaciones hispánicas en época tardoantigua. La iconografía de la pieza (2) aparece en otro anillo, procedente asimismo de un espacio metropolitano: el de Simancas (3).

Se trata de una figuración antropomorfa, con cabeza de gallo mirando a la derecha, torso cubierto por una coraza militar -como parecen indicar las incisiones horizontales existentes- y parte inferior del cuerpo representado por un plumaje de ave característico. La figura, incisa en el bronce lo que permite pensar en la posibilidad de utilización de la pieza como sello, exhibe los brazos extendidos en

cruz, el derecho sosteniendo un escudo circular que parece representado de perfil y el izquierdo un objeto de difícil identificación por el deterioro del anillo en esta parte; la comparación con elementos iconográficos similares abona por su consideración como látigo. Otro elemento falta para concluir la significación del motivo: las dos líneas curvas ascendentes que flanquean la figura por su parte inferior y que, sin duda, son dos serpientes, correspondientes a los pies de aquélla. Se trata, en suma, de una representación del anguípedo alectorocéfalo, la figura con cabeza de gallo y pies de serpiente que muestran varios centenares de gemas pétreas y anillos hallados en puntos diversos del mundo romano imperial. La iconografía es idéntica en el otro anillo mencionado, con la salvedad de que el de Simancas presenta el escudo en el brazo izquierdo de la figura, que sostiene el látigo en el derecho. La aparición de estas piezas dentro de un contexto arqueológico permite, afortunadamente, una datación relativamente precisa en torno a fines del siglo IV o comienzos de V para el anillo de La Olmeda; el de Simancas, salido a la luz en un contexto visigodo, sería más tardío, aunque bien pudiera tratarse de una pieza anterior, que se siguió utilizando en virtud de los poderes especiales a ella atribuidos.

I. El anguípedo alectorocéfalo

Los detalles y anillos con representaciones de este tipo han sido considerados como amuletos de carácter mágico, interpretados como la figura de Abraxas por las inscripciones que llevan muchos de ellos y relacionados con los círculos heréticos gnósticos por diversos autores (4), como en el caso de los que nos ocupan (5). Estas piezas son muy numerosas en Egipto, el Levante mediterráneo y Turquía, pero aparecen en ámbitos muy diversos del Imperio romano, como Italia o el Mar Negro. Una dificultad fundamental en su estudio y consideración viene dada por la imprecisión de los editores en un punto tan importante como es el de su cronología: estos amuletos, que formando parte de colecciones privadas o de museos varios, o bien han aparecido desprovistos de un contexto arqueológico o, de existir éste, no suele indicarse en las síntesis o *corpora* aparecidos. Además de los ejemplares castellanos,

cabe citar otro entalle de la Cruz de los Ángeles de Oviedo, del que Fabiola Salcedo señala la posibilidad de que represente a Abraxas (6). Examinemos los diversos tipos de evidencias existentes.

Con la excepción de la estatuilla de bronce de Avenches (Suiza) (7), la totalidad de las representaciones del anguípodo alectorocéfalo se dan en entalles y anillos cuyo carácter mágico parece fuera de toda duda. El tipo más normal presenta al personaje con cabeza de gallo y piernas de serpiente, el torso acorazado, esgrimiendo un látigo en la derecha y un escudo en la izquierda, a menudo con elementos astrales asociados. En ocasiones aparece sobre el escudo la leyenda *Iaô*, el nombre del dios de los judíos en la transcripción griega usual (8). Iconográficamente, los elementos esenciales para definir la significación del motivo son el gallo y las serpientes, y tradicionalmente se ha subrayado el carácter solar o celeste de aquél. Efectivamente, es conocida la asociación entre el gallo, la luz contra la oscuridad y el mal en las antiguas creencias persas (9), y diversos autores clásicos señalan su vinculación con el sol (10). En cuanto a la serpiente, símbolo ctónico por antonomasia, aparece, ciertamente, en algunos detalles o amuletos relacionada con un contexto astral (11), y Bonner, entre otros estudiosos, ha subrayado la asociación en los amuletos pétreos del anguípodo con cabeza de gallo con otros motivos de carácter indudablemente solar que aparecen en los reversos: es el caso de Harpócrates sobre la flor de loto, Mitra tauróctono, el dios Helios en su carro -o el propio anguípodo alectorocéfalo conduciendo el carro solar-, o la serpiente con cabeza de león radiada que representa al dios Chnubis (12), no faltan los casos en los que son las divinidades solares las que aparecen en los anversos, con la leyenda Abrasax o Abraxas en los reversos. Y un texto de Higino (*faf.* 183) señala que los caballos del sol se llaman “en Homero” *Abraxas Aslo Therbeco...*

Sin embargo, no sólo nuestro motivo -o la leyenda mencionada- se asocia con deidades solares, sino también con deidades funerarias como Osiris y Anubis, con otras que tienen un marcado carácter mágico (la triple Hécate, Thot, Hermes), con el panteo y Bes (13), o con el uroboro, símbolo del tiempo infinito, de la eternidad y del mundo (14).
En

realidad ha sido Nilsson quien ha dado una más acertada interpretación, a mi juicio, al señalar el carácter cósmico de la deidad que nos ocupa (15), lo que, por otra parte, confirman los papiros mágicos, como veremos en seguida. Efectivamente, en la imagen de la sigura se aúnan un símbolo de la luz superior, el gallo, con otro del mundo subterráneo, la serpiente, aludiendo al dominio de la divinidad sobre el universo entero.

Mucho más discutible es la relación que el estudio sueco establece entre ésta y las columnas que representan la victoria de Júpiter sobre el monstruo anguípodo de la zona de Germania, por la sencilla razón de que falta en ellas uno de los dos elementos zoomorfos fundamentales: el gallo. El origen de la iconografía del elemento que nos ocupa ha sido objeto de especulaciones diversas y no es de fácil solución, dado el carácter sincrético del mismo (sucede -bien que en un nivel distinto- con el origen del gnosticismo, como se verá luego). Nilsson pensó que el origen de un dios de características cósmicas debía buscarse en el terreno de la filosofía y de la ciencia, y para Bonner la idea de una tal deidad surgiría en una “escuela” religiosa de Egipto, o, más bien -atendiendo a la presencia del gallo, de previsible origen iranio, y del nombre de *Iaô*-, del Levante mediterráneo. Dicho grupo pudo haberse desintegrado pronto sin dejar imágenes de su dios, que, sin embargo, aparecían en multitud de amuletos posteriores en virtud de la fuerza plástica y novedosa de su iconografía, compuesta de elementos diversos (16). Esta figura sincrética ha sido relacionada con Persia por la cabeza de gallo y el tipo de gigante (17), y también con la imaginería greco-oriental (18), bien arraigada en la zona sirio-anatólica (Zeus-Tifón, Perseo y el monstruo marino, San Jorge y el dragón en época posterior...). Los partidarios de su creación iconográfica en Siria han aludido a un relieve del templo de Bel en Palmira que muestra el combate entre un guerrero y un monstruo anguípodo (19), pero no cabe desechar absoluto la posibilidad de Egipto (20).

En una gema pétreo, el Abraxas anguípodo lleva el epíteto *giganto-réktes*, “destructor de los gigantes” (21). A. Barb ha llevado a cabo una interesante aproximación a

la solución del problema, en el marco de la creación probable de nuestro motivo en los círculos judíos helenizados. El término judío *GiBoR* significa “gigante” y también “guerrero”. Ahora bien, el mismo radical en la vocalización *GeBeR* no solo significa “hombre” (como el *anthropos* griego), sino igualmente “gallo”, y parece difícil no relacionar estos extremos con la figura de alectorocéfalo. Por otra parte, el término *GiBoR* sirve en los textos de Qumran para designar al Mesías (22), y este retrato mesiánico es también el del Adán Primordial, el Adán Kadmon de la mística judía, el *Adamas* de los maniqueos, aludido por Agustín de Hipona como “héroe belicoso que tiene con la diestra una lanza y con la izquierda un escudo” (*Contra Faustum* 15.6), el atributo que nunca falta en las gemas y anillos que representan al gigantesco anguipedo alectorocéfalo. El Adán Primordial es nombrado como *fostér*, “Luz del Mundo”, con el mismo significado que el epíteto *semesilam* que acompaña a veces a nuestra figura. En los escritos gnósticos coptos se le identifica con *Sabaoth* y se le llama “el gran tirano”, y en un salmo maniqueo este “Adamante de la luz” aniquila a las hordas de demonios. Todos estos elementos llevan a entender mejor la naturaleza apotropaica de la deidad con cabeza de gallo de los amuletos o epítetos como *gigantoréktes* y, en definitiva, a la posibilidad de que ese Adán Primordial, ese *Anthropos*, no sea sino el Abraxas representado en piedras y anillos (23). En cuanto al látigo, que aparece como otro de los elementos distintivos en la iconografía de esta deidad, se trata del arma a través de la cual se aparta a los demonios, como confirma algún papiro mágico (24).

Así pues, Abraxas es la figura sincrética del alectorocéfalo anguipedo representado en los amuletos pétreos y los anillos, cuya creación iconográfica es difícil no relacionar con elementos judíos helenizados del Levante o de Egipto, que utilizarían elementos previos en un proceso que no podemos reconstruir con seguridad, pero cuyas variantes posibles acabamos de ver. El hecho de que el término aparezca asociado, como se ha visto, a otras iconografías -de carácter diverso, aunque predominantemente solares- ha llevado a diversos autores a aplicarlo como genérico a este tipo de objetos, para hablar -de manera impropia, en mi opinión- de los “abraxas” como sinónimo de amuletos mágicos (25).

II. Abraxas en inscripciones y papiros

Además de anillos y gemas, un material esencial en el tópico que nos ocupa lo constituyen los textos de los papiros mágicos (26) que sirven para confirmar y completar las informaciones de aquéllos derivadas, y que nos dan una visión óptima de la religiosidad popular de la Antigüedad Tardía, especialmente de los s. III y IV. Como nombre mágico, Abraxas pertenecería a los *Ephesia grammata* (27) y en los papiros aparece frecuentemente asociado a los nombres *Iaô*, *Adonai* y *Sabaoth*. Pero veamos primero cuál puede ser la explicación del nombre, que aparece como *Abrasax* en los textos griegos y como *Abraxas* -a través de una metátesis- en los de los autores latinos que más tarde comentamos.

Ha sido Barb el que, en mi opinión, ha dado la explicación más convincente, superando interpretaciones anteriores (28). Ya W. Deonna, al estudiar la cruz de plomo hallada en una tumba de la catedral de Lausanne -cuya cronología lleva a los siglos VII o IX-, en la que se repite en los cuatro brazos el nombre de *Abraxas* (29), ponía claramente el nombre en relación con ABRACADABRA, una de las más frecuentes voces *magicae*, pero tan sólo conocida por un texto de *O. Serenus Sammodicus*, médico del siglo IV (30), y en ello hace hincapié también Barb (31). Este autor defiende la explicación, ya apuntada por Deonna, de que la raíz *Abra* no sea sino la metátesis del hebreo *Arba*, "cuatro", como se concluye de la alternancia en gemas y papiros de las variantes *Arbath-Iaô* y *Abrath-Iaô*, "cuatro veces *Iaô*" para aludir al *tetragrammaton* al nombre de cuatro letras del dios de los judíos (UHWH), impronunciado en medios ortodoxos y con una gran implantación en los medios mágicos (una gema del British Museum exhibe la leyenda *Arbas-Iaô*, mostrando la forma helenizada del *Arbas* del semítico *Arba(th)*).

El mundo de la magia se caracteriza por presentar numerosos términos que encierran asociaciones ocultas, claves de interpretación cifradas. Uno de los procedimientos más utilizados es la *gematria* o *isopsephía*, es decir, la utilización de

letras a las que se asigna un valor numérico (junto con la substitución o permitación alfabética de las letras según valores fijados -la temûrâ-, ello constituye un recurso común en los círculos cabalísticos). Según esto, el valor numérico del término *Arbas* (*Abras*) es de 304 (1+2+100+1+200), lo que desde un punto de vista mágico, carece de sentido especial. Pero ese sentido, indica Barb, se adquiere en toda su plenitud mediante el simple recurso de la adición de dos letras más, las del sufijo que completa el nombre que nos ocupa (a= 1, x=60), con lo cual se consigue un nombre -*Abraxas*- con el valor numérico de 365; un nombre que incluye la "tetraidad" inherente al concepto de *Aion* y a las cuatro direcciones del cielo (32), siete letras -correspondientes al número de los planetas- y la cifra de los días del año. Y ese nombre pudo, así, ser considerado como el teónimo ideal para las especulaciones mágico-astroológicas de los círculos gnósticos (33).

Estudiosos como Bonner han defendido que *Abraxas* es más bien una potencia cósmica que un nombre propio. Poca duda cabe, sin embargo, de que *Abraxas* aparece como deidad antropomorfizada en los escritos de los heresiólogos a que aludiré luego, pero también en los papiros en los que el mago, para imponerse a los demonios inferiores, dice de sí mismo: *Ego eimi Abraxas* ("Yo soy *Abraxas*") (34). La forma "Yo soy", relativamente frecuente en los textos mágicos helenísticos, es desconocida en los textos griegos, pero presenta precedentes en Egipto o el mundo babilónico antiguo (35).

La relación entre los amuletos y los papiros mágicos es estrecha, y se ha dicho que algunos de aquéllos reflejan las recetas mágicas de éstos (36). En todo caso, expresan ambos ese cosmopolitismo religioso que caracteriza a estas épocas, visible en la ocasional aparición en el mismo amuleto de dioses clásicos junto a mágicos *monstra*, o en informaciones sobre coexistencia en el *Iararium* del emperador Alejandro Severo de representaciones diversas (37), o en el oráculo de Claros de Macrobio (1.18.19), según el cual el dios supremo es el *Iaô* conocido por la magia, venerándose en invierno a Hades, en primavera a Zeus, en verano a Helios y en otoño al mismo *Iaô*. Fernández Marcos ha subrayado recientemente la importancia de los elementos

judíos en los papiros mágicos, indicando cómo la trascendentalización del dios judío del Antiguo Testamento, cuyo nombre llega a convertirse en impronunciable, origina la proliferación de *démones* y seres intermedios (38). Ya antes se ha visto la asociación de Abraxas con *laô*, cuyo nombre aparece en el escudo del anguipédo alectorocéfalos. Esa relación viene confirmada en los papiros, en los que se relaciona a Abraxas con *laô Sabaoth laô* (39), o con *laô*, Sabaoth, Adonai y Eloai, que son -además, citado tras ellos- los nombres omnipotentes que deben escribirse en una lámina de plata (40). Un encantamiento amoroso prescribe atar una tablilla de plomo, en la que se ha escrito una *delixio*, con 365 nudos, acompañando una operación de las palabras *Abrasax katásjes* (41), y en otro papiro se alude a una operación mágica consistente en introducir una piedra heliotrópica (calcedonia con la que se fabrican numerosos amuletos con representación de Abraxas) en el interior de un gallo vivo, donde debe permanecer un día (42). Todo ello indica las relaciones existentes entre la documentación de los papiros y de la de las gemas y anillos, como se señalaba antes (43).

El carácter cósmico implicado en la iconografía de Abraxas queda confirmado por la evidencia papirácea: *to kosmikon ounoma* “el Nombre Cósmico”, lo llama uno de los textos (44), y esa universalidad viene contenida en el propio nombre, como antes se ha dicho, cuya equivalencia isopséfica es de 365. La misma de los nombres *Meithras* (con Mitra se relaciona Abraxas por el horizonte solar y la iconografía de los amuletos), *Chreistos* (quizá no sea ocioso recordar aquí la coexistencia, en un anillo de marfil, del monograma de Cristo entre la Alfa y la Omega, acompañado por el nombre de Abraxas (45)) o, al decir de Heliodoro (*Aethiop.* 9, 22), *Neilos*, el río por excelencia, también símbolo solar (46).

El mundo griego había conocido, ciertamente, el uso de amuletos mágicos (47) (*periapta*, *periámmata*, cosas atadas alrededor del cuerpo), pero el sincretismo que reflejan los anillos, piedras y papiros que recogen lo que de fuentes paganas sabemos de Abraxas constituye una inmejorable expresión de lo que Wünsch llamara “el paso de una más antigua magia nacional a una internacional más reciente” (48), en la que

se mezclan sin duda elementos judíos, griegos, egipcios y astrológicos de Babilonia (49). Quizá aluda a ese segundo estadio Plinio, al decir que en su tiempo -S. I d.C.- están comenzando a llevar también los hombres en sus dedos a Harpócrates y figuras de las deidades egipcias (*NH* 33.41). Estamos ante un cosmopolitismo sincrético del que dan buena cuenta la iconografía o las asociaciones de Abraxas -incluso con elementos de la angelología judía, como Miguel- en amuletos y papiros, pero que se manifiesta asimismo en una deidad como Isis (50). Y ese sincretismo no deja de reflejar un problema social, inherente a la desaparición de las fronteras y las religiones nacionales, que se manifiesta en una inquietud religiosa (51). Estamos en esa “Age of Anxiety” de la afortunada expresión de Dodds (52). La religiosidad tardoantigua tiene sus elementos nucleares en la idea de Dios -frente a la prevalencia de los divinos de épocas anteriores-, en la percepción de la existencia de otro universo en el que actúan fuerzas angélicas y demoníacas y en el deseo de sustraerse a él, con el desarrollo consiguiente de la astrología y la magia (53). Como ha señalado Nilsson, gran parte del enorme desarrollo de la magia se debe al deseo que tienen los hombres de romper el determinismo y la suerte inexorable de la *Heimarmene* (54). De ahí la proliferación de decanos -las 12 divinidades que dominan en el Zodíaco-, démones e incluso arcángeles (Miguel, Gabriel, Rafael aparecen en los papiros mágicos) (55). La apelación a la magia como recurso ante el infortunio y la miseria ocasionados por los *daemones* (56) ha sido también subrayada por Peter Brown, así como el límite estrecho que, en la mentalidad popular cristiana, separaba a los santos de los magos, hombres o todos caracterizados por poderes “mal definidos” desde la perspectiva tradicional (57) y Barb ha aludido al ascenso al poder en el Estado romano de una clase de “mediocristianos” cuya fe en Cristo estaba ensombrecida por el temor a los demonios (58).

III. Balíides y las doctrinas gnósticas

Es a partir de esta perspectiva como hay que examinar el tercer tipo de evidencias existentes sobre Abraxas: las debidas a los heresiólogos cristianos ortodoxos, que

presentan a éste como una deidad de los gnósticos. A partir de sus testimonios literarios han sido numerosos los autores que han considerado como gnósticos los anillos y gemas pétreas que presentan su figuración o leyenda, interpretados como contraseña entre los iniciados en alguna secta (59). Otros estudiosos, comenzando por Bonner, han criticado tales interpretaciones (50), indicando que las influencias mágicas sobre el gnosticismo decadente pesan más que las de la teología gnóstica sobre las prácticas mágicas.

No parece pertinente valorar de la misma forma los diversos textos literarios existentes sobre Abraxas. Los testimonios de los Padres de la Iglesia tendrían un valor decreciente a medida que se alejan cronológicamente de los hechos que relatan, y es posible que el Abraxas de los testimonios más tardíos no tenga el carácter preciso de la deidad de Basíledes.

Sin embargo, un hecho parece claro: la fiabilidad de Ireneo de Lyon, nuestra fuente fundamental, confirmada por los textos de Nag Hammadi (61). Ireneo -al igual que Hipólito y Epifanio, y al contrario de lo que sucede con otros autores como Tertuliano, Teófilo de Antioquía y Orígenes- habla de todas las herejías que conoce, y conoció personalmente a los marcosianos y la amenaza que representaban para la ortodoxia en el valle del Ródano (62). En su *Refutación de todas las herejías*, obra redactada entre 180 y 190, que utiliza probablemente el *Syntagma* de Justino y que marca la pauta de toda la heresiología posterior (63), se ocupa de la herejía de Basíledes -para algunos autores, el primer gnóstico en el que están presentes elementos de la filosofía helenística (64)-, que predicó en Egipto en tiempos de Adriano (117-138), dando un estado de sus creencias en el último tercio del siglo II. Tras indicar que los basilidianos tienen como máxima "Conoce a todos y que nadie te conozca", y que para ellos el conocimiento -es decir, la gnosis- "es privilegio de pocos: uno entre mil, dos entre diez mil", añade: "Sus misterios no pueden ser explicados, antes hay que guardarlos en recóndito silencio. Sitúan las posiciones de los 365 cielos igual que los astrólogos. Han hecho suyas muchas de sus teorías, adaptándolas a sus propias doctrinas. Su príncipe se llama Abraxas; el valor numérico de este nombre es 365" (65).

El texto es ilustrativo de la perspectiva ortodoxa sobre el gnosticismo, que se aclara todavía más con su afirmación de que los cristianos no tienen nada que ver con esos *magos* (2.3.2, 1-3) e instrumentos de Satán. Ireneo destaca, pues, el valor cósmico de Abraxas -contenido, como se ha visto más arriba, en el valor isopséfico de su nombre-, indicando, además, que los basiliadianos adaptaron las doctrinas astrológicas a los caracteres de la suya propia. Tertuliano, escribiendo en torno al 200, señala que Basílides “proclama un Dios supremo, de nombre Abrasax, por el que fue creado el Espíritu, que él llama, del griego, *noum*. De él, el Verbo; de éste, la Providencia, la Virtud y la Sabiduría. De éstas, a continuación, surgieron los Principados, las Potencias y los Ángeles; tras lo cual llegaron infinitas sucesiones de Ángeles, que crearon 365 cielos y un mundo en honor de Abrasax, cuyo número tiene este nombre contado en sí mismo. Y entre estos últimos ángeles, que crearon este mundo, sitúa en último lugar al Dios de los judíos, es decir, el de la ley y los profetas, del que niega ser dios y dice ser ángel. Pretende... que el Cristo fue enviado no por aquél que hizo el mundo, sino por este Abrasax” (*De praescrpt.* 46). Y en otro texto, no referido específicamente a Basílides, señala cómo los gnósticos debían adorar a un numen biforme, cuya cabeza es mezcla de perro y león, con cuernos de cabra y carnero (las alusiones recuerdan a deidades que aparecen en los amuletos, como Anubis o Chnubis), y recibir a dioses con las alas o “piernas de serpiente” (*Apol.* 16). También Hipólito se ocupa de Abraxas al abordar la herejía basilidiana en su *Refutación de todas las herejías* (66), compuesta en torno al 222.

Indudablemente interesantes, pero más tardías, son otras alusiones. Según Jerónimo, “Basílides llama al Dios todopoderoso con el monstruoso nombre de Abraxas y pretende que, según el valor de las letras griegas, y el número de días en el curso del sol, Abraxas se halla encerrado en su círculo; el mismo, según el valor de otras letras, es llamado Mitra por los gentiles” (67).

En parecidos términos se expresan Agustín de Hipona (para Basílides había 365

cielos, los mismos que los días del año, por lo cual tenía a Abraxas como nombre santo y venerable, ya que sus letras deban ese número “según el cálculo griego” (68)) y otros autores (69). Jerónimo es el único que relaciona las doctrinas basilidianas con Hispania, en la carta que envía a Teodora, la viuda de Licinio. En este texto (70) alude a los efectos devastadores de la herejía de Basírides entre los Pirineos y el Océano, donde se venera a “Armagil, Barbelo, Abraxas, Balsamo y al ridículo Leusibora”, añadiendo que -como refiere Ireneo- fue Marcos, miembro de la secta, quien propagó sus enseñanzas por la Galia e Hispania, en ésta fundamentalmente entre las mujeres. Además identifica por dos veces a este personaje con el homónimo egipcio maestro de Elvidio y Prisciliano (71). Ello, unido al hecho de que Ireneo aluda a la predicación de Marcos el Mago en la Galia, pero no en Hispania (72), hace dudosa la verosimilitud de estos testimonios.

Las noticias contenidas en los textos de los heresiólogos aseguran la realidad de Abraxas como elemento divino esencial en la doctrina de los basilidianos, que se desarrolla, por lo que sabemos, en el siglo II ¿Se trata de la misma deidad que aparece mencionada en los papiros y amuletos, representada en éstos por el anguípedo con cabeza de gallo que ha motivado el propósito de estas líneas? ¿Fue Abraxas una “creación” de Basírides, hasta el punto de implicar que los usuarios de los anillos o gemas que llevan su nombre o su iconografía eran creyentes gnósticos relacionados con su escuela? En realidad, lo hemos visto, la figura de Abraxas plantea las mismas dificultades que -en otro nivel- el gnosticismo a los historiadores de la Antigüedad o de la religión en general, y ceo que difícilmente podría ser de otra forma, dado el carácter sincrético (73). Se ha dicho que el gnosticismo se ha convertido en uno de los fenómenos más desconcertantes de la historia (74), y las interminables discusiones sobre su origen o el carácter de sus elementos esenciales, aunque han sentado recientemente la cuestión en unos parámetros más precisos, están lejos de eliminar la apertura del problema (75). Los escritos perdidos de los gnósticos, su estilización con tintas negativas por parte de los heresiólogos, la propia riqueza aportada por los nuevos documentos descubiertos, todavía en estudio, son aspectos que han contribuido a esa tan especial

dificultad de resolución. Como también una característica de los propios gnósticos: su inconformismo, su doctrina del “espíritu” soberano como fuente de conocimiento e iluminación directos, que se plasma en unas creaciones individuales de gran altura -Basíledes o Valentín, Maní-, que aportan su originalidad a un fondo común. Ireneo percibió esa característica cuando escribió que “cada día cada uno de ellos inventa algo nuevo” (*Haer.* 1.18.1). ¿Acaso no sucedió lo mismo con la iconografía de Abraxas, como hemos visto?

Algunas observaciones son pertinentes aquí. Por ejemplo, la necesidad de hacer preguntas correctas sin buscar el origen o el motivo que se desea encontrar (76), la consciencia de que el gnosticismo está determinado por la manera en que sus diversos elementos funcionan juntos formando un conjunto integrado (77), o la de que las mismas palabras -o imágenes, se podría añadir- o contextos pueden tener un contenido semántico variable en la historia de una tradición, sobre todo cuando no se da una, sino varias tradiciones lingüísticas (78). Diversos son los elementos esenciales del gnosticismo -es decir de las gnosis cristianas desarrolladas desde el siglo II. El punto de partida es un “conocimiento” revelado a los elegidos, conocimiento de Dios en última instancia, pero que transforma al hombre y posibilita su propia salvación; un radical dualismo teológico entre el Dios trascendente absolutamente transmundano, que vive en el mundo de la luz, y un cosmos de sombras, creación de un Demiurgo maléfico identificado con el Dios del Antiguo Testamento en diversos sistemas; una cosmología en la que el universo constituye una vasta prisión, con la tierra como dominio inferior, rodeada de las esferas cósmicas, “mundos” o “eones” (las siete planetarias y la de las estrellas fijas: o los 365 cielos de Basíledes), en las que los arcontes, fuerzas demoníacas que separan al hombre de Dios, gobiernan tiránicamente según una inmutable *Heimarmene* -el Hado universal- e impiden la ascensión del alma tras la muerte; una antropología que concibe al hombre compuesto por cuerpo, alma -creada por los poderes cósmicos a imagen del Hombre Primordial- y, en el interior de ella, el espíritu (*pneuma*), una “chispa divina caída al mundo; una escatología según la cual ese espíritu se liberará a través del “conocimiento” aportado por un

Salvador, para ascender a través de los diversos cielos y reintegrarse en la substancia divina de la que procede, hasta que el cosmos de la “ignorancia”, privado de sus espíritus lumínicos, llegue a su fin. Ello se traduce en una actitud anticósmica, en un desprecio del mundo y de sus normas, que se aboca éticamente a una doble solución: el ascetismo y la continencia o la transgresión de las reglas de la “tiranía-cósmica” (79).

Es a partir de tales perspectivas como podemos valorar mejor las informaciones de los heresiólogos sobre Abraxas como deidad gnóstica, así como el lugar que éste recibe en la magia y el propio valor que tiene ésta en la antropología religiosa de la época. Con respecto a los textos de los Padres de la Iglesia, habría que hacer, en mi opinión, una distinción entre Ireneo de Lyon y los demás a propósito de nuestra deidad. Recuérdese que Ireneo -que es la fuente más directa y fiable sobre Basílides, de la que dependen en lo sustancial las demás -en ningún momento presenta a Abraxas como la deidad suprema de los basilidianos. Claramente identifica a ésta con el Padre Ingénito, del que derivan los primeros “eones” del Pleroma (Intelecto (80), Logos, Providencia, Sabiduría y Potencia); a partir de ellos surgen los arcontes y ángeles sucesivos de los 365 cielos, el príncipe del último de los cuales -que es aquel en el que vive el hombre- se identifica con el Dios de los judíos, es decir de Abraxas que es él “príncipe de los 365 cielos”: es decir, el príncipe de los arcontes que guardan las esferas del mundo inferior. En definitiva, es el dios cósmico, que no puede confundirse con el Dios supremo, el Padre ingénito e incognoscible del reino de la luz, meta de las almas de los iluminados.

Por lo que sabemos, es Tertuliano quien invierte los términos para hacer de Abraxas el Dios supremo, del que proceden los primeros eones del Pleroma en el orden aproximado indicado por Ireneo (Intelecto, Logos, Providencia, Virtud y Sabiduría). Sin duda se trata de un error, pues el mismo autor alude a la constitución del “mundo en honor de Abraxas”, indicando que éste tenía en su nombre el cómputo numérico de tal mundo (*Praesci*: 46), y el mismo tratamiento aparece en los otros autores mencionados (vid. *Supra*). Enorme contradicción

la de presentar a Abraxas como Padre supremo, cuando se subraya su dominio intrínseco sobre el universo de los 365 eones expresado en su propio nombre.

Desde esta perspectiva aparece más clara la figura de Abraxas. Se trata de la deidad suprema, cierto, pero del mundo inferior -dentro del dualismo gnóstico característico, en contraposición al Pleroma- que aprisiona la chispa divina que encarna el espíritu humano. Es el jefe de los arcontes, esas potencias “tiránicas” que vigilan los tránsitos entre los diversos cielos (81) que el alma debe “ascender” para reencontrarse con la divinidad. Ese sentido *cósmico* de Abraxas entendido desde la perspectiva gnóstica, como un mundo inferior de un tiempo finito -queda perfectamente reflejado por la iconografía “totalizadora” con que aparece en anillos y gemas pétreas, o en la propia asociación al hombre *laô* del dios de los judíos, o a sus epítetos (Adonai, Sabaoth...). De allí la importancia de las fórmulas mágicas y las palabras misteriosas que el espíritu ascendente ha de decir a los arcontes para cumplir con éxito esos “rites de passage” sucesivos, que le pueden incluso permitir la invisibilidad por parte de esos “aduaneros”; de ahí la importancia de esos “sellos” que hay que mostrar a éstos. De allí, en definitiva, las fórmulas de propiciación de los arcontes y, en especial, de Abraxas, su jefe todopoderoso, en las especulaciones basilidianas.

No quiere ello decir, por supuesto, que las representaciones o las menciones a Abraxas en los amuletos impliquen para sus usuarios unas concepciones gnósticas basilidianas. La evolución en el tratamiento que hemos observado en las fuentes ortodoxas permite pensar en un cambio semántico en un símbolo que perdura, al menos en lo que a los ejemplares hispanos respecta, hasta principios del siglo V. Una cosa es el gnosticismo basilidiano y otra las creencias gnósticas del s. IV. Pero algo queda claro del análisis conjunto de las diversas evidencias existentes: la relación entre magia y religión, comprobables tanto en el propio horizonte del gnosticismo como en el del cristianismo más “ortodoxo” o en el de esa otra corriente sincrética del “hermetismo egiptizante” (82). El carácter de protesta social que ha sido señalado para

la magia lo ha sido también por diversos estudiosos respecto del gnosticismo (83). En todas estas corrientes encontramos, de fondo, la astrología y la doctrina de la *Heimarmene*.

IV. El valor de las evidencias hispanas

Pero volvamos a Hispania. Como al principio de esta línea se indicaba, los anillos de Saldaña y de Simancas han sido interpretados como, al menos, indicios de creencias gnósticas, y claramente relacionados con el movimiento priscilianista (84), como también se ha sugerido para el crismón de Quiroga (85), de principios del siglo V. El descubrimiento reciente de una carta del escritor hispánico Cosencio a Agustín de Hipona (86) atestigua en una fecha como el 419 la raigambre del priscilianismo en los *fundi* de Huesta, Lérida y Tarragona, y se ha destacado el paralelismo entre la residencia rural de un presunto priscilianista de la carta, Severo (descrita como *castellum*), con el esquema fortificado sugerido por la villa de La Olmeda (87), en la que apareciera el anillo que motivó inicialmente estas líneas.

No es mi propósito entrar aquí en la valoración de las doctrinas priscilianistas (88) y en la determinación del carácter gnóstico o no de las mismas. Las fuentes que aluden de una manera explícita al carácter herético de Prisciliano y al origen oriental de sus enseñanzas son Sulpicio Severo (*Chron.* 2.46, 1-3), Jerónimo (*Ep.* 75,3, YA CITADA; 133, 4; *De vir. Inl.* 121; *Comm. In 1s* 17.64) e Isidoro de Sevilla (*De vir. Illustr* 15). Sulpicio e Isidoro mencionan como su maestro a Marcos de Menfis, un gnóstico del siglo IV cuya venida a Hispania es perfectamente admisible en el contexto de las relaciones entre la Península y Oriente y en la gran movilidad de los difusores de las formas de vida ascéticas; o, lo que es lo mismo, puede admitirse el posible carácter gnóstico de algunos componentes del priscilianismo y su origen oriental desde el punto de vista histórico (89). Parece pertinente indicar aquí la segura procedencia oriental -concretamente, de Gaza- de las ánforas halladas en los almacenes de la villa romana de La Olmeda (90), el hecho es enormemente ilustrativo porque indica unas relaciones

con las costas asiáticas del Levante mediterráneo por parte de los *poseedores* de la villa; relaciones que a buen seguro podrían incluir la recepción de elementos ideológicos de nuevo cuño.

Independientemente de la confusión de Jerónimo, ya comentada, entre el Marcos egipcio instructor de Prisciliano y el homónimo del siglo II discípulo de Basílides, deseo llamar la atención sobre dos cuestiones que, de tener relación entre sí, podrían arrojar nuevas luces sobre la extensión de algunas doctrinas gnósticas en la zona del valle del Duero. En los dos pasajes aludidos (*Epist.* 75.3 y *Comm. In Amos*, 1.3), Jerónimo alude a la veneración que en Hispania existía hacia Barbelo y Abraxas, entre otras potencias. Los barbelognósticos son aludidos por Ireneo (*adv. Haer.* 1.29.14), y su doctrina coincide en parte con los gnósticos barbelitas, secta alejandrina de que habla Epifanio (*Pan.* H. 26. 1-3), y con los “gnósticos” de Hipólito (*Elench.* 5.6.4 ss.). Los gnósticos de Ireneo sitúan en lo más alto del Pleroma a Barbelo, eón imperecedero y potencia perfecta en cuyo espíritu existía el Padre innominado y de la que derivan los demás eones, entre los que juega un papel especial Adamante, el Hombre perfecto, con el que fue emitida la perfecta Gnosis, que se unió a él. Los gnósticos de Hipólito veneran también a un Hombre e Hijo del Hombre, andrógino y llamado Adamante, cuyo conocimiento posibilita el de Dios, y también los gnósticos de Epifanio veneran a un Gran Hombre (91). Por otra parte Ireneo, aludiendo a las doctrinas de Marcos -el que, según Jerónimo, extendió la herejía basilidiana por Hispania-, señala que aquél pretende haber recibido la Verdad en forma de cuerpo femenino: “Su cabeza, A y Ω; su cuello B y Ψ; sus hombros con sus manos Γ y X; su pecho Δ y Φ; su diafragma, E y Y; su vientre Z y T; su sexo H y Σ; sus muslos θ y P; sus rodillas I y Π; sus piernas K y O; sus tobillos Λ y Ξ; sus pies M y N. Este es el cuerpo de la Verdad según Marcos, tal es la figura del elemento, la configuración de la letra. Y a este elemento le llama Hombre, y es dice la fuente de toda palabra y el principio de toda voz, la expresión de todo lo inefable y la boca de la silenciosa Silencio “ (92). Es difícil no poner en relación, como ya hiciera Fita, el texto de Ireneo con la inscripción de una anillo áureo octogonal encontrado en Astorga (93), en el que se lee: υρ/ωο/υρ/ωα/ηο/υρ/ωη/υο. Aplicando la correspondencia temúrica indicada por Marcos

respecto del cuerpo de la Verdad, el resultado es el siguiente: $\epsilon\theta/\alpha\kappa/\epsilon\Theta/\alpha\omega/\sigma\kappa/\epsilon\theta/\alpha\sigma/\epsilon\kappa$; cuya suma numérica, según los procedimientos isopséficos usuales es la siguiente: $14+21+14+801+220+14+201+25+1310$, exactamente la misma que resulta del valor numérico encerrado en la palabra *Anthropos* (Hombre).

La conclusión de Fita es que el anillo constituye una prueba fehaciente de las creencias priscilianistas -teniendo en cuenta, además la localización de procedencia- y la pone en relación con la lápida de Quintanilla de Somoza (en los alrededores de Astorga), en la que se lee -en el interior del frontón que culmina, entre dos discos solares, un edículo ΕΙΣ ΘΕΥC ΣΕΡΑΠΙC Y, EN LA PALMA DE UNA GRAN MANO DERECHA ENTRE DOS COLUMNAS SOGUEADAS, ΙΑΩ. La lápida parece no anterior al siglo III y, aunque diversos autores se han inclinado por su consideración dentro de los círculos gnósticos (94), parece pertinente la observación de García y Bellido en el sentido de que carezcamos de evidencias para considerarla gnóstica o priscilianista (95). Sin embargo, no parece, al contrario de lo que interpreta este último autor, que el elemento dominante en la lápida sea Serapis, sino el *Iaô* que está llenando el campo de la composición. Así, en la inscripción “Un sólo Zeus Serapis *Iaô*”, creo que los dos primeros teónimos están añadidos “sincréticamente” al tercero, que es en definitiva el esencial. Sucede lo mismo que en la aparición junto al nombre del dios de los judíos de otros teónimos (incluido nuestro Abraxas), que hemos visto en los papiros mágicos, o en amuletos (96). Si pensamos en la frecuencia de la asociación de *Iaô* y Serapis en los papiros mágicos o en algunos escritos gnósticos incluso (97), no parece en absoluto descabellado proponer la relación del epígrafe mencionado con elementos relacionados con los círculos mágicos que se inscriben en esa *koiné* de la que antes se hablara.

En un pasaje del *Liber Apologeticus*, redactado por Prisciliano para defenderse de las acusaciones de maniqueísmo y magia ante el Concilio de *Caesaraugusta* de 378 (98), junto a la profesión de fe y la condena por parte del acusado de las prácticas mágicas, de

determinadas herejías (entre ellas las de Basíides, los ofitas y los barbelitas; *Tract.* 1.27) y la *detestabilitas natura daemoniorum* (entre ellos Balsamo y Barbelo: *Tract.* 1.35), se alude a que el nombre (de Cristo) está escrito “en una piedrecilla nueva blanca, que nadie posee salvo el que la recibe” (99). El pasaje pudiera ser interpretado como indicación -camuflada bajo la ortodoxa cita, que alude a un salvoconducto para el reino celestial o a un signo de buen augurio- de un amuleto usado por el propio Prisciliano, en el que se podía dar un tipo de representación animalística o híbrida que abonaría su carácter gnóstico (100). No parece, con todo, que del texto mencionado pueda colegirse el uso de un amuleto (gnóstico) con una iconografía similar a la de Abraxas por parte de Prisciliano.

De aceptarse la interpretación que daba Barb (101) de la figura de Abraxas representada en los amuletos como Adamante, el Hombre Primordial, tendríamos en el anillo de Astorga una interesantísima correspondencia literaria de la iconografía del anguipedo alectorocéfalo figurado en los anillos de Saldana y Simancas. Recordemos, en cualquier caso, la supuesta relación con Hispania de Marcos el Mago o de los elementos barbelognósticos contenidos en Jerónimo o en las alusiones del propio Prisciliano en el *Liber Apologeticus*, doctrinas que hacen hincapié especial en la figura del Adán (*Anthropos*) Primordial, al que con seguridad se refiere el anillo de Astorga, que no cabe, en consecuencia calificar sino de gnóstico. Pensemos asimismo en la mención de *Iaô* en la sincrética lápida de Quintanilla, el mismo *Iaô* que aparece como el “escudo” de Abraxas o íntimamente relacionado con éste en las inscripciones de papiros y amuletos mágicos. Del conjunto de los testimonios considerados no puede, en definitiva, deducirse que los anillos que presentan la iconografía de Abraxas tengan carácter gnóstico, pero no es descabellado pensar que tienen algún tipo de relación con el anillo de Astorga, que sí parece atestiguar la presencia en estas zonas de miembros de la *gnosis* cristiana. Todos estos elementos responden a ese estadio de creencias mágico-religiosas tan influidas por las concepciones astrológicas en los tiempos de la Antigüedad tardía, cuando la frontera entre la religión (en gnosticismo especulativo de un Basíides, por ejemplo) y la magia son tan tenues.

No en vano podría considerarse a la magia como una forma peculiar de *gnosis* en el más amplio sentido, la herejía del hombre cualquiera (102). Se ha hablado de la ancha “penumbra” existente entre la ortodoxia y la herejía (103). Parece cada vez más evidente que una rígida dicotomía entre magia y religión es difícilmente sostenible, y el carácter “religioso” de diversos papiros tiene reconocimiento unánime (104). Y, así, las representaciones de Abraxas (cuya iconografía subraya, como se vio más arriba, el mismo carácter cósmico que le prestan las inscripciones y la doctrina basilidiana) no conducen a un gnosticismo en sentido estricto, pero sí a esas creencias sobre la redención del alma de la dictadura de la *Heimarmene* (en sus diversas variantes), y a la necesidad de apelar a fórmulas mágicas propiciatorias como las de los amuletos o el papiro para lograr la neutralidad, cuando no la protección, de esas potencias demoníacas entre las que él *portentosus Abraxas* constituye una de sus máximas expresiones.

No cabe duda de que anillos como el de La Olmeda cumplen más la función de asegurar a sus portadores protección, ayuda y salud, que de expresar convicciones gnósticas. Pero no puede dejarse de señalar que los anillos con representación de Abraxas han surgido -lo mismo en Saldaña que en Simancas- en el contexto arqueológico preciso, funerario en concreto. Y si bien no parece concluyente la ubicación del de La Olmeda en una tumba femenina como un elemento significativo más del posible carácter gnóstico de su usuaria (105), no hay duda de que la aparición en tumbas de los anillos mencionados -independientemente de cual fuere su vía de penetración en esta parte de Hispania- refuerza claramente su significación desde el punto de vista religioso. Sucede lo mismo con los amuletos pétreos o anulares hallados en necrópolis tardoantiguas de la Provenza (106), región en la que, según el testimonio de Ireneo, los movimientos gnósticos habían arraigado con profundidad ya en el siglo II. El anguípedo alectorocéfalo de los anillos hispanos, expresión imaginaria de ese *kosmikon ounoma* que es Abraxas, refleja en definitiva, de manera inmejorable, ese horizonte común y ensombrecido de la magia y la religión en los tiempos tardoantiguos.

NOTAS

1) Agradezco muy sinceramente a D. Javier Cortés las facilidades concedidas en el exámen de la pieza (que se conserva en el Museo Arqueológico de Saldaña), así como la fotografía y dibujo de la misma.

2) P. de PALOL y J. CORTES, *La villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970*, vol. 1, Madrid 1974, p. 132. Los editores plantean la probabilidad de que la Nro. 124 se trate de una tumba femenina, quizás de una jovencita por las dimensiones de la fosa (1,45 m. de largo) en la que se depositó, además del anillo, un cuenco de T.S.H.T. de la forma 8C de Palol-Cortes y un collar de 45 cuentas de pasta vítrea, azules y verdes; *vid.* Además: P. de PALOL, *La villa romana de Pedrosa de la Vega. Guía de las excavaciones*, Palencia 1984 (2da. Edición), p. 66. El anillo ha sido objeto de la consideración de D. Teran, *Prisciliano mártir apócrifo*, Madrid 1985, pp. 21 1-214.

3) S. RIVERA, "La necrópolis visigoda de Simancas: notas para su estudio", *BSAA* 5 (Valladolid 1940), 12, fig. 3.

4) Véase sobre el tema: A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig 1895; G. BARZILAI, *Gli Abraxas, studio archeologico*, Trieste 1873; Ch.W. KING, *The Gnostics and their remains*, Londres 1887 (2da. de.); W. DRESCHLER, "Abraxas", en *Realencyclopädie für prot. Thol. Und Kirche*, vol. 1 (1896), cols. 115-118; H. LECLERQ, "Abraxas", en f. Cabrol (Ed.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de liturgie*, vol. 1, A, Paris 1907, cols. 127-155; S. EITREM, "Die magischen Gemmen und ihre Weihe", *Symbolae Osloenses* 19 (1939), 57-85; C. BONNER, *Studies in magical amulets*, Ann Arbor 1950; *Id.*, "Amulets chiefly in the British Museum", *Hesperia* 20 (1951) 101-ss; M.P. NILSSON, "The Anguipede of the Magical Amulets", *Harvard Review* 44 (1951), 61-64; A.A. BARB, "Abraxas Studien", en *Hommages a W. Deonna*, col. Latomus, vol. 28 (1957), 66-81; *Id.*, "Gnostiche Gemme", en *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol.2 (1960), 971-974; A. DELATTE y Ph. DERCHAIN, *Les intailles magiques greco-egyptiennes*, Paris, 1964; A. ALFOLDY, "Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um. 400 n. Chr.", en *Mullus Festchrift Th. Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1964, pp. 1-9; O. SENA CHIESA, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*, 1966, pp. 35-41; O.G. NEVEROV, "Gemines, bagues et amulettes magiques au sud de l'URSS", en *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol.2 (1978), 834-837; P. POST, "Le génie anguipede alectorocéphale: une divinité solaire", *Bijdragen* 40 (1979), 173-210; M. PHILONENKO, "L'anguipede alectorocéphale et le dieu Iaô", CRAI

297-304; E. d'amicone, "Les intalles magiques du Musée Nationale à Rome", en J. Ries (Ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-laNeuve 1982, pp. 79-85; M. LE GLAY, "Abraxas", en *Lexicum Iconographicum Mythologic Classicae*, vol. 1, Zurich-Munchen 1981, pp. 2-7; A. KRUG, *Antique Gemmen mi Romisch-Germanischen Museum Koln, Frankfurt, 1981*, pp. 247-249; M. HENIG y M. WHITTING, *Emgraved Gems from Gandara, Jordan*, Oxford 1987, P. 424 (asociación con Hécate).

5) Rivera interpreta el anillo de Simancas como de filiación gnóstico-basilidiana (1940, p.12); Terán lo relaciona con los círculos priscilianistas (1985, pp. 211-214), y de la misma opinión son Palol y Abásolo y Rodríguez respecto de La Olmeda: P. de PALOL, "Cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae* 13-14 (1977-78) 299; ID: "Palencia al final del mundo antiguo", en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, vol. 1, Palencia 1987, pp. 357-358; F. PEREZ y J.A.ABASOLO, "Acerca de Saldania romana", en *Actas I Congreso...*, Palencia 1985, p. 568.

6) F. SALCEDO, "Entalles romanos de la Cruz de los Ángeles", *Boletín del Instituto de Estudios asturianos* 1987, pp. 84-91. Se trata de una figura con cabeza de ovicáprido -coronada por cornamenta de bóvido y cola serpentiforme-, que sostiene con la mano derecha un orbe que sirve de base a un áncora invertida, y, con la izquierda, un látigo o un *ankh* (la cruz ansada egipcia). Bajo la figura, una inscripción: PHACA / VAL.

7) A. LEIBUNDGUT, *Die Römischen Bronzen der Schweiz*, vol 2, 1976, 38-39, Nro.21 y lám. 22-23, estableciendo dudas sobre su autenticidad. La figura sostiene con la derecha el escudo -lo mismo que en el anillo de La Olmeda- y con la izquierda un objeto cortado, látigo o espada.

8) Eitrem ha llamado la atención (1938, p. 72) sobre la relación con la guerra que tiene el gallo en Grecia, figurando como símbolo profiláctico en los escudos; un gallo figuraba en el que llevaba la estatua de Idomeneo, debida a Onatas (Paus. 5.25.9). Por otro lado, Yahweh se presenta en diversos pasajes del Antiguo Testamento como "escudo" de Abraham por ejemplo (*Gen. 15.1*), pero también en los Salmos (*Barb 1957*, p. 78)

9) Diversos pasajes señalan que el gallo fue creado en oposición a los demonios: *Vendidad Fargard 18.2.4; Bundahish 19.33.*

10) Pausanias señala su consagración al sol, cuya aurora anuncia (5.25.9), y Proclo subraya, asimismo, su simbolización solar (J. Bidez, de., *Cat. De manuscrits alchimiques*

greco 6.159.9-12). Sobre el gallo como ofrenda de victoria en Esparta, *vid.* PLUTARCO, *Ages*, 33).

11) Parece especialmente significativa una gema de sardónice de Londres que muestra las dos serpientes -solar y lunar- sobre un trono vacío en el que están representados los 7 planetas, en una conjunción astral que quizás exprese la Edad de Oro (A. Alföldy, “Der Einmarsch Octavians mi Rom”, *Hermes* 86.4 (1958) 492, lám. 4.9).

12) BONNER, 1950, (*vid.* Nota 4), pp. 127-128

13) BONNER, 1950, láms. 97 ss.; DELATTE y DERCHAIN 1964, *passim* LE GLAY 1981, pp. 6-7, WHITTING 1987, p. 424

14) LE GLAY, 1981, núms. 38 a 40 y 57

15) NILSSON, 1951 (*vid.* Nota 4), pp. 61-64

16) BONNER, 1951, pp. 317-318.

17) A. ALFOLDY, “Der iranischer Weltriese auf den archaischen Denkmälern “, *Jahrbuch der Schweiz. Gesellschaft für Urgeschichte*, 40 (1949-1950) 17-34, LÁMS. 1-9). Las sinuosidades de las dos serpientes de nuestra figura simbolizarían el curso del sol y de la luna (A. ALFOLDY, 1958, 6).

18) Piénsese en los gigantes anguipedos del altar de Pérgamo (F. Vian, *Répertoire des Gigantomachies figurées*, Paris 1951; *Id.*, *La guerre des géants*, 1952. Los pies de serpiente simbolizarían, sobre todo, el poder del gigante (EITREM, 1938, p. 72).

19) H. SEYRING, *Syria* 15 (1934), 165-169, lám. 20.

20) Allí se adaptaría el elemento iconográfico anguipedo, de tradición griega (EITREM 1938, p.72). Un relieve de un sepulcro de Alejandría con un monstruo anguipedo acorazado, con cabeza de lobo y espada en la mano. Diodoro lo llama *Makedon* (1.18.1) y los egipcios *Upuant* (E. KANTOROWICZ, “Gods in Uniform”, *Proceeding of the American Philological Society* 105 (1961), lám. 5-16. La cabeza de gallo no entronca, con todo, con la tradición egipcia, donde el animal no juega papel significativo alguno. Barb ha llamado la atención sobre un par de noticias de interés en la aclaración del dios con cabeza de gallo : los samaritanos veneraban, según Anastasius a Kircher, a Nergal, representado con figura de gallo, y los kurdos “adoradores del Diablo” no pueden comer gallo por figurarse como

de este a su venerado “Angel Pavo” (1957, p. 78, con la bibliografía correspondiente.

21) A. DELATTE, *Musée Belge* 18, p. 32 (cfr. EITREM 1938, P. 72)

22) J. Y. CHAMBERLAIN, *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1955) 37 y 40 (cfr. BARB 1957, p. 78)

23) BARB 1957, pp. 78-81

24) PREISENDANZ K., *PGM* 12, p.281. Helios con látigo aparece también en un jaspe de Berlín (EITREM 1938, p. 72)

25) A estas razones se debe, asimismo, la distinción, formulada primeramente por Bellermann (*Drei Programmen über Abraxas-Gemmen*, Berlín 1820) y aceptada luego por algunos autores, entre *abraxas* (los amuletos con las representaciones típicas mencionadas), *abraxastros* (fundamentalmente los dioses de la antigua mitología egipcia interpretados según los esquemas sincréticos judeo-helenísticos: Anubis, Chnubis, etc.) y *abraxoides* (incluyendo todos aquellos puramente astrológicos, cuyo número es infinito; decanos, planetas, signos, etc.) (vid., KING 1864, pp. 89 ss.; CABROL, 1907, p. 133).

26) PREISENDANZ K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 3 vols., Leipzig 1, 1928, II, 1931 y III 1941, índices; NOCK A.D., “Greek Magical Papyry”, *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 1929; NILSSON M.P., *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, Lund 1948; GUNDEL H.G., *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Munchen 1968.

27) AUDOLLENT A., *Defixionum tabellae*, Paris 1904, 71, pp. 499-516

28) Para Bellermann se trataría de una palabra copta, con el significado de “el Nombre Bendito” (cfr. King 1864, p. 36). El rabino Abraham Geiger veía una forma grecizada de *Ha Brachah*, “la Bendición”; Beausobre proponía *Abrós Sáo*, “El Magnífico Salvador” y M. Schwabb (*Le vocabulaire de l'angéologie*, Paris 1897, p. 333) la interpretaba del hebreo como “Padre Salvador”, cfr. Cabrol 1907, p. 129.

29) DEONNA W., “ABRA, ABRACA: La croix-talisman de Lausanne”, *Genova* 22, 1944, 116-137. Se trata de un hallazgo sensacional por la cronología y el contexto en que aparece.

30) *Lib. Medicinalis* 935-94, de. R. Pepin, Paris 1950, p. 48. El autor prescribe la escritura de la palabra en un papel, repitiendo línea a línea eliminando cada vez la letra final, hasta obtener un triángulo invertido; tras lo cual basta atar este talismán con un hilo de lino al cuello del enfermo.

31) 1957, p. 67

32) Jerónimo utiliza el término híbrido grecolatino *quadras* en una cita referida a los eones y, en definitiva, al *portentosus Abraxas* (*Comm. In Abdiam, PL. 25, 1105*)

33) BARB, 1957, pp. 67-71. En cuanto a la palabra mágica ABRACADABRA (en la que, recordémoslo, el signo C corresponde a una sigma mayúscula), el autor plantea la hipótesis plausible de un error por parte del copista en la transcripción del término debido a *Serenus sammodicus*: el término sería, en realidad ARBACACABRA, dado su carácter palíndromo -es decir, una palabra doble cuyo primer elemento se lee de izquierda a derecha y el segundo de derecha a izquierda. El error del copista consistiría en la transcripción como D de la segunda C (que vería representada invertida, lo mismo que la B y R que le siguen). Esta explicación (1957, pp. 71-73) aclara mucho el sentido del término mágico y lo relaciona de una manera evidente con nuestro Abrasax: recordemos el conocido vocablo palíndromo relacionado con éste en determinados amuletos mágicos (*Ablanathanalba*).

34) KNUDTZON J., *Bakchiastexte aus andere papyri der Lunder Paryrussammlung mit Kommentar*, 1946, Nro.12 (cfr. BARB, 1957, 73). Incluso, se ha querido hacer de Abraxas una deidad venerada por Nerón: ver JANSSENS L., "L'apport de Perse aux études néroniennes: Abrxas, le die de Neron", en AA.VV., *Neronia* 1977, Actes du 2eeme Colloque de la SIEN, Clermont-Ferrand 1982, pp. 191-222.

35) *Anok, anaku..* El término semítico aparece en algunas gemas mágicas con otro término griego para aludir a un "dios destructor de gigantes": *annokh gigantorekta*, relacionado con el dios solar Chnubis, la serpiente leontocéfala (BARB 1957, PP. 73-75).

36) EITREM 1938, p. 58

37) De Apolonio de Tyana, Cristo, Abraham, *Orfeo et cuius modi ceteros* (*Hist. Aug. Alex. Sev.*, 29.).

- 38) FERNÁNDEZ MARCOS N., "Motivos judíos en los papiros mágicos grietos", en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, pp. 101-127. Justino, siempre relucante ante cualquier elemento judío, admite que puede ser eficaz un conjuro en el nombre del "Dios de Abraham, Isaac y Jacob", (*Triph.* 85.3) Y EL Concilio de Laodicea de 364 llega casi a establecer una adecuación entre judaísmo y magia (Ibid, 103-104).
- 39) PREISENDANZ, pgm 12, 202. *Sabaoth* aparece como un epíteto relacionado como la divinidad como "jefe de los ejércitos". Quizás este carácter militar tenga relación con el aspecto acorazado de Abraxas en diversos anillos y amuletos, como los hispanos.
- 40) PREISENDANZ 35, PP. 36-45. *Adonai* y *Eloai* son calificativos genéricos ("Señor" del dios judío).
- 41) PREISENDANZ, PGM 4, p.330 ss.
- 42) PREISENDANZ, PGM 12, p.271 ss.
- 43) LE GLAY ha indicado la asociación de laô Abraxas Adónai con Hermes (Hermes Helios-Kosmokrátor, en PGM 5, pp. 1-52) para expresar la potencia total del dios supremo (YHWH) en la magia (1981, p. 7).
- 44) PREISENDANZ, PGM 23, p. 9
- 45) KING 1864, P. 119, INDICANDO QUE EL MONOGRAMA DE Cristo aparece idéntico al de las monedas de Constante y Magnencio y que el poseedor pensaría que Cristo y Abraxas eran la misma divinidad. Ningún nombre cuyo número es 365 parece invocado en la inscripción de un pequeño altar de Herek, EN EL Ponto (F. Cumont *REG 15 (1902)* 314; *cfr.* BONNER 1950, p. 134
- 46) vid. LEISEGANG H., *La gnose*, Paris 1971 (Stuttgart 1924), pp. 174-176
- 47) Sobre el tema, en general, J.M. RIVIÉRE, *Amuletos, talismanes y pentáculos*, Barcelona 1974 (Paris 1938).
- 48) WUNSCH R., "Deisidaimoniaka", *ARW* 12.19 (*cfr.* BONNER 1950, p.7)
- 49) BUDGE E.A.W., *Amulets and superstitions*, Oxford-London 1930 (para Egipto); CUMONT F., *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona 1989

- 50) “Yo soy Todo, lo que fue, es y será”, *PL VT, de Is. 9*, p. 354 c; *Una quae est omnia, dea Isis*, en una inscripción de Capug (DESSAU H., *ILS 4362*).
- 51) EITREM 1938, P. 59
- 52) DODDS E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975.
- 53) MARROU H.I., *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-Ive. Siècle*, Paris 1977; Vid., asimismo BROWN P., *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid 1989.
- 54) NILSSON 1948, p.32 (cfr. FERNÁNDEZ MARCOS 1985, p. 113).
- 55) Un ejemplo bien ilustrativo lo da el papiro W, 3045 de Preisendanz: “Te conjuro a ti, espíritu demoníaco que seas..., celeste o aéreo, terrestre, infraterrestre o infernal, yebuseo, gerseo o fariseo, a que digas quién eres” (FERNÁNDEZ MARCOS 1985, PP. 115-117).
- 56) TAMBORINO J., *De antiquorum Daemonismo*, Naumburg 1909.
- 57) BROWN p., *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London 1972, pp. 119 y ss.
- 58) BARB A., “The Survival of Magic Arts”, en A. Momigliano (editor), *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Londres 1963, pp. 105-108.
- 59) King 1864, p. 33, a partir de textos como el de Ireneo sobre los basilidianos: “Usan imágenes, invocaciones, encantamientos y toda clase de cosas pertenecientes a la magia” (*Adv. Haer.*, 1,23).
- 60) BONNER, 1950, PP. 1,18, 139.
- 61) SAGNARD F., *La gnose valentinienne et le temoignage de Saint Irenée*, Paris 1974; MONTSERRAT J. (trad.), *Los gnósticos*, I, Gredos, Madrid 1983, p.20. Una buena edición crítica de Ireneo es la de Rousseau A., y Doutreleau L., IRENEE DE LYON: *Contre les Heresies*, Livre 1, 2 vols, Paris 1979. Sobre los textos de Nag Hammadi, junto al antiguo cenobio de Chenoboskion, en el Alto Egipto (13 códices papiráceos que contienen 53 tratados datables en torno al 400), vid. DORESSE J., *Les livres secrets des gnostiques d’Egypte* 1, Paris 1958; II, 1959; KRAUSE M., “Der Stand Veröffentlichung der Nag-Hammadi Texte”, en V. Bianchi, editor, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina*, 13-18 aprile 1966, Leiden 1967; ROBINSON J.M.

dir., *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco-Leiden 1977; BIANCHI V., *Selectes essays on gnosticism. Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978.

62) VALLÉ G., *A study in anti-gnostic polemics. Hyppolitus and Epiphanius*, Waterloo, Ontario 1981, pp. 5 ss.

63) MONTSERRAT 1981, PP. 77-80

64) GRANT R.M., *Gnosticism*, New York 1961, p. 14

65) *Adu. Haer.* 1.24.6 (trad. De Montserrat 1981, p. 213).

66) HYPPOLIT., *Elench* 7.26.6: Abraxas como gran Arconte de los 365 cielos . La cita parece un inciso interpolado dependiente de la recensión que de Basíldes hace Ireneo (Montserrat, *Los gnósticos II*, 1983, p.200).

67) HIER. *Comm. In Amos* 1.3. Una opinión similar en c. Luc. 23

68) AUG., *Haer.* 1.4, indicando, además, el valor de cada una de las letras (de acuerdo con el procedimiento de la *gematria* o *isopsephia* tan caro al mundo de los magos y astrólogos): a=1, b=2, r=100, a=l y x=60; 365 en total.

69) EPIPH., *Panar. Haer.* 24.7.8; THDT., *Haer.* 1.4,10; DAMASC., *Haer.* 24; PROSP., *Chron.* 617; GENNAD., *Vir. III*, 21 (de Agustín).

70) HIER., *Epist.* 75.3; vid., asimismo, *Comm in Amos* 1.3: "Et iberiae ineptiae in Balsamo Barbeloque mirantur".

71) HIER., *De uir. Inl.* 121; *Comm. In Is.* 17.64

72) IREN., *Haer.* 1.13.1-7

73) Puede ser ilustrativa la lectura, por ejemplo, del libro editado por PEARSON B.A., *Religious Syncretism in Antiquity*, Missoula 1975 (con interés centrado en las evidencias gnósticas, aunque desde una perspectiva sustancialmente fenomenológica); igualmente, vid. *Le syncretismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971), Paris 1973

74) PETREMENT S., "Sur le problème du gnosticisme", *Revue de métaphysique et de morale*" 2, 1980, 149.

75) Puede remitirse el lector a los últimos estados de la cuestión ya mencionados: el Coloquio de Mesina (Bianchi 1967) y el de Lovaina sobre gnosticismo y mundo helenístico (Ries 1982; vid. Nota 5). A la explicación tradicional de los Padres de la Iglesia que consideraban al gnosticismo como una herejía que tenía su origen en el cristianismo mismo (postura que siguen manteniendo diversos autores en la actualidad), hay sucedido otras que lo explicarán a partir de la filosofía helenística (fundamentalmente iránias, pero también babilonias o egipcias) y el judaísmo heterodoxo, postura que parece tener más fuerza relativa en la actualidad.

76) Mc.WILSON R., *Gnosis and The New Testament*, Oxford 1968, p. 30.

77) van BAAREN Th., en V. Bianchi, de., 1967, p. 175.

78) WILSON 1968, p. 18.

79) JONAS H., *The gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, pp. 42-47. La definición valentiniana de la *gnosis* es muy ilustrativa al respecto de lo que estamos diciendo, “lo que nos libera no es sólo el bautismo, sino también el conocimiento de quiénes fuimos, lo que hemos llegado a ser, dónde estuvimos y a dónde hemos sido arrojados, a dónde nos apresuramos, de qué lugar estamos siendo redimidos, qué es el nacimiento y qué el renacimiento”, (*Clem. Exc. Theod.*, 78). En Roma se halló -junto a la vía Latina- una lápida de fines del s. III o comienzos del IV con ambas caras escritas en caracteres griegos que contenían la siguiente inscripción, citada aquí por ilustrar perfectamente las creencias gnósticas: “Deseosa de ver la luz del Padre, compañera de mi sangre, de mi lecho, oh mi sabiduría, perfumada en el baño sagrado de la mirra incorruptible y pura de Cristo, te has apresurado a contemplar los rostros divinos de los eones, el Gran Angel del gran consejo, el Hijo verdadero, presta como estabas a acostarte sobre el lecho nupcial en el seno paternal de los eones. Esta difunta no tuvo la suerte común de los humanos. Está muerta y vive y ve realmente la luz incorruptible. A los ojos de los vivos, está viva. Quienes la crean muerta son verdaderos muertos. Tierra ¿qué quiere decir tu asombro ante esta nueva especie de manes? ¿Qué quiere decir tu temor?, CIG 6.9595^a).

80) Identificado con el Salvador enviado por el Padre, es decir, con Cristo, que adoptó el nombre de *Caulacau* para “descender” y “ascender” tras transmitir el “conocimiento” a los hombres sin ser reconocido por los arcontes.

81) En las creencias populares cristianas, San Pedro heredó esos atributos de “aduanero” y guardián de las puertas celestiales (J. Doresse, “La Gnosis”, en Ch. H. Puech (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo, II, Historia de las Religiones*, S. XXI, vol. 6, Madrid 1979, p. 44.

82) Ireneo señala que los basilidianos “practicaban la magia, los encantamientos, las fórmulas, las evocaciones y toda clase de ritos extraordinarios” (*Haer.* 1.24.5) y en los mismos términos se pronuncia Epifanio, infiltrado entre las sectas gnósticas de Egipto en el s.IV (*Pan. Haer* 26.4; 26,3,9, etc.). Para el cristianismo ortodoxo, BROWN 1972, p. 127 ss.). Sobre el hermetismo, de concepciones más optimistas y menos dualistas que las gnósticas: FESTUGIÈRE A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, Paris 1950 (2 de.), vol. II, Paris, 1949; DORESSE J., “El hermetismo egipciante” en Ch. G. Puech (dir.): *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo, II*, Madrid 1979, pp. 82-163.

83) RUDOLPH K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer Spätantike Religion*, Göttingen 1977, p. 287. Ver además, en este contexto: JONES A.H.M., “Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, *Journal of Theological Studies* 10, 1959, 280-298, señalando cómo para la mayoría de las personas no sólo la salvación individual, sino la del Imperio dependían de la doctrina correcta; FRENCH W.H., “Heresy and Schism as Social and National Movements”, *Studies in Church History* 9, 1972, 37-56.

84) Vid. Nota 5

86) PALOL 1977-78, p. 300; FONTAINE J., sin embargo, es más cauto a la hora de adscribir a alguna corriente la pieza, caracterizada por la ambigüedad de la inscripción, “teñida de humanismo cristiano, en el sentido de un *Manlius Theodorus*, o de un pelagianismo poco consciente” (“Le distique du chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel”, *AEArq.* 125-130, 1974, 583.

87) DIVJAK (recensuit), “Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae”, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 88, Vindobonae 1981, pp. 51 ss.

88) PALOL 1987, pp. 357-358

89) Para cualquier aspecto relacionado con la historiografía, los contenidos doctrinales, los avatares históricos o la bibliografía sobre Prisciliano, es de consulta obli-

gada el estudio de ESCRIBANO PAÑO M.V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza 1988, con una sugestiva interpretación de los problemas.

89) ESCRIBANO 1988, pp. 159-165, sin excluir, naturalmente, otras influencias o elementos. Sobre las relaciones comerciales: GARCIA MORENO L.A., "Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (s.V-VIII)", *Habis* 3, 1972, 127-154.

90) Según comunicación oral del Dr. Martín-Bueno, tras el examen de las mismas. En un basurero del foro de Tarragona, datable en el s.V, se han recuperado 102 ánforas de procedencia oriental (un 25% del total). De ellas, 20 proceden de Gaza. Se trata de un tipo de ánfora Keay LIV) documentado también en Ampurias, que se exporta a Occidente desde fines del s.IV, siendo frecuente en el V en Cartago y Roma. Destinado probablemente al transporte de vino, refleja el incremento de la actividad agrícola en la zona de Palestina en este período, que se traduce en un aumento del volumen comercial con el otro lado del Mediterráneo (REMOLA J.A. y ABELLO A., en AA.VV., *Un abocador del segle V d.C. en el forum provincial de Tarraco*, Taller Escola d'Arqueologia, Memòries d'excavació 2, Tarragona, 1989, pp. 284 ss.)

91) Se trata de variantes sobre el último eón -junto con la Iglesia- de la Ogdóada primordial de las especulaciones de Ptolomeo (Iren. *Haer.* 1.1.1) o Valentín (*Ibid.* 11.1), el "Primer Principio de todas las cosas" para los naasenos de Hipólito (*Elench.* 10.9.1)

92) Trad. DE MONTSERRAT 1983, p. 169, indicando cómo en la astrología helenística era usual designar a los doce signos del zodiaco con dos letras, comenzando por el principio y por el lineal del alfabeto. El hombre, considerado como microcosmos, está dividido en las mismas doce partes que el cosmos.

93) FITA F., "El anillo gnóstico de Astorga", *BRAH* 42, 1903, 144.153, para quien la Forma del objeto estaría haciendo alusión a la Ogdóada marcosiana; LECLERQ H., en *Dict. Arch. Chr.* 1.2, 107, col. 2213, fig. 749.

94) FITA F., *BRAH* 10, 1887; LECLERQ H., en *Dict. Arch. Chr.* 1.2, 1907, col. 3004; GÓMEZ MORENO M., *Catálogo de España. Provincia de León, i, Madrid* 1925, p. 38, fig. 6.

95) GARCIA Y BELLIDO A., *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967, pp. 130-131.

96) Algún autor ha llevado a cabo la identificación entre Iaô y Abraxas (PHILONENKO 1979, p. 297 ss., vid. Nota 4, pero al menos por lo que a las fuentes literarias respecta, tal identificación no es posible en la doctrina de Basíides, que presenta a Abraxas como el dios cósmico de los 365 cielos, mientras que el “dios de los judíos” es el jefe de los ángeles que reinan en el cielo inferior, que es el que los hombres ven (Iren., *adu. Haer.* 1.24.4).

97) LEHMAN-HAUPT C.F., s.v. “Serapis”, en W.H. Roscher, *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 4, Leipzig 1909-1915 (Hildesheim-New York 1977), cols. 359 ss.

98) vid. ESCRIBANO 1989, pp. 65-87 adelantando dos años su celebración respecto de la fecha que predomina en la mayoría de los estudios (ibid 220)

99) *Hic est cuius nomen in calculo novo albo scribuntur est, quodum nemo habet nisi qui accepit* (se trata de una cita del Apocalipsis, 2.17, y sigue el texto: *si enim scismaticis non facimus scandalum, quod nomen deus in calculo novo legimus inscriptum, qui in omni littera sive hebraea sive latina sive graeca in omne quod videtur aut dicitur res regnum et dominorum dominus est...* (Tract.1.30).

100) Teran 1985, PP. 205 SS. El texto dice a continuación: “Porque Él mismo es de quien se ha escrito: Venció el león de la tribu de Judá. Pero para nosotros el león no es Dios, sino que, como está escrito ¿qué más dulce que la miel y más fuerte que el león? El mismo es de quién se ha escrito “Ciervo amistoso y pollo gracioso se dice de Ti, pero para nosotros no hay dios, ciervo o pollo”, en alternancia de otras citas bíblicas y declaraciones expresa de no venerar a demonios o ídolos de tal tenor.

101) 1957, pp. 78-81

102) BARB, 1960, p. 971

103) TURNER W.H., *The Patern of the Christian Church*, Londres 1954 (cfr. GRANT 1959, P. 182).

104) VID. NOCK A.D., “Paul and the Magus”, en *Selected Essays on Religion and the Ancient World I*, Cambridge, Mass. 1972, p. 314; FERGUSON J., *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca 1970, pp. 157 ss; GOODENOUGH E.R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period 2*, New York 1953, pp. 155 ss; AUNE D.E., “Magic in Early Christianity”, en *ANRW 2.23.2*, Berlín-New York 1980, pp. 1510 ss., haciendo hincapié en

la consideración de la magia como una forme de “desviación religiosa”, en la que se persiguen propósitos individuales o colectivos por medios alternativos a los sancionados normalmente por la institución religiosa oficial. GUNDEL Y.H., ha indicado que la *Weltanschauung* de los papiros mágicos griegos corresponde íntimamente a la de las religiones greco egipcias (“Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri: Pblememe und Ergebnisse”, en *Proceedings of the 12 th. International Congress of Papyrology at Michigan*, Toronto 1970, p. 185,. Cf. AUNE 1980, p. 1519)

105) Constituye un *topos* en las acusaciones de los heresiólogos la participación de las mujeres en los ritos y prácticas mágicas. Ya antes se ha aludido a algunas noticias al respecto (por ejemplo, Iren. *Haer.* 1.13), y lo mismo dicen respecto de los círculos priscilianos Sulpicio Severo (*Chron.* 2.46.6) o Jerónimo (PL. 34, 662; Epist., 133.4).

106) KING 1864, p. 119.

**EMPERADORES, BURÓCRATAS, MAGOS
Y ASTRÓLOGOS ***

HUGO ANDRÉS ZURUTUZA
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

I. Introducción

En los últimos años las investigaciones históricas e historiográficas realizadas para el análisis y la revisión crítica de las problemáticas socioculturales de un período discutido, la **Antigüedad Tardía**, posibilitaron avances para renovar la interpretación del tradicional conflicto entre paganismo y cristianismo en el Imperio Romano (1).

Esta categoría historiográfica ha sido rescatada en décadas recientes como consecuencia del impulso pionero de la historiografía italiana y del aporte de la producción científica de los actuales *scholars* anglosajones. En esta revisión apreciamos que la Antigüedad Tardía ha instalado su importancia en los foros

científicos como resultado de numerosas investigaciones que comenzaron a desplazar los pruritos positivistas, para otorgarle una dimensión propia y específica (2).

El historiador Santo Mazzarino, uno de los renovadores de la historiografía italiana de nuestro siglo, en su *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, aparecido en 1942, ya demandaba para este período una necesaria autonomía tanto histórica como historiográfica, reconociéndole además una función positiva en la dinámica del desarrollo histórico del ámbito mediterráneo en la transición de la Antigüedad al Medioevo, opinión compartida en la actualidad por la mayoría de los historiadores (3).

A partir de esta perspectiva, al dirigir nuestra mirada a la época analizada, intentamos resolver el gran interrogante del **fin del mundo antiguo**. Lo hacemos a través de la búsqueda de una nueva lectura que nos posibilite a todos los tardoantiquistas el abandono definitivo de las concepciones negativas y apocalípticas y, sobre todo, del consensuado concepto de **colapso**, para comenzar a adoptar las nuevas ideas de **mutación** o **continuidad en el cambio**, vigentes en los más reconocidos centros de producción científica europeos y norteamericanos (4).

Los investigadores dedicados al análisis del contenido social y simbólico del universo religioso tardoantiguo debemos agudizar necesariamente nuestro interés por el estudio de los contactos entre paganismo y cristianismo y, por lo tanto, plantear un segundo interrogante que proponga una opción entre conceptos antagónicos como **conflicto** y **compromiso**. La resolución de este dilema nos permitirá avanzar en la definición de las características de esas controvertidas relaciones, que han vuelto a ser indagadas con particular atención en las décadas de los '80 y '90.

Nuestra respuesta se irá configurando en torno al concepto de **compromiso**, expresado a través de un largo proceso de **acomodación** o **adaptación**, que corre a lo largo de una línea de **continuidad** vivenciado por los actores

sociales del período y percibido en la **relectura** de los documentos imperiales tardíos. Esta estrategia heurística nos ayudará entonces a resignar los tradicionales planteos historiográficos sobre el antagonismo entre paganos y cristianos.

A cuarenta años de las *lectures* del Instituto Warburg (1958-1959), revisamos una obra central de la producción historiográfica europea occidental sobre el período romano tardío denominada *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV* (5). Esta afortunada compilación de Arnaldo Momigliano, que convocó a las figuras más reconocidas de la época como H.I. Marrou, P. Courcelle, A.H.M. Jones, etc., fue motivadora, a partir de su aparición en 1963, de múltiples reflexiones sobre este secular dilema discutido por el grupo de *scholars* reunidos en la distinguida institución londinense (6).

Sobre el aporte historiográfico aún válido de aquellos textos, la más actualizada producción científica, basándose, como anticipamos, en los nuevos trabajos elaborados por el campo italiano y en las investigaciones anglosajonas, retoma el tema de manera crítica. Los estudiosos muestran la tendencia a reemplazar la idea de **encuentro-ruptura**, para sustituirla con categorías conciliadoras que ponderan la **convivencia social** y la **continuidad cultural**, y lo que es muy importante, proponen adoptar tanto en la lectura de los documentos como en la interpretación de los hechos una perspectiva definitivamente **no conflictiva**. Esta continuidad cultural permitiría superar el contraste religioso.

Como consecuencia de esta postura, nuestra investigación aparece avalada por la revisión que hicimos de testimonios menos frecuentados por los historiadores del período tardío, se trata de las obras de *Firmicus Maternus*, autor del siglo IV y de los *codices*-calendarios de *Furius Filocalus* y *Polemius Silvius*, aparecidos en la cuarta y quinta centuria respectivamente (7).

Nosotros consideramos que el análisis de estas fuentes evidencia notorias contradicciones entre las viejas interpretaciones que señalaban cortes violentos

o sensibles alteraciones del desarrollo de la vida cívica, y las novedosas visiones que descubren prácticas sociales y dispositivos simbólicos expresivos de un proceso de adaptación y asimilación en el seno de la sociedad tardoantigua.

Trataremos de explicar el significado de los abruptos cambios religiosos, entendiéndolos como meras actitudes políticas que al eliminar las sospechas de conspiración permitirían a los convertidos integrarse a los privilegios de la corte o a las crecientes necesidades de la burocracia imperial. Por otra parte, intentaremos presentar a partir de la nueva morfología escrituraria de los *codices*-calendarios, la organización del espacio urbano tardoantiguo como reflejo de la coexistencia pacífica de tradiciones paganas con elementos cristianos. Esta situación será reconocida más allá de la pugna, que empezaban a desarrollar nicenos y cismáticos en los centros de poder políticos y episcopales, y de la resistencia pagana de los márgenes rurales.

El imperio territorial romano, desde Britania y Galia en el norte de Europa a Licia y Egipto en el norte de África, de Hispania en el oeste a Siria y Asia Menor en el este, representaba un conglomerado de etnias y variedades lingüísticas, un conjunto multitudinario de cultos y divinidades, en fin, un universo de costumbres ancestrales, nuevas actitudes mentales y prácticas sociales alternativas que convivían en la diferencia. Esta realidad social estaba organizada por un complejo de redes simbólicas que interactuaban en un dinámico proceso de acomodación, asimilación e incluso de discriminación.

Sin embargo, cabe destacar, que un autor como el italiano Salvatore Calderone, discípulo de Mazzarino, plantea como contraste, que definir un signo de acuerdo casi completo entre paganismo y cristianismo, invita a la cautela para no llegar a negar la existencia del conflicto. Según él, estas dos categorías no asimilables, representan los polos dialécticos y conflictivos de una revolución profunda de las estructuras sociales imperiales (8).

Pero la mayoría de los investigadores que estamos revisando esta problemática apoyamos la idea de **conciliación**, por supuesto entendida dinámicamente a partir de los **cambios** y **pervivencias** propios de toda sociedad de transición.

Nuestra hipótesis de trabajo destaca que el conflicto entre paganismo y cristianismo no ocuparía en realidad un lugar de relieve durante el siglo IV, porque los cristianos estaban empeñados en difíciles debates internos (escritos antiheréticos y anticarismáticos, etc.) y en la construcción de un espacio de poder en el que operaban los nuevos políticos convertidos o filocristianos, junto a funcionarios ambiciosos y episcopos de ambigua definición dogmática.

Entre ortodoxos y herejes, circulaban por la corte imperial algunas tendencias proclives a un **cesaropapismo** arriano, como en el caso de Constancio II. El monoteísmo radical arriano, considerado como proyección de la monarquía imperial, podría llegar a constituir un freno para el excesivo independentismo de la Iglesia nicena, defensora de la libertad religiosa y moral frente al Estado (9).

El encuentro paganismo-cristianismo aparece de manera definitiva con una nueva dimensión, entendido en clave conciliadora. Esta clave nos permitirá reconocer la interacción de elementos de la *paideia* clásica con diversos factores de la cultura de la época, que contribuyeron a la aparición de una *koiné* alternativa, portadora de una nueva visión del mundo. Este proceso está constatado en las múltiples estrategias de acomodación y resignificación de matrices culturales paganas y cristianas que circulaban en el interior del espacio social tardorromano.

Es por todas estas consideraciones que se vuelve imperiosa la relectura de *Firmicus Maternus* (10) para superar la visión convencional que se tiene de él. Al revisar este autor queremos modificar la interpretación surgida a partir del habitual planteo mecanicista. Este planteo entiende de manera simplista el paso de la *Mathesis* al *de errore profanarum religionum* como corroboración del impacto

entre paganismo y cristianismo, consecuencia de la presión del Estado Imperial en vías de cristianización sobre el paganismo basado en el antiguo *mos*.

Nos decidimos a marcar un disenso, siguiendo las nuevas propuestas historiográficas y agudizando el análisis de las condiciones de producción de sus obras, en función del contexto político y sociocultural en las que surgieron.

Ubicamos al escritor pagano y a su destacado protector *Mavortius* (11), a quién le dedicó su *Mathesis*, en el seno de la sociedad imperial de la primera mitad del siglo IV:

A partir del gobierno de los hijos sobrevivientes de Constantino, Constante y Constancio II, se agudizaron las serias tensiones políticas que se daban en el seno del espacio de poder recientemente cristianizado (12). Entre estas situaciones controvertidas nos interesaremos por la legislación imperial contra ciertas prácticas cuestionadas como la astrología, que circulaba por toda la sociedad confundida con la temida magia, ambas cómplices de las repetidas conspiraciones que generaban los funcionarios y burócratas en torno al poder político (13).

Así observamos cómo esta legislación no representaba tanto un ataque al paganismo, sobre todo al público oficial, sino que proponía una fuerte sanción a toda la herencia de inspiración esotérica y vinculada a una magia peligrosa, que permitía adivinar la muerte de un emperador y la llegada de su sucesor.

El **horóscopo** que circulaba por todos los grupos de la sociedad tardoantigua, sin distinciones importantes, afectaba a una diversidad sociocultural en la que coexistían actores sociales de polémica identidad, paganos neoplatónicos, cristianos nicenos, cismáticos donatistas e incluso herejes arrianos...

Esta taxonomía refleja conductas discriminatorias junto a actitudes conciliadoras, compartidas ambas por un colectivo social que aceptaba el ejercicio de prác-

ticas vinculadas a la haruspicina, a la predicción, a la astrología y aún a los cuestionados rituales mágicos.

II. *Firmicus Maternus*: astrólogo converso

Iulius Firmicus Maternus Junior, astrólogo porfiriano e intelectual neoplatónico, nació a comienzos del siglo IV en Sicilia. Recibió una formación retórica clásica, aprendiendo griego y filosofía, y su profesión fue la de abogado. Como propietario siciliano, seguramente pertenecía al orden de los decuriones locales y como muchos de estos curiales, ha podido usurpar el título de *clarissimus*, probablemente luego de su conversión al cristianismo en el particular ambiente posconstantiniano.

Su tratado de astrología, la *Mathesis*, es el documento de donde obtenemos la poca información que nos ha llegado de él. La obra está dedicada a un personaje de la aristocracia senatorial, *Mavortius*, que nosotros conocemos bien por otros documentos oficiales como los *Fasti* (14) y la obra del historiador *Ammianus Marcellinus* (15). Por la obsecuencia manifestada en la *Mathesis* entendemos que *Firmicus* no compartía la relevante posición social del protector y por lo tanto parece ser un advenedizo de provincia deseoso de ascender al centro del poder. La promoción social la obtuvo al final de su carrera, ya convertido en un intolerante cristiano, cuando adquirió el discutido título de *clarissimus*.

El perfil que define su obra pagana denota usos de la retórica de su tiempo, a la vez que expresa un oficio y la posesión de una cultura libresca, caracter que puso al servicio de su persistente voluntad de acomodarse a la ideología dominante.

Firmicus frecuentó seguramente la producción literaria de Cicerón, Tito Livio, Pseudo-Quintiliano y la de poetas como Ennio, Virgilio, Horacio y Ovidio, representantes de la *paideia* de la época, pero aparece además, como conocedor o incluso iniciado en la

ciencia de lo divino (... *omnem divinitatis scientiam consequantur*), la astrología.

Nuestro autor pretendía que esta ciencia entrara en el campo de la literatura latina, decidiendo ignorar al poeta *Manilius*, al que utilizó sin mencionarlo (17). Su obra aparece tanto relacionada con la tradición homérica cuanto adherida a la de los astrólogos y filósofos griegos, en particular Porfirio, que él cita y se identifica con gran convencimiento.

El acercamiento intelectual a este filósofo pudo ser consecuencia de los contactos con los senadores neoplatónicos que *Firmicus* aspiraba frecuentar. Entre estos funcionarios letrados la disciplina de Plotino, a través de su biógrafo Porfirio, era frecuentemente leída, comentada y en general muy aceptada.

Los porfirianos durante mucho tiempo fueron bien acogidos en la corte de Constantino, ya que la crítica que ejercían sobre los cultos inmorales, la haruspicina y los sacrificios sangrientos, coincidía con los propósitos de la legislación constantiniana adversa a estas prácticas. *Firmicus* manifestó siempre una gran reserva, como todos ellos, por estos sacrificios y sobre todo por la peligrosa idolatría popular.

La astrología, entendida como disciplina científica, era también una garantía de moralidad al suponer una ascesis, por lo tanto esto significaba la adhesión de múltiples actores sociales, en particular, los ciudadanos ilustrados formados en la retórica y la filosofía.

Observamos como a través de su *Mathesis*, *Firmicus* prodigó a sus lectores, futuros practicantes de esta ciencia, múltiples consejos con la clara intención de transferir su experiencia astrológica, por etapas, a los neófitos y debutantes en el tema.

Si bien por su formación retórica y jurídica, puesto que debemos reiterar que su oficio original fue el de abogado (18), recurrió al término *institutio* (exposición metódica), la obra confiaba a los lectores una revelación, porque el tratado

técnico se transformaba en una obra iniciática, a la manera de algunas de las fuentes de origen hermético consultadas por el autor.

Identificamos tres tradiciones conocidas que fueron inspiradoras de este tratado de astrología: la de los babilonios, los egipcios y los griegos. En el Egipto Ptolemaico 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 *Hermes Trismegistos* (19), sincretismo de Hermes y Thot, ya se había vuelto central en las especulaciones de este tipo, integrándose a una astrología griega, especie de vulgata helenística elaborada en el ámbito sociocultural de Alejandría.

Estas diversas influencias convergieron en la obra firmicana integrada por ocho libros de composición lineal. Nuestra lectura nos permite observar que el primero está claramente consagrado a la defensa de la disciplina, mientras que el segundo suministra un cierto número de nociones generales y técnicas fundamentales para el uso de los debutantes, a la vez que presenta los elementos astrológicos fundamentales que permitirán al lector devenir un especialista. Es así como el Zodíaco, sus divisiones y subdivisiones de todo tipo, los doce signos, los planetas, sus casas o moradas, etc., van diseñando la morfología del tratado. Los seis restantes constituyen la aplicación de sus principios, utilizando fuentes diversas y a menudo, es necesario destacar, contradicciones, producto de un ecléctico relevamiento de material, en cuanto a procedencia de autores y épocas consideradas, pero sin lugar a dudas, orientado a fundamentar la promoción de la ciencia astrológica.

El autor parece conocer también ciertos aspectos del culto mitraico, muy extendido en su época, pero no tenemos pruebas suficientes para aseverar que estuviese iniciado en el mismo. Si bien su experiencia sobre las religiones místicas parece ser sólo

libresca, por otro lado, afecta poseer una práctica en la devoción vinculada al culto del *Sol Invictus*, que desde Aureliano fue incorporado a la ideología oficial del Imperio. Encontramos una identificación de *Firmicus* con la religiosidad pagana de Constantino, ya que el emperador había sido originariamente un devoto monoteísta solar.

Dentro de este conjunto diverso, que presenta la influencia de las mitologías y religiones romano-helénicas y orientales, la identidad pagana firmicana se refleja en el reconocimiento de los siete dioses del panteón oficial, representados por los cinco planetas y las dos luminarias: Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio, Sol y Luna, organización astronómica en la que prevalece la tradición planetaria oriental.

La otr⁴^a, convergencia de mitos y prácticas religiosas junto a notoria erudición y sobre todo, a técnicas propias de la ciencia de la predicción, no logró, pese a los esfuerzos del autor y su protector, los resultados esperados, sino al contrario fue generadora de inconvenientes políticos, después de la muerte del conciliador emperador Constantino (337).

Recordemos que cuando *Firmicus Maternus* escribía la *Mathesis* entre el 334 y el 337, *Mavortius* parecía desempeñarse como procónsul en Africa (*Math.* I,8). Este funcionario fue designado luego cónsul en el 337, bajo Constantino, pero su cargo fue proscrito a la muerte del emperador (*Math.* I-8), *Math.* VIII-15), ocurrida en ese mismo año. Esta promoción a cónsul no fue materializada al perder *Mavortius* el favor de los sucesores cristianos de Constantino. Éstos, Constante y Constancio II, estaban abiertamente en contra de la predicción astrológica, la haruspicina, los horóscopos y los oráculos. Todas estas prácticas parecían cada vez más asimiladas a la magia maléfica y lesiva para el Estado (20).

Sin embargo, es importante señalar que este tipo de obra, un tratado de astrología como el producido por *Firmicus*, no era ajeno a las demandas de un público, que si bien estaba integrado, en principio, por los ciudadanos ilustrados con formación filosófica

y apetencias esotéricas, intelectualmente preparados para frecuentarlo y entender sus códigos, eran los diversos usos y prácticas quienes lo divulgaban en el resto del espectro social.

Este interés no era exclusivo del mundo tardío, porque desde siempre la predicción había atraído la atención de todos los sectores de la sociedad romana (21)

Podríamos inferir que esta limitación del nombramiento de *Mavortius* ocurre no tanto por ser un ciudadano pagano bajo una gestión política cristiana, como por su condición de funcionario imperial, asociado a prácticas peligrosas para el Estado e identificadas con la conspiración y el crimen de lesa-majestad.

La astrología en el siglo IV aparecía como instrumento de conspiración que alarmaba a los emperadores, y en particular al muy supersticioso Constancio II que creía en su acción o por lo menos temía las consecuencias de las conductas de aquellos funcionarios de la corte que sí creían y demandaban la posibilidad de saber cuándo moriría el gobernante de turno (22).

Mavortius debe esperar entonces dieciocho años para obtener el deseado consulado, situación relacionada con el efecto positivo de la obra cristiana de su protegido, *De errore profanarum religionum* (23), producida en el contexto de las leyes imperiales de los años 341 y 346.

En este panfleto del pagano *Firmicus* deviene un fanático convertido, que pasa a ser un convertidor que evolucionará rápidamente a perseguidor, combatiendo al conjunto de los cultos paganos vigentes, como el del *Sol Invictus*, anteriormente adorado por él mismo.

Este aspecto es interesante puesto que cabe recordar la vigencia de los cultos sirios desde la época de los Severos, y en particular de Heliogábalo, hasta la teología solar con tendencia monoteísta impuesta por el emperador Aureliano.

En este período observamos que el astro solar había incrementado su carácter polisémico, podía aparecer como *kosmokrátor* (dominador del mundo) y representar también la imagen del dios invisible platónico. Los pitagóricos, por su lado, lo entendían como ordenador y director del coro de astros, mientras que para los estoicos era el fuego razonable y vital. El sol se manifestaba ahora como intermediario, entre el Ser supremo y los seres humanos, es así como los gnósticos cristianos lo identificaban con Cristo, representante de la sabiduría del Padre.

Esta misma mixtura interpretativa que circulaba por el ambiente filosófico-religioso de la época la encontramos en la obra de *Firmicus*, ya que cuando se convirtió estaba en posesión de una vasta cultura clásica pero conocía poco las Sagradas Escrituras y menos aún la tradición de los autores cristianos.

El convertido al tratar de corregir sus propios errores, denuncia su antigua devoción solar. Para *Firmicus*, ahora el sol es también una criatura de Dios. En el discurso o prosopopeya del Sol (*sermo ethopoeiacus*), el astro mismo hace su descargo, toma la palabra y condena el error. El mismo sol declara que es criatura de Dios y no desea que su nombre sirva para alimentar un error, Dios lo ha creado para marcar el comienzo del día y por lo tanto deberá desempeñar su oficio honorable, expulsando así el engaño a través de la gracia de la divinidad y con la simplicidad de la fe (24).

En su vituperio a los cultos greco-orientales como los de Isis, Atis, Juno *Caelestis*, Liber-Dioniso, Mitra, Ceres y Adonis, al paganismo mitológico y a ciertos dioses romanos como Vesta y los Penates, no incluye a los grandes dioses romanos como Júpiter, puesto que el paganismo cívico parece negado. En consecuencia, la historia romana era la gran ausente de la obra porque el vínculo, tan defendido por los paganos, entre Roma y sus dioses ya no existía. El paganismo era por lo tanto -según su visión- la obra de los demonios que habían deformado la revelación divina. Como Lactancio y Eusebio, *Firmicus* proponía una historia religiosa de la humanidad fundada a la vez en la Biblia y a

partir de ejemplos y argumentos de origen griego. Es así que también como ellos, *Firmicus* yuxtapone dos culturas sin llegar a una síntesis.

Nuestro autor pretendía rescatar los valores de los antiguos romanos, o sea la tradición romana más clásica, considerando por lo tanto al paganismo como de origen exógeno, e integrado a los cultos propios de los bárbaros orientales. Extraña acomodación de la tradición herodotiana al campo religioso cristiano. Denunciaba que todos ellos habían introducido entre los romanos sus influencias perversas, por lo tanto frente a los cultos extranjeros, el cristianismo aparecería como algo auténticamente romano. Entre los márgenes religiosos más opinables destaca el persa, justamente en un momento donde la tensión bélica entre ambos imperios era muy grande debido a las intenciones del rey sasánida Sapor que aspiraba a tomar la ciudad de Nisibis (26).

Como síntesis de las precarias propuestas de *Firmicus*, podemos señalar algo obvio, para él sólo el cristianismo era verdadero, pero hay también un aspecto que merece destacarse, el autor reconoce a los antiguos romanos como los únicos puros. Se constata entonces que nuestro autor no olvidaba su condición de ciudadano y retomaba la representación tradicional e idealizada del pasado romano, pero sin insistir sobre la cualidad del valor, como lo había hecho Tertuliano, sino destacando como virtud la resistencia a las supersticiones extranjeras.

Los cultos orientales -como la adoración de los elementos de la naturaleza, la veneración de cadáveres, etc.- y las explicaciones alegóricas estoicas y neoplatónicas aparecían como opuestas a la verdad del cristianismo y eran definidas como ajenas a la auténtica tradición romana.

El *De errore...* empieza a parecerse a un panegírico. El autor utilizó argumentos históricos diversos pero no coincidentes necesariamente. Su historia cultural del paganismo, esencialmente griega, no concuerda ni con la tradición bíblica ni con la roma-

na. Al denunciar los cultos extranjeros omite a los judíos. El cristianismo era para él una religión natural y racional, que debían adoptar los descendientes de los antiguos romanos. El cristianismo aparecía entonces como una filosofía que condenaba los ritos paganos en el nombre del *Deus summus*, modelo que podría haber sido también defendido por un neoplatónico como Porfirio. Los emperadores aparecían ante sus ojos como jefes de todos los cristianos y responsables ante Dios de su actitud religiosa. Esto parece retomar la tradición romana del *Pontifex maximus* y la teoría eusebiana del emperador representante de Dios en la tierra.

Afirmaba que la *felicitas* terrestre de los emperadores era resultado de su *pietas*, conjugando precariamente la tradición romana con algunos aportes veterotestamentarios.

Es interesante destacar que parece deslizar la imagen de una ideología cristiana de Roma, próxima a la tradición pagana, al retomar los presupuestos de la superioridad religiosa del Imperio defendida por los nuevos emperadores. Estos tonos patrióticos eran expresión de una nueva concepción cristiana de Roma, que se desarrollará en el siglo IV y que conducirá a San Ambrosio y Prudencio.

Esta concepción implicó que el autor incluyera, tomando esquemas ya conocidos entre los autores cristianos, un legado de acción catequística para la posteridad. Cuando repudia, entre las prácticas paganas condenadas, todo ritual funerario, vigiliass nocturnas, cultos al árbol, agua, piedras y madera, *Firmicus* construye un paradigma didáctico para identificar y denunciar *supersticiones* y *paganiae*, que desde la época constantiniana hasta los finales de la Edad Media, fue aplicado por todos los hombres de Iglesia a través de sermones, penitenciales y actas conciliares (27).

III. Los herederos de Constantino (337-361)

Un período de relativo liberalismo, que en materia religiosa había marcado el gobierno de Constantino, se modificó a su muerte en el año 337. Sus hijos educados

en la nueva fe lo sucedieron, pero sólo dos sobrevivieron en el peligroso ejercicio del poder imperial. Uno, Constante, era ortodoxo niceno, mientras el otro, que se aproximaba al filoarrianismo, gobernó legitimado por la memoria de su abuelo, Constancio I (Cloro), como Constancio II.

Estos emperadores generaron una dura legislación, interpretada generalmente como dirigida contra el paganismo en general, pero que nuestra revisión considera más orientada a sancionar ciertas prácticas asociadas en particular con la predicción. Estas prácticas vinculadas o confundidas con la magia eran entendidas como lesivas para la inestable sucesión imperial.

En el 341, una ley condena los sacrificios y ordena la abolición total de la superstición (*Cod. Th.*, XVI, 10,2) y en el 346, una nueva ley amenaza de muerte a los que sacrifican (*Cod. Th.*, XVI, 10,4).

Esta legislación explicaría que un *Firmicus*, temeroso y atento a acomodarse al cambio, transfiriese la búsqueda científica del equilibrio cósmico a la fe cristiana, pero la mutación denunciaba aus precarios manejos teológicos. La retórica que utilizó en estas circunstancias suena falsa, contenida y artificialmente adaptada a la situación. El declamado desprecio por la vanidad de los ídolos paganos y su convocatoria a destruirlos, lo llevó a convertir el panegírico cristiano en un intolerante alegato que contribuyó a fomentar la denuncia, la represión en incluso la muerte de los adversarios. Esta construcción firmicana ha integrado desde siempre el conjunto de las representaciones conflictivas transmitidas por una historiografía tradicional de manera acrítica.

Nuestra posición se aleja decididamente de esa historiografía para comprobar que en el espacio social tardoantiguo las verdaderas tensiones se daban en clave política entre los nuevos actores cristianos, divididos a partir del gobierno de Constantino en nicenos y arrianos, con múltiples variedades en los márgenes de sus posibles identidades.

Esta situación es, por lo tanto, la que explica el conflicto ahora instalado en el mismo espacio de poder. La oposición entre ortodoxos y herejes, registrada en las actas de los concilios eclesiales, encubría detrás del debate de cuestiones dogmáticas (trinitarias y cristológicas), los verdaderos móviles políticos de la época, expresados en la lucha por la hegemonía que se daba entre los representantes de las principales sedes episcopales: Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla, y el mismo emperador (28).

Podríamos inferir por lo tanto que nuestro polémico autor para sobrevivir pudo haber formado parte del grupo de delatores y perseguidores que pululaban en la corte imperial. El miedo y el oportunismo parecían asociarse para lograr más conversiones que la misma fe cristiana, pero reiteramos que aunque *Firmicus* no lo enuncie de esa forma, el Estado no estaba sancionando tanto a los paganos, como a los agentes heréticos y su función dispositiva frente a una ortodoxia que se consolidaba con grandes dificultades.

Observamos que al solicitar el autor cristiano tan enfáticamente la extirpación total de idolatrías, quería hacer olvidar su pasado de astrólogo neoplatónico. Su intolerancia aparecía entonces más discursiva que real, acercándose así al estilo iracundo de un inquisidor. Es posible que *Firmicus* se hubiese inspirado en los modelos que seguramente circularían en los medios cristianizados, como, por ejemplo, el del fanático Lactancio (especialmente *De ira Dei* y *De mortibus persecutorum*).

Finalmente, arriesgamos una opinión basada en la idea de que nuestro autor no deseaba tanto convertir a los paganos en cristianos, situación que ya no era tan tensa en esa época, como convencer a los emperadores de su propio cambio de fe, y por lo tanto, de su pureza ideológica para sobrevivir en el ambiente cortesano aspirando a la obtención de beneficios concretos.

Sin embargo las consecuencias de su estrategia cristiana parecen inciertas, no llegó a obispo, pero en cambio *Mavortius* obtuvo el esperado cargo de cónsul

en el 335, teniendo como colega a *Arbitio*, uno de los más ambiciosos funcionarios de Constancio II. Este emperador se encontraba sólo en el poder desde el 351, luego de la usurpación de Magnencio y de la muerte de su hermano Constante. El convertido sólo parece haber obtenido el título, para algunos apócrifo, de *vir clarissimus*...

A partir de este análisis, el resultado alcanzado nos permite presentar a *Firmicus* como un hombre de gabinete, egoísta y timorato, capaz tanto de producir textos aduladores para su protector pagano cuanto de transformarse en un oportunista perseguidor cristiano. El autor se constituyó así en testimonio expresivo de una realidad social definida por márgenes de gran ambigüedad.

La acelerada conversión firmicana que siempre se intentó leer en clave de conflicto, representaría en cambio una respuesta adecuada a situaciones de neto corte político, relacionadas con una legislación que trataba infructuosamente de reprimir las intrigas de los funcionarios de la turbulenta corte imperial.

Este fue el contexto, estrechamente ligado con la problemática de la sucesión imperial, donde *Firmicus* había instalado sus manipulaciones políticas. Un ambiente enrarecido en el que muchos ya vislumbraban la influencia del futuro restaurador pagano, Juliano (361-363) (29).

IV. Una atmósfera cultural: filosofía y magia

Especulaciones filosóficas neoplatónicas cruzaban la sociedad tardoantigua, acompañadas de una astrología científica, legitimada por el *status* de ciencia exacta que había adquirido en el contexto helenístico-romano desde el siglo II a.C. Las élites romanas helenizadas eran particularmente proclives a esta astrología científica más sofisticada que la de los *chaldei* de los tiempos de Catón.

La magia y su función adivinatoria desde la época republicana había seducido y alarmado al mismo tiempo. La consulta de los *mathematici* se acompañaba de ciertos ritos, que para algunos denotaban una evidente y al mismo tiempo peligrosa asociación con una magia negativa.

Entendemos con A. Barb que la magia nunca puede desarrollarse sin la religión -sin la creencia de lo sobrenatural- y a este respecto no es fácil deslindarla del campo religioso del que deviene. La magia deriva de una religión deteriorada por su frecuentación con el mundo terrenal que se transforma en magia blanca, positiva -llamada por los griegos *theurgia*- para ir paulatinamente perdiendo su inocencia y convertirse en la temida magia negra -definida por el término helénico *goēteia*: palabra derivada del siniestro sonido de la recitación de las fórmulas mágicas (30). Pero ambas sin embargo fueron consideradas artes ilícitas (*nefariae curiositate*) por la crítica cristiana.

El temor y la sanción llegarán a tales extremos que durante el gobierno de Constancio II si alguno llevaba al cuello amuletos contra enfermedades o era sospechoso de cualquier clase de necromancia, vinculada a las tumbas, etc., se le aplicaba la pena capital (31).

Ubicados en los bordes ambiguos de la ciencia y la magia, los cultores de la astrología consideraban que todas las partes del mundo y los individuos se hallaban regidos por cierto orden universal, y por lo tanto se podían prever acontecimientos por medio de la observación de las conjunciones de los astros, y conocer los destinos individuales a partir del análisis de la ordenación celeste en el momento del nacimiento de cada sujeto, expresados en los horóscopos.

En esta atmósfera cultural peculiarmente esotérica se iban dando encuentros y síntesis entre diversas corrientes filosóficas y místico-religiosas como el estoicismo, el neoplatonismo, las gnosis pagana y cristiana, los monoteísmos, en particular solares y un

hermetismo cada vez más notorio 32).

En relación con este hermetismo, ya había comenzado a darse desde hacía tiempo una gran difusión de sus concepciones en la extendida geografía del imperio, incluso en los centros de lengua latina. Recordemos que la denominada *Hermetica* griega se consideraba compuesta en Alejandría, donde se había configurado el curioso sincretismo entre el Thot egipcio y el Hermes griego. El resultado final fue *Hermes Trismegistos*, divinidad mencionada 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 *Trismegistos* 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 Trismegistos* (33) (el *tres veces grande*) era quién habría transmitido lecciones que terminaron integrando el denominado *Corpus Hermeticum*, frecuentado por la mayor parte de los ciudadanos romanos. Este texto contiene diecinueve diálogos o tratados que nos han llegado en lengua griega -cuya producción en su mayor parte se dio entre los siglos II y III d.C.- y que parece haber obtenido su unidad literaria definitiva durante la tercera centuria.

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 en 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 articulaban el camino para la revelación de la divinidad.

Entre las corrientes filosóficas vigentes y en particular entre los neoplatónicos del siglo III, Plotino se destacaba también por el intento de vincular su especulación intelectual con las religiones de salvación en torno al concepto de Uno Absoluto, mientras

que su biógrafo Porfirio desarrollaba interpretaciones alegóricas, dejando el camino abierto a figuras de los siglos siguientes como Jámblico, con su teurgia caldea neoplatónica, a Juliano, Marciano Capella y Macrobio, entre los que más repercusión tuvieron en los siglos posteriores.

Este panorama manifestaba que una dimensión misteriosa del mundo junto con múltiples sincretismos y complejas especulaciones filosóficas integraban los componentes del imaginario dominante en el siglo III, en un vasto imperio con serias dificultades de administración, comunicación a distancia y defensa, e integrado por una multitudinaria y diversa colección de lenguas, costumbres y religiones.

Este imaginario reflejaba rasgos que eran continuación de la influencia de los dispositivos simbólicos paganos de los siglos anteriores, que se proyectarían en el período tardío, acomodándose a los efectos transformadores de la época posconstantiniana.

En este contexto no podemos obviar la influencia de curiosos personajes como Juliano, el caldeo y su hijo Juliano, el teurgo. Este último vivió en la época del emperador Marco Aurelio y se le atribuye la autoría de los *Oráculos Caldeos* (*Logia chaldaiká*), elaborados, según la tradición junto a su padre. Sin embargo es poca la información que nos ha llegado del hijo, transmitida por la *Suda*, un diccionario bizantino del siglo X.

Sabemos que su padre, que debió ser contemporáneo del emperador Trajano, recibió como apelativo **el caldeo**, no porque tuviese un origen mesopotámico, sino por su conocimiento de las denominadas **ciencias caldeas** (magia, astrología, adivinación). Su hijo habría oficiado de *medium* para él con el fin que éste pudiera recibir sus oráculos.

Juliano, el teurgo, heredó entonces de su progenitor la ciencia oracular y el arte de ponerla en verso. Los *Oráculos Caldeos* (34) se han perdido pero conocemos que la obra estaba compuesta en hexámetros y que contenía un conglomerado de ideas platónicas,

filoplatónicas, neopitagóricas, estoicas y orientales, que pretendían alejar a la magia de las prácticas adivinatorias más vulgares.

Se conservan algunos fragmentos de los mismos en numerosas citas de autores posteriores como Proclo, Damascio y Pselo y también entre los neoplatónicos, Porfirio, Jámblico junto con otros, que les dedicaron mucha atención a su interpretación y comentario, coincidiendo con las apetencias e incertidumbres espirituales de la atmósfera cultural de los siglos tardíos.

En este amplio panorama sociocultural que intentamos delimitar, dialogaban actores de diversos *status*, tanto paganos como cristianos, en un campo semántico común donde circulaban dilemas a resolver, antiguas ideas a defender y nuevos símbolos a descifrar. Es así como encontramos a moderados intelectuales de formación filosófica junto a fanáticos cultores de las más excéntricas expresiones esotéricas que con el estímulo de astrólogos y magos, iban organizando la plataforma simbólica propicia para la instalación de los nuevos argumentos religiosos aportados por **la religión del libro**: el cristianismo .

V. Harúspices, astrólogos y magos

El análisis de los intrincados contactos establecidos entre la astrología y el poder político en el mundo romano, nos lleva a una breve revista de la situación religiosa desde la época republicana a los siglos tardoimperiales.

Los diversos cultos y sacrificios religiosos desde siempre habían servido para el mantenimiento de las buenas relaciones con los dioses, contactos que eran generalmente inestables. Cualquier amenaza cuyo control superara la acción humana, era consecuencia de la alteración del equilibrio deseado con las divinidades. Es así como epidemias, terremotos, incendios, etc. y, sobre todo, derrotas en la guerra eran considerados expresión de una posible ineficacia divina.

Los historiadores están de acuerdo en que la Segunda Guerra Púnica generó una fuerte crisis religiosa que alteró las concepciones y prácticas tradicionales. Los ciudadanos republicanos, preocupados por la invasión y las hazañas del victorioso Aníbal, recurrieron a todos los poderes sobrenaturales en busca de auxilio y protección, al sentirse abandonados por sus propios dioses que parecían incapaces de detener el inminente desastre. En consecuencia surgió una imperiosa necesidad de adoptar nuevos cultos y ritos.

Es entonces que los antiguos *numina* de la época arcaica fueron resignados, el panteón capitolino empezó a ser frecuentado por los dioses griegos y las prácticas religiosas etruscas recibieron una gran promoción y difusión, al igual que sus oficiantes, los harúspices.

Al iniciarse el siglo II a.C., el Senado había establecido un compromiso definitivo con el sacerdocio de origen etrusco. Estos especialistas eran reconocidos por su idoneidad en la interpretación de los signos divinos que se manifestaban en tres ámbitos específicos en ciertas peculiaridades de las vísceras -particularmente el hígado- de los animales sacrificados, en la aparición de rayos y en todos aquellos fenómenos extraordinarios o sobrenaturales (*prodigia*) de distinta naturaleza que los hombres creían ver y deseaban interpretar. Estas señales, de cuya exégesis y explicación eran expertos los harúspices, fueron al comienzo consideradas como manifestaciones de la voluntad de los dioses. Pero en la época posterior a la Segunda Guerra Púnica, recuperado el Estado por la victoria romana, comenzó a entenderse la interpretación de los signos en sí mismos como una predicción del porvenir.

La *procuratio prodigiorum* no iba, a partir de ese momento, a satisfacer a los testigos del prodigio y aparecerá un creciente interés general por conocer lo que anunciaba, por lo que era necesario recurrir a los verdaderos expertos en técnicas adivinatorias, o sea a los harúspices.

Por supuesto que estos harúspices eran actores sociales reconocidos desde tiempo atrás en la vida política romana, pero su participación era más bien

limitada. Estos adivinos a pesar de su origen extranjero, se volvieron ahora muy confiables, y su promoción en el espacio político republicano abrió un proceso de íntima colaboración entre las aristocracias senatoriales y el sacerdocio etrusco que, a pesar de ciertos cortes temporales, se mantuvo vigente hasta el Imperio Tardío.

En la época del cónsul Postumio y con motivo de la intervención estatal por medio del *Senatus consultum de Bacchanalibus* del año 186 a.C., hubo un pronunciamiento contra estas reuniones religiosas y la propagación del culto de los misterios dionisiacos. Se equipararán por primera vez, los *responsa* de los harúspices con los decretos de los pontífices y los *senatus-consulta*, para defender y garantizar la vigencia del *mos maiorum*, intentando mantener el equilibrio social y contener el descontrol de las costumbres de los ciudadanos (35).

Los autores antiguos aludían a una disposición senatorial, datada en la primera mitad del siglo II a.C., en la cual se prescribía que en cada uno de los doce pueblos de la antigua confederación etrusca, las familias debían destinar al Estado, seis de sus hijos para realizar estudios religiosos y permitir la supervivencia de la ciencia adivinatoria etrusca (Ciceron: *De Div.* I, 92). Así es probablemente como quedó organizada y reconocida oficialmente la enseñanza de la denominada *Etrusca Disciplina* (36).

Por lo tanto podríamos afirmar que durante los dos últimos siglos de la República, las familias aristocráticas etruscas tuvieron la hegemonía del ejercicio de los sacerdocios y el control de los libros sagrados. Los harúspices tuvieron una política de apoyo al Senado en ocasión de situaciones conflictivas, como por ejemplo, los acontecimientos generados en torno a las reformas de los Graco.

Esta convergencia de intereses entre los adivinos etruscos y las élites romanas, permitió la manipulación y el uso político-ideológico de los prodigios. La posibilidad de instrumentarlos en las prácticas institucionales romanas, convirtió a los harúspices en

colaboradores predilectos del partido senatorial, incluso en detrimento del augurado tradicional.

En torno a los siglos II y I a.C., el colectivo social romano se sentía cada vez más seducido por las técnicas haruspicales que también eran frecuentemente practicadas en el ámbito privado. Los consultantes no esperaban de los harúspices que les predijesen un porvenir inexorable, pero sí que se les indicaran con cierta precisión lo que debían o no realizar en su vida cotidiana para que las situaciones cambiaran a su favor.

El complicado ritual que seguían los harúspices para examinar las entrañas de un animal o para interpretar un prodigio, daban a estas prácticas adivinatorias un carácter técnico, que generaba un interés aún mayor. Es así como los harúspices se multiplicaron y, al margen del sacerdocio etrusco, fueron apareciendo muchos sujetos opinables que ofrecían sus servicios, tanto en la ciudad como en el área rural, explicando la credulidad general de los sectores subalternos.

Esto generará un proceso de depreciación de estas prácticas, ya que del sacerdocio deviene una profesión peligrosa pero bien remunerada, cuyos participantes aparecían siempre dispuestos a aliarse con los conspiradores.

El peligro potencial que el libre y descontrolado ejercicio de los harúspices suponía para la vida política y militar, explica que finalmente se procediese a una cierta ordenación de dichas prácticas adivinatorias bajo la estrecha vigilancia del Estado. Ello condujo a un proceso de **oficialización** y **burocratización**: los harúspices -a los que se les exigió un origen libre- se convirtieron en funcionarios.

Las colonias y municipios contaron con harúspices oficiales (*haruspices publici*) que con frecuencia atestiguan los documentos epigráficos. Los magistrados dispusieron también de sus propios harúspices remunerados. Los jefes militares y los gobernadores de provincia, empezaron a contar con una participación de estos profesio-

nales asimilados ahora a la burocracia estatal. Este proceso iba manifestando la necesidad de realizar la traducción de los libros sagrados etruscos al latín. Sabemos que en esta labor participaron eruditos de origen etrusco, cuyas versiones seguían siendo consultadas hasta los tiempos del emperador Juliano. El conjunto de libros traducidos fue conocido por la historiografía latina como *Etrusca Disciplina*.

Hay sospechas de que estos eruditos no se limitaron solamente a la **traducción** sino también a la **adaptación** de la ciencia etrusca a los nuevos tiempos y a la política del momento. El círculo ilustrado de la *nobilitas* no debió ser ajeno a este proceso de adecuación de la herencia etrusca a los intereses políticos de la más poderosa institución de la época: el Senado.

Esta producción textual generaba especial interés entre los romanos debido a que estaba compuesta con libros de origen divino cuyo contenido había sido revelado por profetas, como Tages o la ninfa Vegoia. Como en otras escrituras sagradas sólo cabía una interpretación del texto, sin lugar a la crítica. Los libros fueron integrándose en la tradición romana hasta constituir uno de los principales apoyos del paganismo, y la reproducción del rol del harúspice junto con la difusión de este *corpus* sagrado, posibilitaron la continuidad de este oficio.

El emperador Claudio fue el primero en comenzar a distinguir el contraste existente entre *externae superstitiones* y *bonae artes*. Esta competencia entre la haruspicina oficial y las nuevas formas de adivinación que circulaban en el espacio social, como la astrología helenístico-oriental, tendía a desplazar la hegemonía de los tradicionales adivinos etruscos.

A partir de los Severos se puede reconocer una recuperación de su influencia en los centros de poder. Si bien esta dinastía apoyaba a los adivinos, al mismo tiempo aplicaba una tradición legislativa ya vigente desde comienzos del Principado. Los emperadores limitaron sus prácticas en el ámbito privado, manteniendo simultáneamente

un estricto control sobre sus intervenciones públicas. La acción de los harúspices fue estimulada en la medida que servía para legitimar el poder imperial y justificar las acciones políticas y militares de los Severos (37).

El prestigio que las técnicas adivinatorias de origen etrusco recuperaron durante el siglo III continuó vigente durante más de una centuria, para empezar a ser limitado drásticamente por los edictos promulgados contra los harúspices por los emperadores cristianos.

Este resurgimiento no fue un fenómeno aislado, varios autores han detectado idéntico proceso en otras técnicas para predecir el porvenir, como la astrología. Con el primer emperador de esta dinastía militar, Septimio Severo, la astrología adquiere por primera vez un rol destacado en el contexto de la designación de un emperador. Esta situación parece justificarse en un período de crisis que tendía a fracturar lo que las divinidades habían decidido, la conservación del poder dentro de una misma familia.

Desde Adriano no había sido necesario utilizar la ciencia de la predicción para designar a los herederos, puesto que el principio de sucesión, que descansaba en el derecho de genitura, funcionaba regularmente haciendo innecesario cualquier procedimiento cabalístico o las habituales intrigas para la elección del sucesor. Durante la época de los emperadores antoninos las predicciones tanto de los caldeos y astrólogos (*mathematici*) como de los harúspices, habían carecido de interés porque los criterios dinásticos permanecieron estables.

La situación sufrió cambios con la muerte del último emperador antonino, Cómodo, en el año 192. A partir de esa circunstancia se hizo necesario, quebrantada nuevamente la sucesión imperial, conocer la voluntad de los dioses para la elección del nuevo emperador. Junto a la astrología y los oráculos, los harúspices más prestigiosos contribuyeron a satisfacer la necesidad de develar el futuro de la sucesión imperial. Las respuestas podían llegar a situaciones de gran peligrosidad. Nuevamente encontramos

que la interpretación de los prodigios o la inspección de las vísceras de los animales sacrificados aparecían como eficaces dispositivos para el conocimiento de la voluntad divina y para posibilitar la presentación de un nuevo gobernante confirmado por los dioses.

Las fuentes de este período reflejan fielmente las estrategias de los pretendientes al trono que para buscar su legitimación se apoyaron en todo tipo de predicciones. La *Historia Augusta* o las *Historias* de Dion Casio describieron innumerables prodigios y presagios ocurridos. Éstos eran mencionados generalmente en dos contextos específicos: el nacimiento del emperador o de un hombre que aspirase al gobierno imperial y el anuncio de la muerte a través de sucesos extraordinarios observados poco antes que ésta ocurra.

Dentro de estos planteos es de particular importancia recordar la influencia de astrólogos y harúspices en la llegada de Septimio al poder. La colaboración con los harúspices en el ámbito político, religioso y militar no fue un obstáculo para que se desencadenara una persecución contra aquellas personas sospechosas de consultar a los *chaldei* y a los magos sobre cuánto tiempo iba a durar la vida del emperador. En los últimos años de su gobierno, el emperador decidió prohibir las consultas a los adivinos y entre ellos, a los harúspices privados, cuando dichas demandas trataran de averiguar el futuro del gobernante. Había percibido la perturbadora circunstancia de reconocer, entre los clientes de estos profesionales, precisamente a los más altos dignatarios de su corte con aspiraciones al trono.

La obra de los autores cristianos (v.g. Tertuliano: *Apologeticum*) condenaba también esta situación durante los primeros años del gobierno de Septimio. Tertuliano denunciaba a aquellos que consultaban a los astrólogos, harúspices, augures y magos en torno a la vida del emperador, utilizando artes inventadas por ángeles rebeldes y prohibidas por Dios. Esto agudizará el enfrentamiento entre Iglesia y harúspices.

Existió a comienzos del siglo III una total identificación entre cristianos y paganos sobre esta cuestión, pues el jurisconsulto *Julius Paulus*, miembro del consejo imperial de

Septimio y prefecto del pretorio bajo Alejandro Severo, recogió en sus *Sententiae*, disposiciones contra la consulta de *hariolos*, *haruspices*, *vaticinatores* (*Sent.* V, 21, 3-4).

Sin embargo, los miembros de la dinastía gobernante continuaban protegiendo a los harúspices públicos. Caracalla tenía obsesión por los oráculos, Julia Domna y el círculo intelectual de las **mujeres sabias** promocionó a Filostrato, autor de la *Vida de Apolonio de Tiana*, y Alejandro Severo fue el primer emperador que practicó personalmente las técnicas de interpretar las vísceras de animales sacrificados conociendo, además el manejo de la ciencia astrológica, anticipando las prácticas del emperador Juliano en la segunda mitad del siglo IV.

¿Cuál será la actitud de Constantino hacia los harúspices? Apenas transcurridos diez años desde que los harúspices instigaran a Diocleciano a perseguir a los seguidores de la fe cristiana, estos adivinos reaparecen en el enfrentamiento entre los militares que se disputaban el poder: Constantino y Majencio. En vísperas de la batalla de Puente Milvio (312), Constantino llevaba también harúspices entre sus tropas.

Pero algún tiempo después, los edictos del 319 y 320 regulaban la actividad de los harúspices. El primero de ellos (*Cth.* IX, 16, 19), dirigido al prefecto de Roma, Maximus, prohibía a los harúspices entrar en las casas privadas -incluso por motivos ajenos a la adivinación- y al pueblo mantener amistad con este tipo de personas. Las penas con que amenazaba eran muy graves: el harúspice debería ser quemado vivo, mientras que el sujeto que había efectuado la consulta, podría ser desterrado a una isla y sus bienes confiscados. Se establecía que quién denunciase el crimen a la autoridad no sólo no sería considerado un delator, sino que obtendría una recompensa.

Es importante observar que Constantino autorizaba a aquellos que quisieran permanecer servidores de su superstición a practicar públicamente el rito que le es propio.

Los mismos lineamientos estaban presentes en una nueva constitución (*Cth.* IX, 16,2) aparecida pocos meses después. Reiteraba la prohibición de la haruspicina privada sobre la que podían caer duras penas, pero, al mismo tiempo se confirmaba a quienes creían que estas prácticas podían ser útiles, la autorización para utilizar los altares públicos y los santuarios para practicar en ellos el ceremonial habitual.

A partir de estos testimonios oficiales consideramos evidente que el propósito del emperador no era otro que el de hacer una distinción entre la práctica de la haruspicina privada -que quedaba rigurosamente prohibida- y la pública, que, realizada a la luz, seguía autorizada. La peligrosa clandestinidad nocturna y de la habitación privada quedaban proscriptas, mientras la pública se practicaría exclusivamente de día.

Firmicus Maternus, en la *Mathesis*, advertía contra ciertos harúspices y astrólogos, sugiriendo que los buenos adivinos debían desligarse de todo lo comprometedor y turbio. Proponía la mayor discreción con respecto a la situación del Estado y la vida del emperador y aconsejaba evitar hablar motivado por una peligrosa curiosidad (38).

Entendemos entonces con más claridad, luego de analizar sus recomendaciones frente a la legislación constantiniana del 319 y 320, la prudente actitud tomada por el todavía astrólogo pagano, aspirante a ingresar en la corte constantiniana, de evitar todos los posibles riesgos de discriminación. Había leído con corrección el sentido político de estas medidas, basadas en urgentes razones de seguridad y estabilidad interna, que evitaban los usos imprudentes de las prácticas adivinatorias.

Es interesante diferenciar la ley del 320 que empleaba un tono más conciliador que la anterior. Pensamos que esta distinción pudo deberse a la gran aceptación de la predicción y de las prácticas haruspicinales, generalizadas en todos los sectores sociales de la época.

En el primer texto había utilizado el término *superstitio*, en el siguiente suavizó los vocablos utilizados: *consuetudinis uestrae* (prácticas pasadas). Suponemos que esta flexibilidad tendería a solucionar las diferencias existentes en ese momento con la aristocracia senatorial romana.

Hubo, al mismo tiempo, una recuperación del valor de la consulta pública a los harúspices en relación con determinadas situaciones. Un nuevo edicto del año 321 (*Cth.*, XVI, 10,1), establecía que en ocasión de la caída de rayos en edificios públicos, se debía recurrir a los harúspices y los resultados de esta consulta le serían enviados por escrito al emperador (*haruspicum responso*). El Estado imperial trataba de mantenerse firme en la elaboración de dispositivos de control de estos prodigios para evitar efectos negativos en el campo del poder.

Más tarde, en la época de los sucesores de Constantino: sus hijos Constante y Constancio II, las prácticas y rituales relacionados con la predicción, haruspicina y consulta oracular entrarán en la clandestinidad, al implementarse una política de mayor rigor contra los adivinos y harúspices.

En el 341, Constante dictó una ley contra los sacrificios (*Cth*, XVI, 10,2) seguida por otra, en el 346 (*Cth*, XVI, 10,4), que ordenaba la clausura de todos los templos. A partir de esta circunstancia, las prácticas de los harúspices, sean privadas o públicas que exigían previamente el necesario sacrificio, debieron resentirse con estas estrictas disposiciones. Esto seguramente generó el rechazo de los harúspices y la aristocracia romana hacia los herederos constantinianos, especialmente por Constante. Éste, el único de los hijos de Constantino que fue bautizado, actuó en forma fanática, evidenciando una recia conducta contra estas prácticas.

Tras la usurpación de Magnencio (350-353), quién durante su breve período de gobierno había llegado incluso a autorizar los prohibidos sacrificios nocturnos, generando una tregua beneficiosa para los practicantes de la adivinación,

Constancio II generó un nuevo período de represión. Su acción se hizo notar especialmente en Oriente, donde numerosos templos fueron destruidos.

En el 357 se dio una flexibilización de las disposiciones, en particular con respecto a la ciudad de Roma, como consecuencia de la visita que ese año hizo Constancio II para conocer la antigua *Urbs*. A partir de esta experiencia el emperador optaría por una política religiosa más tolerante, excepto para la magia y la haruspicina que fueron reprimidas duramente. En ese año, se hace pública una disposición del emperador al pueblo (*Cth.*, IX, 16,4) para prohibir las consultas a *haruspices*, *mathematici* o *harioli*. En ese momento, ya había llegado a ser César de Constancio, Juliano.

El objetivo del emperador era acabar con la malsana curiosidad (*curiositas*) que conducía a la adivinación del porvenir. La curiosidad fue entonces condenada como la adivinación en sí misma. No habrá ya distinción entre haruspicina pública y privada, el que rehúya a obedecer será castigado con la pena capital y abatido por la espada vengadora.

En el 358 fue promulgada una nueva ley (*Cth.* IX, 16,6), dirigida al prefecto del pretorio que confirmaba este endurecimiento. Constancio tenía la firme voluntad de eliminar la distinción que tradicionalmente existía entre magia y adivinación, equiparando al adivino -*haruspex*, *hariolus*, *augur*- con el *maleficus*. En el 357 los había mencionado separados (*chaldei ac magi...*), en otra disposición del mismo año (*Cth.* IX, 16,5) reprimía exclusivamente el ejercicio de la magia. Observamos que todavía magia y adivinación recibían tratamiento diferenciado y como dentro de la magia o hechicería, el *maleficium*, era la más reprimida.

El decreto de 358 agravó la situación penal de la haruspicina con su asimilación a las prácticas mágicas. Además, no sólo concretaba esta asimilación sino que sancionaba duramente que nadie del séquito (*comitatus*) que fuese sorprendido en una consulta a un

magos o adivinos pudiesen escapar a la tortura y al tormento amparándose en su alto rango.

Habría consenso en creer que esta parte del texto: ... *in comitatu meo uel Caesaris*, parecería ser una alusión a Juliano que estaba iniciado en los secretos de la haruspicina y la practicaba públicamente en sus legiones. Sin embargo las mencionadas leyes del 357 y 358 fueron curiosamente firmadas también por el sospechoso Juliano, en su condición de César de Constancio.

La disposición del 358 constituyó la mejor confirmación de que los altos dignatarios seguían siendo los mejores clientes de los harúspices con el propósito de conocer el futuro de la salud del emperador. La categoría más elevada de la sociedad, altos funcionarios, miembros del séquito imperial, oficiales del *cursus* militar, etc., representaban un verdadero peligro para el emperador de turno.

Las frecuentes usurpaciones, como la de Magnencio, y la proximidad de una nueva guerra en Oriente con los persas sasánidas, aumentaban una indiscreta curiosidad (*Cth.* IX, 16,4). La posibilidad de acceder al conocimiento del momento preciso de la muerte de un emperador generaba un clima de terror frente a la inestabilidad política dominante.

Este contexto avala nuestra opinión de que la represión de la adivinación no obedecía seguramente a motivos religiosos, sino a razones de Estado. La monarquía militar autoritaria temía fisuras en la fundamentación de su poder.

Dos acontecimientos parecen confirmar la dura aplicación hecha por el emperador Constancio II de las leyes de 357 y 358 contra los harúspices. Ambos se produjeron en el año 359. En ese año tuvo lugar el célebre proceso de *Scythopolis*, en el que se vieron obligadas a declarar gran número de personas, algunas de alto rango, acusadas de consultar el oráculo de Bes en Abydos. Paulus fue el notario que dirigió la encuesta contra las respuestas oraculares. Entre los acusados figuraban *Demetrius*, filósofo pagano acusado de haber sacrificado en

varias ocasiones. Amiano Marcelino señala que la acusación no pudo ser negada (*Historias*, XIX, 12,12). El filósofo afirmó que hizo el sacrificio para obtener el favor del dios, pero negó la intención de querer averiguar a través del hígado del animal sacrificado todo lo que se podía esperar del porvenir. El acusado finalmente fue absuelto.

Este estudio de caso nos permite observar que en esa ocasión no se aplicaron las leyes del 341 y 346 que prohibían el sacrificio, sino las de 357 y 358 que castigaban duramente las prácticas adivinatorias.

En aquel mismo año tuvo lugar otro episodio, en casa de *Barbatio*, el antiguo *comes domesticorum* de Galo, que sucedió a *Silvanus* como *magister peditum praesentialis*, una de las más altas dignidades militares del Imperio. Un enjambre de abejas se había instalado en la residencia del funcionario, lo que constituía un evidente presagio. En el mundo romano-helenístico la creencia en los presagios anunciados por abejas estaba muy difundida. En Etruria, en particular, los harúspices interpretaban este signo como de mal augurio, en cambio para Plinio podía ser también una buena señal. Las frecuentes intervenciones de los harúspices en la interpretación de los prodigios acabaron por identificar el enjambre de abejas con un signo de inquietantes connotaciones.

Barbatio, siguiendo esta tradición, consultó a los harúspices en calidad de expertos en prodigios, quienes le anunciaron que el hecho presagiaba un gran peligro, la muerte del emperador y el advenimiento de un sucesor. El funcionario y su esposa *Assyria* proyectaron sus ambiciosos deseos en el simple *responsum* de los harúspices. *Barbatio*, había cometido un delito porque tenía prohibida la consulta por el decreto del 358, ya que formaba parte del *comitatus* imperial. Esta transgresión provocará la muerte del matrimonio (39).

Es interesante recordar como *Firmicus*, dos décadas antes ya nos había advertido sobre estos riesgos al describir la vida y formación profesional de un astrólogo del siglo IV (*Mathesis*, XXX: *Qualis vita et quale institutum esse debet mathematicis*). Éste sólo debía dar *responsa publicas* y ante la pregunta adecuada correspondía contestar en voz

alta. No debía jamás responder a lo que no estaba permitido solicitar o decir. Sugería el no contestar jamás a aquel que interrogaba sobre la situación del estado o la vida del emperador romano. Esto no estaba permitido, menos por una *curiositas* culpable (*nefaria curiositate*). Según nuestro autor, el adivino debía evitar hacer un descubrimiento sobre la situación del Estado, por lo tanto, si no se evitaban estas circunstancias, se convertiría en un **acelerado**, digno de todo castigo, aquel que interrogaba de manera imprudente sobre el destino del emperador. Incluso nos aclara que a aquellos harúspices que aceptaran esta presión de los particulares, las mismas vísceras le impedirían obtener respuesta, complicando la observación, puesto que el emperador era el único sobre el cual los astros no tenían poder para pronunciarse. Lo adecuado para la conducta de un adivino era actuar en público y estar lo más lejos posible de conflictos, querellas y sediciones (49). Era también muy importante no asistir a los cuestionados sacrificios nocturnos (41) y sobre todo era imprescindible para aquellos que ejercían la disciplina del divino arte, desarrollar la práctica públicamente y bajo los ojos de todos (42).

Firmicus se había anticipado a las enérgicas disposiciones de Constancio II, en particular la del 358 (*Cth.* IX, 16,6), que como señalamos suprimía las excusaciones de torturar a los miembros de la corte imperial, sospechosos de haber consultado adivinos, harúspices, etc. Para ese momento, ya hacía algunos años que el astrólogo había elaborado, como rápida estrategia de acomodación a los nuevos tiempos sacudidos por compulsivas acciones penales, su panfleto cristiano *De errore profanarum religionum*. En definitiva *Firmicus* había resuelto su alejamiento de un peligroso oficio y demostraba su adhesión al orden institucional establecido por una autoritaria monarquía, capaz de transformar a los antiguos ciudadanos en obedientes súbditos, temerosos de alterar la *felicitas* imperial.

VI. La corte imperial de Constancio II (351-361)

El Estado romano tardío estuvo caracterizado por la presencia de monarcas autócratas de origen militar y por el desarrollo de una burocracia centralizada

que permitía la entrada de hombres nuevos, en particular cristianos de los sectores medios urbanos, precariamente alfabetizados y poco comprometidos con el legado del *mos*, propio de los sectores aristocráticos más resistentes al cambio religioso.

La época posconstantiniana representó un período difícil para los nuevos gobernantes cristianos que se integraban en el espacio político. De los hijos de Constantino que gobernaron a partir del 337, muertos Constantino II (340) y Constante (351), Constancio II quedó como único emperador hasta su desaparición en 361.

Nos preguntamos por una parte, si se puede considerar a Constancio II como continuador de las directrices ideológicas instaladas por Constantino y por otra, cuáles fueron sus verdaderas intenciones para resolver las cuestiones políticas y religiosas heredadas.

Para algunos fue el paradigma del buen administrador, defensor de la nueva Roma fundada por su padre, Constantinopla, en cambio para otros simplemente representó el papel de un débil emperador filoarriano, asesorado por burócratas y eunucos, y obsesionado por conspirativas predicciones. Recordemos que los concilios convocados por él, como Sirmio (357) y Rímini (359), tendía a mostrar su tendencia antinicena de convertir al arrianismo en religión de Estado.

La problemática básica sobre la que concentró este gobernante su atención fue la sucesión imperial, cuestión planteada desde la época de su padre y articulada al conflicto generado en el mismo centro de poder por las actitudes autónomas de sus parientes más cercanos y posibles herederos, Galo y Juliano (43).

La corte imperial se había convertido, durante el gobierno de los hijos de Constantino, en un ámbito sanguinario donde se reunían un conjunto de funcionarios y militares de carrera ambiciosos y capaces de toda vileza, desde la denuncia hasta la responsabilidad de la muerte de sus competidores. El gobierno de Constancio II fomentó de modo particular los aspectos más negativos de estos cortesanos.

Las fuentes epigráficas nos permiten reconocer entre ellos a peculiares individuos como *Arbitio*, colega de *Mavortius*, *Barbatio*; *Valentinus*, etc. Dentro de este controvertido hábitat el cónsul *Mavortius* (355), protector de *Firmicus*, afectaba ser el más pacífico.

La desmesurada preocupación del emperador por el efecto de las predicciones sobre su propia permanencia en el poder y el futuro de la sucesión imperial, desató como consecuencia una serie de persecuciones y asesinatos, que definieron los rasgos más notorios de su gestión.

Cabe señalar que este reciente cristiano, simpatizante de un arrianismo autoritario, representaba un típico actor social de la época, temeroso tanto de la astrología y magia, en las que seguramente él mismo creía, como de sus efectos en una sociedad que se identificaba naturalmente con esas prácticas (44).

En la colección de actores sociales representativos de este clima cortesano debemos incluir junto a los *Barbatio*, *Arbitio*, *Valentinus*, ... mencionados, al eunuco *Eusebius*... Todos ellos fueron hombres ambiciosos, crueles y delatores, que funcionaban como solícitos asesores informando los susceptibles oídos del emperador.

Conocemos aspectos de la actuación pública de algunos de estos funcionarios a través de la prosopografía (45): *Valentinus*, por ejemplo, representaba el *cursus* militar característico del siglo IV. Era un *protector domesticus*, incluso el primero entre ellos, por lo tanto se convirtió en un *primicerius protectorum* que llegó a ser *tribunus* y finalmente *dux*.

En nuestro análisis sobre estos ambiciosos personajes recurrimos a otra fuente, esta vez literaria de contenido histórico, las *Rerum Gestarum* de Amiano Marcelino, que incorporan información más amplia sobre la mayoría de ellos, además de múltiples reflexiones críticas, a partir de su mirada de inteligente observador de la sociedad de la segunda mitad del siglo IV (46).

Este agudo narrador era un pagano de formación filosófica, por lo tanto sus opiniones, más allá del condicionamiento dado por su cultura griega y su formación en el ambiente antioqueño, aparecen ante los lectores como autónomas y de considerable objetividad. Sus relatos, por lo tanto, operan como eficaces instrumentos para el conocimiento del tono político imperante en los centros de poder de la época de Constancio II.

Nuestro escritor pertenecía a una respetable familia provincial. Su escenario fue la Antiochía tardoantigua, rica ciudad del curso inferior del Orontes, que por su proximidad a la frontera persa sasánida, se convirtió en un lugar de gran concentración de fuerzas militares. Amiano recibió una educación bilingüe. El *rhetor* Libanios, su compatriota y amigo, lo llamó *Marcellinos*. En el 350, siguiendo el camino de los jóvenes de su condición social, fue admitido entre los *protectores domestici*, grupo de élite de la guardia imperial. Más tarde en el 353, fue asignado por Constancio II al séquito personal de *Ursicinus*, *magister equitum* de Oriente, que se encontraba en Nisibis. Cuatro años después, cuando el militar concurrió a la corte de Milán para reemplazar al franco *Silvanus*, lo hizo acompañado por este joven oficial que estaba forjando su prestigio en el *cursus* militar. En la Galia conoció a Juliano, para entonces César, que había reemplazado a su hermano Galo, en un ambiente de inquietud agudizado por el aumento de tensión con los persas en el *limes* oriental. Pronto *Ursicinus* y su fiel Amiano fueron enviados a Oriente. Involucrado entonces en aventuras e incluso espionaje, Amiano logró escapar de la ciudad sitiada de Amida, para reunirse con el *magister equitum*, y regresar probablemente juntos a Antioquía. Como consecuencia de la toma de Amida por los persas, *Ursicinus* perdió el mando.

La convergencia de dos episodios modificarán sustancialmente la situación profesional del futuro historiador: la usurpación de Juliano (359) y la muerte súbita de Constancio II (361). Juliano sucedió a su primo y Amiano lo acompañó en una nueva campaña contra los persas (363), incluso hasta el momento de la propia muerte del emperador. Concluiría así su carrera militar pero comenzaba su

vida literaria y su vocación por el relato histórico. Fue a vivir a Roma, posiblemente después del 378.

De Antioquía a Roma, este autor se estableció en la *Urbs* imperial, en un espacio ocupado por una élite letrada y orgullosa de su pasado, donde realizó lecturas públicas de sus historias, pretendiendo continuar e imitar las *Historias* de Tácito (47).

Sabemos que Amiano tuvo el pretencioso objetivo de completar la obra de este historiador romano, desarrollando el período que abarcaba desde Nerva hasta Valente (96-378). En las mencionadas *Rerum gestarum libri*, abarcaría entonces doscientos ochenta y dos años de la historia imperial, pero lamentablemente los trece primeros libros se perdieron, llegando a nosotros solamente los dieciocho restantes (XIV – XXI). Estos últimos nos acotan los hechos comprendidos entre los años 353 y 378.

Amiano, un griego que escribía en latín, fue un soldado que había viajado mucho, en los diez años de servicio militar, al menos hasta la muerte de Juliano, y a través de las visitas realizadas a Egipto y Grecia, obtuvo una clara percepción del complejo panorama imperial, en particular de la *pars orientis*, aunque no descuidaría su atención por Occidente, en particular el ambiente social de la antigua capital, Roma.

Nos señala P. Brown, en su *Power and Persuasion in the Late Antiquity* (1992), como Amiano Marcelino, implicado en la política violenta que rodeaba al emperador, a los generales y a los altos funcionarios, describió sus experiencias como una *venatio*, como un coto cerrado donde se veía forzado a utilizar su astucia en contra de los enemigos.

Las historias de violencia y crueldad que influyeron de forma decisiva en la formación de criterios en la historiografía moderna, sobre las acciones de la autocracia de la Roma Tardía, están relacionadas casi siempre con hechos que ocurrieron cerca del

emperador o actos cometidos en las provincias por aquellos gobernadores y militares, que creían gozar del inestable apoyo del emperador y su círculo selecto.

Observamos a través de la lectura de sus *Res Gestarum* como Amiano, ciudadano romano de la *pars orientis*, percibió también críticamente los rasgos negativos del mismo ambiente romano, su Senado y su población (*Senatus populi que Rimani vitia – Amm. XIV, VI*), ofreciendo así una descripción de la ciudad de Roma, a la que Constancio II conoció por primera vez en el 357 (*Constantii Avg. Militaris ac velvt triumphalis in urben Romam advenvus – Amm. XVI, X, 1-19*). Nos permite enterarnos de la entrada solemne que Constancio Augusto hizo en la antigua capital imperial, semejante al triunfo propio de los victoriosos generales de antaño, luego de la muerte del usurpador Magnencio (48).

La aristocracia romana nunca había perdido su rol político y, en este momento aparecía recuperada culturalmente, en función de un objetivo tendiente a la conservación de la herencia de la *paideia* clásica y del *mos* tradicional. Sin embargo ante la mirada aguda de Amiano aparecía como una clase vanidosa, torpe y corrupta. Es así que nos hablará del ambiente romano, en el que dominaban las grandes familias de los *Nicomachi* y de los *Simmachi*.

Es posible que la visita del emperador a Roma hubiese tenido como motivación un intento de recuperación de las buenas relaciones entre el nuevo centro político oriental, Constantinopla, con el tradicional escenario imperial, en manos de una soberbia aristocracia que había asistido al *adventus* de Constancio II.

La ceremonia del *adventus*, la entrada solemne del emperador y sus representantes en una ciudad, era un evento importante para el imaginario de la época. Los centros urbanos importantes, incluso la misma Roma, habían dejado de ver un emperador, a excepción de Antioquía y Constantinopla, en donde los emperadores pasaron largos períodos entre el 337 y el 377. Después del 378 se irán a Constantinopla para no retornar a las antiguas y prestigiosas sedes.

Al retomar la lectura de las páginas de nuestro historiador, observamos que nos ofrece una fuerte condensación, una descripción de la fisonomía siniestra del poder: a la imagen tranquila y paradigmática del *ciuis* tradicional, enfrenta la ira de los hombres nuevos, cuya voz, expresión y hasta forma de caminar, les recuerda a los ciudadanos cultos de ese momento, como él inclusive, los cambios que deben soportar. Amiano ejemplifica así con la presentación del panorama político de la corte (*comitatus augusti*) registrando una serie de violencias y hechos conspirativos observados en torno a la figura del emperador.

En el libro XVIII. 1 (*Invierno 358-359*), nos relata detalladamente los motivos por los que el *magister peditum* -la más alta dignidad militar de la época- *Barbatio* y su esposa *Assyria* fueron decapitados por orden de Constancio II, acusados de crimen de lesa majestad. Una grave situación cuyo análisis retomamos:

En la residencia de *Barbatio*, las abejas, como manifestamos anteriormente, habían tejido un enjambre bien visible (*examen apes texere perspicuum*). Se consultó entonces, como era habitual para estos casos, a los expertos en prodigios, temiéndose un presagio de peligro (XVIII.III.2). La esposa de *Barbatio*, *Assyria*, indiscreta e imprudente, hizo escribir a una esclava experta en escritura cifrada, una carta donde le pedía a su marido que frente a la próxima muerte de Constancio y su propio ascenso al poder, no la abandonase por la esposa de Constancio II, *Eusebia*, de gran belleza (XVIII.III.3). La carta fue enviada secretamente pero la esclava mandó una copia al ambicioso *Arbitio* (49), cortesano que estaba detrás de los cargos y bienes de sus colegas. Éste hizo inmediatamente la denuncia al emperador. *Barbatio* fue acusado y debió reconocer haber recibido la carta, al tiempo que se probaba que *Assyria*, su mujer, la había escrito. Ambos murieron decapitados.

El malogrado *Barbatio*, cuya carrera profesional representaba el *cursus* militar característico del período tardoantiguo (50), era un hombre bastante inculto pero que no dejaba de ser intrigante y orgulloso. Llegó a traicionar a Galo, calumniar a Juliano y fue el

acusador de otros funcionarios ante la suspicaz audiencia de Constancio II. La habilidad conspirativa lo llevó finalmente a su propia eliminación.

Pero en este clima de temor, delación e intolerancia no cesarían los apremios y las ejecuciones de inocentes. Entre estos últimos *Valentinus*, funcionario militar, fue torturado con otros por complicidad, aunque luego pudo comprobarse su inocencia. Como compensación por la injusticia del proceso de lo nombró *dux* en *Illyrium*.

Valentinus había formado parte de los *protectores* que constituían un cuerpo de soldados de rango. Eran jóvenes de buena familia que aprendían el oficio militar, y los mejores, podían llegar a integrar el primer rango de ese cuerpo (*primicerius*), pudiendo convertirse en comandantes de unidad. Ammiano también fue uno de ellos durante su *cursus* militar.

Otro intrigante y siniestro cortesano era *Eusebius*, miembro de los *cubicularii*. Éstos se seleccionaban entre los esclavos de origen persa o armenio. *Eusebius* fue un servidor resentido, que presionó a Constancio II contra Galo y Juliano y lo inclinó a relacionarse con los obispos arrianos, condicionado su postura político-religiosa.

En este sombrío ambiente descrito por el testimonio de Amiano, aparece otra serie de sujetos acusados del crimen de lesa majestad y condenados a muerte (*Amm.* XIX.XIII). Entre los numerosos procesos llevados a cabo por el obsesionado emperador (*Amm.* XIX, XII.2) se encontraban en particular los referidos a los episodios del oráculo de Abydos (Tebaida) donde el dios Bes, revelaba el porvenir, descifrando el inquietante futuro demandado por los consultantes (*Amm.* Xix.xii.3), involucrando ciertas esquelas sospechosas de contener deseos contrarios a la continuidad del emperador (*Amm.* Xix.xii.4), etc. Así actuaba -según Amiano- un emperador ...*et suspicax et minutus*, personaje de *auricula mollior* (*Amm.* XIX.XII.5).

Los ciudadanos cuestionados por la suspicacia de este emperador eran demasiados: *Simplicius*, acusado de interrogar el oráculo sobre sus chances de

obtener el poder, pero que luego de ser torturado, salvó la vida y sólo fue exiliado (*Amm. XIX.XII.9*). *Parnasius*, funcionario relacionado con sueños y estatuas que hablan (*Amm. XIX.XII.10*), intelectuales y poetas como *Andronicus* (*Amm. XIX.XII.11*) y filósofos al estilo de *Demetrius* (*Amm. XIX.XII.12*). Muchos fueron los que llegaron a la pena capital, además de Barbatio y su mujer, por ejemplo: un sujeto que fue acusado de llevar remedios para la fiebre, pasar la noche en las tumbas y ser capaz de envenenar, u otro hombre denunciado por buscar los horrores de las tumbas y los fantasmas de las almas errantes que salían de esos mismos lugares (*Amm. XIX.XII.14*).

El emperador estaba alterado porque sostenía que era demasiada gente la que acudía ante divinidades, árboles sagrados y oráculos, para averiguar el momento de su muerte (*Amm. XIX.XII.15*).

Mientras tanto en el palacio ciertos funcionarios y eunucos lo adulaban, haciéndole creer que estaba protegido y que su estrella tutelar lo favorecía defendiéndolo de sus numerosos y muchas veces ficticiales enemigos (*Amm. XIX.XII.16*).

Las anécdotas se acumulan y nos llevan a una saturación actográfica, pero también nos alertan sobre conspiraciones políticas, reales o imaginarias, capaces de conmover el espacio de poder, y que estaban estimuladas desde los márgenes simbólicos del espacio social por prácticas adivinatorias y rituales mágicos.

Estos hechos justificarían la permanente persecución de cortesanos relacionados con astrólogos, oráculos y estatuas parlantes o con cualquier culto esotérico alternativo. Sin embargo como explicación nos parece insuficiente y por lo tanto planteamos una respuesta que trata de descubrir los objetivos de un proyecto político de mayor alcance detrás de la acción discriminatoria y sanguinaria ejercida por el emperador.

Constancio II intentaría definir una nueva aristocracia de servicio fiel y en especial cristiana, frente a una élite senatorial, más cerrada, soberbia y sospechosa de

sedición. ¿Así podríamos también llegar a entender la interesada conversión de nuestro *Firmicus*?

VII. Fiestas y calendarios: tiempo social y tiempo sagrado

Las fiestas regularmente repetidas del antiguo calendario romano, permitían descubrir rasgos distintos 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 eclesiásticas (51).

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 *Filocalus* y *Polemius Silvius* muestran sus festejos tardíos, como en el caso de las populares *Saturnalias* (52).

A mediados de la cuarta centuria, en la Roma contemporánea del emperador Constancio II, un rico aristócrata cristiano, *Valentinus*, recibió como obsequio un *codex* ilustrado conteniendo un calendario para el año 354, hecho por el más famoso calígrafo del siglo, *Furius Dionysius Filocalus*, él mismo también cristiano. *Filocalus* escribió su propio nombre al costado de los buenos deseos de bienestar para *Valentinus*, adornando la página de apertura del *codex*:

Valentine
vivas
floreas
gavdeas

Valentine
lege feliciter

Salvis Augustis Felix Valentinus

Este delicado artista estará relacionado con el papa Dámaso y se infiere que también podría haber llevado a cabo tareas comisionadas por Melania la Mayor, la dama ascética que fue peregrina en Tierra Santa y protectora de Rufino. 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 cuidada factura debía quedar a cargo de talleres o incluso de escribas y calígrafos que trabajaban independientemente para el mercado librario (53). Para la aristocracia senatorial, a la que pertenecía *Valentinus*, esta demanda garantizaba la pervivencia de la tradición clásica que constituía tanto un programa de restauración política como un trabajo de recuperación erudita de la cultura pagana.

En Occidente, la cultura clásica todavía se identificaba con esta idea programática de restauración política que le confería prestigio frente a los propios cristianos, sensibles también a esa cultura pero confundidos frente al dilema, al igual que Jerónimo, de ser ciceronianos o cristianos... (54). Sin embargo el nuevo y auténtico debate cultural lo empezaban a conducir los cristianos...

A parte de su belleza formal y la afectuosa intención del obsequio, el *codex* de *Filocalus* 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.

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 *Valentinus*. 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 listas de deposiciones de obispos y mártires.

De alguna manera observamos que por la gran diversidad de contenidos, y coincidiendo con R. Salzman habría que llamarlo *Almanaque ilustrado del 354* (55).

Es probable que *Polemius Silvius* lo consultase, un siglo después, para elaborar su propio almanaque del año 449.

Perdidos el original y una copia carolingia del siglo IX, el *codex* calendario filocaliano nos llegó finalmente a través de una copia humanista. Al recorrerlo encontramos la mención de festivales paganos y aniversarios imperiales que nos llevan a concluir que seguramente eran un reflejo, una expresión real de la vigencia de un paganismo tardorromano. Nos permite fundamentar la existencia de prácticas concretas vinculadas con cultos paganos oficiales en el interior de la ciudad de Roma postconstantiniana.

Coincidimos con los autores que sostienen la supervivencia de ritos paganos, porque revalorizamos la presencia de un paganismo tardoantiguo, no como un *topos* literario, sino como una manifestación concreta de una fenomenología constatada (56).

Sin embargo la interpretación de estas pervivencias en el siglo IV fue generadora de muchas polémicas (57). 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 lugares 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 todos los hombres de la Antigüedad Tardía, fuesen éstos paganos, cristianos ortodoxos, cismáticos o herejes.

Recordemos que 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.

La religión antigua, en cuanto era por un lado religión cósmica ligada a la naturaleza y a su ritmo, y por otro estaba profundamente integrada a una realidad política y social, nos auxilia para explicar la evolución sociocultural del imperio romano.

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 confluencia 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 postconstantiniano 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 preludiaba 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*" (58).

Una prueba de ello se puede tomar de un documento significativo, 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 proceso de construcción de una semana cristiana que giraba en torno al domingo (59).

VIII. Conclusiones

Nuestra indagación concluye con la afirmación de que gran parte del imperio, durante la cuarta centuria, constituyó un espacio social donde paganos y cristianos lograron un *modus vivendi* por medio de la acomodación y la asimilación de las tradiciones aristocráticas paganas en una trama urbana paulatinamente cristianizada.

Analizando en particular la sociedad de mediados del siglo IV, observamos como convivían tres instituciones: las élites romanas paganas, el emperador con su burocracia y el culto imperial, y la Iglesia cristiana con su progresiva organización jerárquica.

Los festivales paganos y los juegos festivos y circenses, el culto imperial que sostenido por el emperador y las aristocracias urbanas constituía un importante criterio de sistematización de los eventos para el calendario anual, y la persistencia de una astrología en la que confluían la función de adivinación con la vinculada a la mensura temporal, ofrecían tanto a los ciudadanos paganos como a los cristianos numerosas ocasiones de compartir los placeres lúdicos y un conjunto de bienes culturales comunes.

Las fiestas conmemorativas de ideales abstractos, por ejemplo el culto a *Roma Aeterna*, tendían a compatibilizar posturas y sensibilidades en competencia, y además trataban de evitar, siguiendo las influencias neoplatónicas de la época, el sacrificio de animales, el uso de incienso, etc., a la vez que permitían la supervivencia de una dimensión simbólica, cargada de esoterismo.

El calendario de *Filocalus* si bien estaba, como ya señalamos hecho por un cristiano y dedicado a otro cristiano, está circunstancia no habría evitado seguramente al calígrafo tener contactos con las prácticas mágicas y los tratados de astrología vigentes en ese momento de acomodación.

Un siglo después, aparecerán en otro calendario, el de *Polemius Silvius*, importantes anotaciones cristianas, al agregar la Navidad (*Natalis Dominis corporalis. Solstitium e 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* (60).

Finalmente, recordamos dos casos expresivos del tono cultural de una época en la que inercias y mutaciones redefinían la organización social y simbólica de los centros urbanos. Uno, ocurrido en torno al 440, cuando los cristianos de Ravena participaban en la gran fiesta de *Capodanno* en ocasión de las Calendas de Enero, integrando una procesión que revivía la euforia cósmica pagana. Los hombres, vestidos como los más importantes planetas, en realidad representando a los dioses del panteón romano, desfilaban solemnemente por el Hipódromo de la ciudad (61). El otro, cuando un papa romano, a finales del mismo siglo, reiteraba la prohibición a los cristianos de participar en impúdicas festividades, testimoniando la vigencia y vitalidad de las antiguas *Lupercalia*, en pleno centro de la ciudad de Roma, donde paganismo, *superstitio* y magia, a pesar de las sanciones jurídicas y las amonestaciones eclesiales, continuaban acomodándose y resignificándose en la trama social del nuevo mundo cristiano (62).

Notas

1) Vide: ZURUTUZA H. y BOTALLA H., *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales* (ss. III-IX), Rosario, UNR-Homo Sapiens, 1995. Introducción: Las dos miradas, pp. 9-21; ZURUTUZA H., "Imaginario y culturas en la Antigüedad Tardía", en *Boletín de Historia Social Europea*, La Plata, Nro. 4, 1992, pp. 51-68.

2) Es importante recordar el valor de la obra de P. BROWN, especialmente su temprano interés por clarificar la especificidad de la Antigüedad Tardía, en: *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, New York, W.W. Norton & Company, 1989 (1971). El autor sostiene: *This book 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* (p. 7).

3) Cf. ZURUTUZA H., "El cristianismo y la sociedad tardoantigua en Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino. Planteos historiográficos y puntualizaciones históricas", en ZURUTUZA H., BOTALLA H. y BERTELLONI F., *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Rosario, Homo Sapiens, 1996, pp. 37-54

4) AA.VV., *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.

Esta convocatoria significó una revisión del estado de la cuestión sobre el fin del mundo antiguo. Cabe señalar que sus sesiones se abrieron con la disertación de Averil Cameron sobre la percepción actual de la crisis del Imperio Romano. Ella ha considerado que al modificarse las posiciones historiográficas y metodologías tradicionales, se debe entender el paso de la Antigüedad al Medioevo en términos de **transformación**, **mutación**, más que de **crisis**. Esta historiadora ha destacado el criterio de continuidad en detrimento del de ruptura entre mundos diversos que al estar en contacto se influyeron recíprocamente, resignando definitivamente el enfoque gibboniano que dominó la historiografía europea occidental. Averil Cameron representa uno de los campos historiográficos más fértiles en estos momentos, el anglosajón, en el que se destacan figuras de la talla de R. MacMullen, P. Brown, etc. Vide CAMERON Averil: *Un impero. Due destini. Roma e Constantinopoli fra il 395 e il 600 d.C.*, Genova, ECIG, 1996 (1993), de la misma autora: *Christianity and the*

Rhetoric of Empire. The development of Christian discourse, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994; MACMULLEN R., *Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries*; New Haven and London, Yale University Press, 1997; BROWN P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin, The University Wisconsin Press, 1992; del mismo autor: *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza 1995 (1995); *Il Sacro e l'Autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma, Donzelli 1996 (1995), entre las más recientes publicaciones del campo historiográfico destacado.

5) MOMIGLIANO A. y otros: *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza, 1989 (1963).

Cabe señalar que en esta rica compilación de trabajos científicos no encontramos la colaboración del tardoantiquista italiano Santo Mazzarino. La omisión descortés o la competencia interesada determinaron que el aporte de uno de los más grandes historiadores italianos de este siglo no se integrase a la obra. Tensiones de corte historiográfico y metodológico e incluso cuestiones personales entre Momigliano y Mazzarino explicarían la ausencia del último en la convocatoria del Instituto Warburg; Cf. ZURUTUZA H.: "El cristianismo y la sociedad tardoantigua en Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino. Planteos historiográficos y puntualizaciones históricas", en ZURUTUZA H., BOTALLA H. y BERTELLONI F., *op.cit.*, pp. 37-54.

6) 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. Vide SAXL F., "La historia de la biblioteca de Warburg (1886-1944)", en Gombrich E.H.: *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, Alianza 1992 (1970, 1986), pp. 299-313.

Gertrud Bing, judía hamburguesa, unida por vínculos amistosos y culturales con otro exiliado, el italiano de origen hebraico Arnaldo Momigliano, le permitió la importante convocatoria de investigadores que tuvo como brillante resultado académico la edición de la obra en cuestión: *The conflict between Paganism and Christianity...*, 1963.

7) Cf. OPELT I., "Il convertito convertitore", en *Patristicum*, 1987 (*Incontro XV*, 1986); FRASCHETTI A., "La feste, il circo, i calendari", en *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*,

Torino, Einaudi, 1980, p. 609 y ss.; SCULLARD H.H., *Festival and ceremonies of Roman Republic*, London, Thames and Hudson, 1981, pp. 51 y ss.

8) Cf. AA.VV., *Pagani e Cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma (361-410)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12-13 Nov., 1993), a cura di F.E. Consolino, F. Manelli y S. Cosenza, Rubettino 1995.

9) Vide, SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 1975 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 11); Cf. PETERSON E., "El monoteísmo como problema político", en *Tratados Teológicos*, Madrid, 1966, 1935.

10) FIRMICUS MATERNUS: *Mathesis*, I-VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Texte établi et traduit par P. Monat; Cf. CUMONT F., *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1937.

11) Cf. Q. Flavius Maesius Egnatius Lollianus signo Mavortius, 5. En JONES A.H.M. et alii: *The Prosopography of the Later Roman Emiire, I. AD 260-395, Cambridge, At the University Press, 1971, pp. 512-514; Vide: Fasti (355)*, en Bagnall R., Cameron A., Schwartz S., Worp K.A.: *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1987, pp. 244-245.

Q. Fl. Maesius Egnatius Lollianus

Praefectus Urbis Romae (PVR) 342

Praefectus praetorio (PPO) 355-356 Illyricum (Constancio II)
(Cf. *Amm. Marc. 15.3.8*)

Consul (Cos) pos. 355 con Fl. Arbitio (magister utriusque militiae)

12) Cf. VOGT J., "Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande", en Momigliano A. y otros, *op.cit.*, pp. 53-70; PIETRI Ch., "La politique de Constante II: Un premier 'Césaropapisme' ou l'imitatio Constantini", EN: *L'Eglise et l'Empire au IV siècle (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXIV)*, Vandoeuvres-Genève, 1987, pp. 113-172.

13) Vide: MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C.- 408 d.C.)*, Bruxelles, Latomus, 211 (*Revue d'Etudes Latines*), 1991; ESCRIBANO PAÑO M.V., "Usurpación y religión en el siglo IV. Paganismo, cristianismo y legitimación política", en: *Antigüedad y Cristianismo*, VII 1990, PP. 247-272; de la misma autora:

“Superstición, magia y herejía”, en *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua, III*, Santiago de Compostela, 1987, III, pp. 41-60; GRAF F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Ideologie et pratique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1994; CURRAN J., “Constantine and the Ancient Cults of Rome: the legal evidence”, en *Greece-Rome*, vol. XLIII, Nro.1, Oxford, 1996; MAURICE J., “La terreur de la magie au IV^{ème} siècle”, en *Revue historique de droit française et étrangère*, vol. 6, 1927.

14) Vide: *Fasti*, en Bagnall R., Cameron A., Schwartz S., Worp K.A., *op.cit*, pp. 244-245

15) AMMIEN MARCELLIN, *Histoire (Rerum Gestarum – Libri qui suversuunt)*, Tome I (Livres XIV-XVI), Galletier E. Y Fontaine J., Paris, Les Belles-Lettres, 1968, Tome II (Livres XVII-XIX), Texte établi, traduit et annoté par Guy Sabahh, Paris, Les Belles-Lettres, 1970

16) FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, II. 1.3.

En estos párrafos el autor plantea que al escribir libros de astrología, se debe primeramente dar una iniciación a los que quieren estudiar la disciplina, de modo que, formados en los principios correctos, adquieran con más facilidad la ciencia de la predicción, la ciencia de lo divino.

17) MANILIO, *Il poema degli astri (Astronimica)*, Verona, Mondadori, 1996 (Fondazione Lorenzo Valla).

Este poeta, contemporáneo de Augusto y Ovidio, deseaba conocer, y hacer conocer a todos, el secreto del universo, entendiéndolo a éste, no como un mero agregado de átomos, según creían los epicúreos, sino como una inmensa arquitectura divina, un admirable organismo providencial. El centro de esta inspiración divina eran los astros. El poeta de los astros se convirtió en un tratadista astrológico.

18) FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis, IV, Proemiun*, 1.3

El autor le relata a Mavortius, los peligros que le acarrearía el desempeño de su oficio de litigar, rodeado de individuos indeseables, sólo capaces de tener envidia y malevolencia frente a su conducta recta como abogado. Al abandonar su actividad en los tribunales, ha recuperado la tranquilidad y como consecuencia está liberado de toda preocupación y desvelo, alejado de lo terrenal se dedicará ahora a las discusiones celestas y divinas. Inferimos que deberá contar con el apoyo económico de su protector o quizás con la premisa de obtener un cargo en la administración imperial constantiniana que estaba incrementándose con el ingreso de hombres nuevos. Cf. TURCAN R., *Introduction a L'erreur des religions païennes*, Les Belles Lettres, p. 15

18) FESTUGIÉRE R.P., *La révélation d'Hermes Trismegiste. L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris J. Gabalda et Cie, 1944. *Le dieu cosmique*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1949; FOWDEN G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993 (1986).

Del *Corpus Hermeticum*, atribuido a Hermes Trismegistos, uno de los fragmentos más sugestivos y significativos, para penetrar en la complejidad de una filosofía religiosa tan poco conocida como determinante en la historia de la cultura tardoantigua, es *La pupila del mundo*. Vide EREMETE TRIMEGISTO, *La pupila del mundo* (a cura di Ch. Poltronieri, Introduzione di G. Filoramo), Venezia, Marsilio 1994

20) MONTERO S., "Política y adivinación en el Bajo Imperio: emperadores y harúspices (193-408 D.C.), *op.cit.*; MAC MULLEN R., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Aineation in the Empire*, London and New York, Routledge, 1992 (1996). Cf. en particular los siguientes capítulos: II: Philosophers, III: Magicians y IV: Astrologers, Diviners and Prophets.

21) Cf. SMITH J.Z., *Drudgery Divine. On the comparision of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, U.K., University of London, 1990 (Jordan Lectures in Comparative Religion – XI), TURCAN R., *The cults of the Roman empire*, Oxford, Blackwell, 1997 (1992), Chapter 6: Occultism and Theosophy, pp. 266-290; MAC MULLEN R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London, Yale University Press, 1981; del mismo autor: "Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries", *op.cit.*, 3. Superstition, pp. 74-102.

22) Cf. AMMIEN MARCELLIN, *op.cit.*; PIETRI Ch., "La politique de Constance II: un preimier 'césaropapisme' ou l'imitatio constantini?", *op.cit.*

23) FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions paiennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, Texte établi, traduit et commenté par R. Turcan.

24) *Ibidem*, VIII, 1-3 (Prosopopeya del sol): 1. *Si conuocato omni genere humano Sol habita contione loqueretur, desperationem uestram hac forsitan orationes percuteret: "(...) 3. Ad initium diei a deo factus sum: hoc mihi sufficit solum"*

25) INGLEBERT H., *Les romains chrétiens face a l'histoire de Rome. Histoire, Christianisme e romanités en Occident dans l'Antiquité Tardive (III-V siècles)*, Paris, Instituto d'Etudes Augustiniennes, 1996 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 145).

- 26) Cf. ARCE J., *Estudios sobre el Emperador Fl. CL. Juliano (Fuentes literarias, Epigrafía, Numismática)*, Madrid, CSIC, 1984, 4. La Campaña de Persia, pp. 46 y ss.; CAMERON Averil, *Un Impero. Due Destini. Roma e Constantinopoli fra il 395 e il 600 D.C.*, Genova, ECIG, 1996 (1993), Capítulo II, p. 51 y ss.
- 27) ZURUTUZA H., "Paganismo y Cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII", en Zurutuza H., Botalla H., *Paganismo y Cristianismo...*, op.cit., PP. 111-127.
- 28) Cf. TEJA R., *La "tragedia de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995
- 29) ARCE J., op.cit.
- 30) BARB A.A., "La supervivencia de las artes mágicas", en Momigliano A. y otros, op.cit., p. 119
- 31) AMMIEN MARCELLIN, op.cit., XIX, XII, 13.
- 32) MORESCHINI C., *Dall' "Asclepius" al "Crater hermetis". Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985.
- 33) Cf. FESTUGIÈRE R.P., *La révélation d'Hermes Trismegiste. L'Astrologie et les sciences occultes*, op.cit., FOWDEN Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, op.cit.
- 34) *Oracoli Caldaici* (A cura di Tonelli A., con testo greco), Milano, Rizzoli, 1995. Fueron compilados por primera vez por W. Kroll, a finales del ochocientos, discutidos y traducidos luego por H. Lewy, a mediados de los años 50 (*Chaldeans Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Cairo 1956) y publicados más recientemente por E. Des Places (*Oracles Chaldaïques*, Paris 1971). Vide MONTERO S., *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, Trotta, 1997.
- 35) Cf. MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano...*, op.cit., p.6 y ss.
- 36) Ibidem, Introducción, pp. 5-12; Vide BARB A.A.A., "La supervivencia de las artes mágicas", en Momigliano A. y otros, op.cit., pp. 117-143.
- 37) Cf. MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio*, op.cit., El resurgimiento de la haruspicina: la dinastía de los Severos, pp. 13-35.

38) FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, XXX, 4: ... *nefaria curiositate*

39) Vide Infra: 6, *La corte imperial de Constancio II*

40) FIRMICUS MATERNUS, *op.cit.*, XXX, 3: ... *responsa publice*), 8: ... *sit ad publicum assiduus accessus (...) sed tibi in omni conversatione placent quieta moderatio; fuge seditiones, fuge semper turbulenta certamina.*

41) *Ibidem*, 9: *Numquam nocturnis sacrificiis intersis.*

42) *Ibidem*, *ant.*: ... *sub conspectu omnium istius diuinae artis exere disciplinam.*

43) PIETRI Ch., *La politique de Constance II: Un premier "Césaropapisme" ou l'imitatio Constantini?*, *op.cit.*, p. 113-172.

44) AMIANO MARCELINO, defensor de la *paideia* clásica trató de exponer cómo se conciliaban los ritos adivinatorios paganos con una razón superior, (*Historias*, XXI, 1,7). Conociendo la pasión del historiador antioqueño por la astrología, es interesante señalar la cantidad de testimonios encontrados en su obra sobre las relaciones de los adivinos con el poder. Le debemos descripciones detalladas de las persecuciones y purgas llevadas a cabo por el emperador Constantio II contra culpables e inocentes, generalmente enemigos imaginarios creados por el excesivo celo del gobernante (Cf. *Historias*, XVIII-XIX).

45) VALENTINUS, Cf. JONES A.H.M. et alii, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, A.D. 260-395, *op.cit.* p. 935.

Valentinus

Primicerius Protectorum Tribunus (en 359)
dux en Illyrium, después 359

46) AMMIEN MARCELLIN, *Amm.* XVIII.III. 5 (Nota 155, p.193)

47) Cf. CAMERON Alan, "The Roman Friends of Ammianus", en *Journal of Roman Studies*, 54, 1964

48) LA PENNA A., *La cultura letteraria*, 10: La rinascita letteraria del tardo seculo, IV, Parte Terza: Le culture, En: *Storia di Roma*, 4: *Carratteri e morfologie*, Torino, Einaudi 1989, p. 819.

49) FLAVIUS ARBITIO, Cf. JONES A.H.M. et alii, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I. AD 260-395, *op.cit.*, PP. 94-95; AMM. XVIII.III.6 (Nota 154, p. 193: El Magister *Equitum praesentialis*, constituía el segundo rango de la jerarquía militar).

Flavius Arbitio

Soldado común

Dux (Constantino)

Magister Equitum – 351 (?)–361 (Guerra contra Magnentius)

50) BARBATIO: Cf. JONES A.H.M. et alii, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, AD 260-395, *op.cit.* p. 146.

51) 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.

52) Ibidem, GINZBURG C., *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991 (1986), IV: Enmascararse de animales, pp. 144-147.

53) CAVALLO G., “Entre el volumen y el codex. La lectura en el mundo romano”, en AA.VV., *Historia de la lectura en el mundo occidental* (bajo la dirección de Cavallo G. y Chartier R.), Madrid, Taurus, 1998 (1997), pp. 95-133.

54) CAVALLO G., “Libro y público a fines de la Antigüedad”, en Cavallo G. (Dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995 (1975), pp. 129-130.

55) Cf. SALZMAN M.R., *The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles- Oxford, England 1990

56) ZURUTUZA H., “Paganismo y Cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII”, en Zurutuza H., Botalla H., *op.cit.*, pp.111-127; Cf. PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, France, Editions du Cerf, 1989 (CNRS).

57) SALZMAN M.R., *op.cit.*, pp. 16-18

58) MAZZARINO S., "La propaganda senatoriales nel tardo impero", En *Doxa*. 142. 1951

59) Vide FILORAMO G., RODA S., *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Bari 1992, VI: Tempo pagano e tempo cristiano, pp. 231-277

60) 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, Februius, Augustus, December; B) Fasti di Polemio Silvio, Febrarius, Augustus, December, pp. 260-266

61) BROWN P., *Il Sacro e l'Autorità*, OP.CIT., P. 18; Cf. MESLIN M., *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, 1970, pp. 51-93.

62) Vide DUVAL Y.M., *Les Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome*, REL, LV (1978), pp. 222-270. El trabajo plantea una interesante polémica sobre la autoría del *Adversum Andromachum*, generalmente atribuida al papa Gelasio. Una revisión crítica considera en cambio que pudo haber sido Felix III, el que elaboró la carta que criticaba el festejo de las escandalosas fiestas.

4. MARGINALES Y MONSTRUOS

... Después, como Amando y Eliano habían juntado en Galia una banda de campesinos a los que llamaban Bacaudas y provocado ruidosos tumultos, Diocleciano nombró César a Maximiano, por sobrenombre Hercúleo, y lo envió contra ellos. Éste, con su pericia militar, dominó fácilmente la inexperimentada y desordenada tropa de campesinos

PAULO OROSIO, *Historia adversus paganos*, VII, 25

... tu (Maximiano) has apuntalado, al lado del príncipe (Diocleciano), el poder romano que se derrumbaba, con la misma oportunidad que tu ancestro Hércules antaño prestó ayuda a vuestro soberano Júpiter en medio de las dificultades de la guerra de los Gigantes, tuvo gran parte en la victoria y demostró así que había devuelto el cielo a los dioses más que lo había recibido de éstos. ¿No era parecido a los monstruos de doble forma este azote que se abatió sobre nuestro país, y del que no sabría decir, César, si fue dominado por tu valor o apaciguado por tu clemencia, cuando campesinos que ignoraban por completo el arte militar tomaron afición por éste, cuando el labrador se hizo soldado de infantería y el pastor, caballero; cuando el hombre de los campos, llevando la devastación a sus propios cultivos, siguió el ejemplo del enemigo bárbaro? Pero ¿qué? Apenas calmado este deplorable ataque de furor...

MAMERTINO, *Panegyricus Maximiano Augusto dictus*
Pan. Lat. II (10), IV, 1-4

... Se acercó Rigaut, el hijo del campesino Hervis. Era un joven robusto, vigoroso y de brazos fuertes; había un palmo entre un ojo y el otro; en sesenta comarcas no se podía encontrar un rostro más tosco y menos agraciado. Su pelo era erizado y sus rodillas estaban negras y quemadas pues no las había lavado en seis meses, y la única agua que habían recibido alguna vez era la lluvia del cielo.

GARIN LE LORRAIN

LAS BAGAUDAS Y LAS ALTERNATIVAS SOCIO-CULTURALES EN EL IMPERIO TARDÍO

RODOLFO LAMBOGLIA
Universidad Nacional de Rosario

Las “revueltas bagaudas” involucraron, hacia finales del siglo III y en el transcurso de la primera mitad del V, en la Galia y el noroeste de Hispania, a campesinos empobrecidos (*ignari agricolae, rusticani*), en menor proporción a esclavos rurales (*servitia*), y quizás sólo circunstancialmente, algunos hombres del ámbito urbano, quienes se rebelaron contra el orden establecido por las aristocracias locales (*concitassent*) y de manera similar a los bárbaros, desbastaban sus campos (*cum hostem barbarum suorum cultorum rusticus vastator imitatus est*). De manera que nos encontramos ante quienes formaban parte del conjunto social cuantitativamente más importante de la antiüedad (1), masa silente que permaneció al margen de la cultura escrita, y por ello no pudieron dejar testimonios directos de sus propias acciones, y todo lo que hoy podemos saber sobre la cuestión, proviene del lado de la cultura oficial de los hombres letrados de las ciudades. Estos últimos al parecer, ya sea por desconocimiento o deliberadamente, no estuvieron muy interesados en registrar demasiados detalles sobre dichos acontecimientos (2). A raíz de ésta situación, los historiadores que se ocuparon del tema, han resaltado permanentemente la escasez de fuentes, y la brevedad e imprecisión exasperante de las

referencias (3). Esta es una de las razones por las que aun no han podido ofrecer respuestas definitivas a los siguientes interrogantes: ¿qué territorio abarcaron y en qué momentos se produjeron las revueltas? ¿quiénes fueron los insurrectos, marginales, errantes, campesinos que abandonaron sus tierras para armarse, campesinos dependientes, hombres libres, esclavos? ¿por qué se rebelaron, para rechazar el orden romano, la injusticia, la miseria? ¿cómo estaban organizados estos rebeldes? ¿qué objetivos tenían, obtener la libertad, realizar pillajes, ejercer la violencia contra sus oponentes, aliarse con otros enemigos del imperio? (4).

Sin embargo no se debe solamente a las dificultades señaladas, el hecho de que no nos satisfagan completamente las caracterizaciones que los distintos historiadores han venido ofreciendo sobre las bagaudas, sino que ello tiene que ver también con la manera en la que algunos investigadores instrumentaron sus marcos explicativos. Al estar más preocupados por demostrar la validez de ciertos paradigmas teóricos, han conducido sus análisis por el camino del reduccionismo y la simplificación del proceso histórico (5).

El tema bagáudico, como acertadamente señala el historiador español Juan C. Sánchez León (6), fue abordado siempre a partir de una desmedida impregnación ideológica. Si obviamos las referencias ocasionales sobre las bagaudas en ciertos estudios sobre el mundo antiguo, que pueden rastrearse desde el siglo XVI, consideradas por entonces, como un episodio singular, pero de escasa trascendencia histórica, el tema adquirió realmente relevancia a partir del siglo XIX, en el marco de la propaganda socialista y de la publicística del nacionalismo galo (7).

En el transcurso de la primera mitad de nuestro siglo, se convirtió en un objeto de estudio particularmente monopolizado por la historiografía marxista, dando lugar a los que Sánchez León define como la “teoría social” de la bagauda. En el marco de esta interpretación, las “revueltas” fueron utilizadas para demostrar un estado generalizado de conflictividad social (lucha de clases) en distintas zonas del

imperio, precisamente entre los siglos III y V, considerados por entonces como contexto temporal de la fractura (caída) del imperio romano y momento de inicio de una transición más o menos larga hacia el feudalismo. E.A. Thompson lo expresó claramente: “Aunque muchas teorías han sido expuestas para explicar la 'caída' del Imperio Romano de Occidente, en todas ellas no se ha dado la suficiente importancia a las series prolongadas de revueltas que tuvieron lugar, durante los últimos tiempos del Imperio, en las zonas rurales de la Galia e Hispania, así como en otras regiones del mismo” (8). De esta manera las revueltas adquirieron un estatuto historiográfico preponderante, puesto que pasaron a ser consideradas un factor fundamental en la “caída” del imperio romano de occidente (o del modo de producción esclavista) (9).

Junto a este tipo de interpretación se desarrollaron otras, aunque quizás con menor repercusión historiográfica. Sánchez León señala lo que llama la “teoría nacional”, representada fundamentalmente por el historiador español Claudio Sánchez Albornoz, para quién las bagaudas no habrían constituido un movimiento de tipo social, sino que su raíz se encontraba en la perduración del indigenismo celta (astures, cántabros) o vascón, entre ciertas poblaciones escasamente “romanizadas”, que ocupaban la periferia del imperio. El indigenismo y el “talante” de los pueblos del norte de España, resurge y adquiere un inusitado vigor hacia el siglo III, transformándose en el elemento aglutinador de diversas comunidades, que pasaron de una ancestral resistencia cultural, a sistemáticos ataques a los centros de poder local del debilitado imperio romano (10).

Por su parte los historiadores franceses F. Lot y A. Chastagnol caracterizaron a los bagaudas como una manifestación del bandidismo aislado, sin conexión social (11).

Por último, a mediados de los ochenta, el profesor de Texas Raymond Van Dam, presentó una explicación de tipo “funcionalista”. Su trabajo resultó en principio estimulante, por tratarse de una aproximación al tema a partir de una renovada perspectiva teórica, que introdujo nuevos parámetros conceptuales y meto-

dológicos. Para Van Dam el bagaudismo fue una modalidad de articulación entre los campesinos galos y las élites locales, en los momentos de retroceso de la administración imperial. Una especie de patrocinio extendido originado básicamente en la demanda de protección por parte de los sectores sociales más débiles de la transformada sociedad tardía de la Galia e Hispania.

Como ya hemos señalado al comienzo, los imprecisos datos consignados en los textos, es lo que ha permitido en parte, sostener interpretaciones completamente divergentes. Los distintos historiadores, en función de demostrar la eficacia de determinado marco interpretativo, recurrieron a los fragmentos de información dispersos en un conjunto de textos bastante amplio, recuperando las “secciones textuales” que mejor se adaptaban a su modelo (12).

Una vez que lo bagáudico es caracterizado ya sea como “revuelta de campesinos” o como una forma de “patronazgo extendido”, la interpretación de la información contenida en los documentos se orienta hacia la confirmación del presupuesto inicial. Como sostiene Sánchez León: “la historiografía ha generalizado al analizar su carácter (el de la bagauda) y ha dejado aparte los aspectos más problemáticos del fenómeno, por considerarlos marginales y con escasas posibilidades de solución” (13).

Los historiadores marxistas tensionaron los textos para demostrar que las bagaudas fueron algo bastante parecido a una revolución social (en todo caso sin conciencia de clase) (14), que habría contribuido a poner fin (en realidad un primer final) (15) al esclavismo y al estado romano. Apelaron al significativo concepto de “revueltas”, puesto que eran “la expresión vía social de las contradicciones internas de la sociedad tardorromana” (16). Un punto de debate al interior de esta interpretación, estuvo centrado en torno a la identificación de la clase social que habría cumplido el papel de “vanguardia” en los sucesos.

El planteo funcionalista de R. Van Dam le resta significación histórica a la bagauda. Afirma que ésta debió “sobrellevar” durante demasiado tiempo la “pesada

carga de ser citada como un ejemplo clásico de revuelta campesina” (17). Señala que los marxistas se equivocaron al analizar la bagauda como “modelo de conflicto” (18) en el contexto de una interpretación general de “discontinuidad” entre la sociedad antigua y la feudal, enfatizando la idea de “resistencia”, a partir de considerar que existía una “animosidad implícita” en la relación entre campesinos y terratenientes (19). Por su parte propone analizar los hechos sobre un modelo de “continuidad”, en el cual los cambios en los altos niveles de la administración no afectarían las relaciones de autoridad y dependencia entre los hombres, ni la relación de los hombres con la tierra y los medios de producción, niveles que permanecieron “esencialmente inmunes” (20). Según su interpretación de los textos, la gente a menudo recurrió a los hombres de autoridad local, para lograr “seguridad y asistencia”, aún a costa de aumentar los lazos de dependencia (21).

En razón de encontrarnos ante caracterizaciones tan diversas, creemos que vale la pena volver sobre el tema, al menos para plantear algunas observaciones y ofrecer algunas sugerencias. Consideramos que aún está pendiente una exhaustiva clasificación del repertorio de fuentes, a partir de analizar sus condiciones de producción, ponderando adecuadamente la “geografía” y la “cronología” de los textos, y así poder acercarnos a una definitiva taxonomía de los mismos.

La Galia: centro y periferia. Hacia una tipología de los conflictos sociales

Retomamos la cuestión desde una constatación general: en los siglos III y V la tensión social alcanzó ciertos límites, como consecuencia del aumento de la inseguridad, producto del fracaso de la administración central para garantizar el control político, administrativo y militar de los territorios occidentales. A partir del siglo III los bárbaros desbordaron reiteradamente la línea de contención del limes (22). El estado creció quizás desproporcionadamente (al igual que sus problemas a partir de la gestión del emperador Diocleciano (284-305), con

lo cual éste se vio en la necesidad de aumentar la presión impositiva. Convirtió a las élites locales (curiales), en responsables fiscales sobre sus territorios, y estos transfirieron todo el peso que recayó en ellos sobre las espaldas de los campesinos (23). Como consecuencia de dicho estado de cosas, deberíamos intentar comprender, como los sectores de la población (fundamentalmente de las provincias occidentales, en las que situamos los acontecimientos) que sufrieron un aumento de la inseguridad y de la presión económica (explotación), se vieron empujados a buscar distintas alternativas de solución a su precaria situación.

Hubo quienes optaron por requerir ayuda y protección de los hombres con poder local (Van Dam); otros que vieron la posibilidad de desembarazarse de la opresión y se “alistaron” entre grupos marginales de bandidos y saqueadores (preferentemente los jóvenes, según Salviano, sin carga de familia); otros que prefirieron “cambiar sus costumbres” y buscar protección entre los “enemigos” bárbaros del imperio; y otros que sencillamente no tuvieron opciones.

Las distintas “respuestas” sociales están relacionadas con las particularidades de la configuración social de cada región. Sobre este aspecto en particular, contamos con la importante cobertura teórica que desde la sociología nos ofrece M. Mann: “A veces, las crisis económicas y la represión política pueden producir un movimiento unificado de reacción entre el pueblo; otras veces lo dividen. A veces generan una revolución, una reacción o una reforma política, a veces generan una revolución, una reacción o una reforma religiosa. Por lo general no tienen más resultado que un estallido de desesperación ante la dureza general de la vida. El resultado final no depende de la profundidad de la crisis, sino de las formas de organización de la gente afectada ¿A quiénes afecta exactamente la crisis? ¿Con quiénes están en comunicación esos afectados? ¿Con quienes comparten un compromiso normativo y un acervo de conocimientos acerca del mundo? ¿Qué contactos y qué conocimientos sociales tienen probabilidades de llevarlos a culpar a sus gobernantes por la crisis y a concebir otras opciones de prácticas? ¿Qué recursos de poder puede movilizar y contra quién?

Esas son las preguntas decisivas acerca de las reacciones a la crisis y a otros cambios sociales trascendentales, sean políticos, espirituales o de cualquier otro género (24).

Estamos pues ante un conjunto de situaciones diversas, que podemos reconstruir dificultosamente recorriendo el “centro” y la “periferia”, desde los ejes de la romanidad hacia los contornos (no necesariamente geográficos).

La dominación territorial romana se ejercía desde los núcleos urbanos, y de allí se extendía hacia los distritos rurales circundantes. El ejercicio del poder se licuaba sobre las áreas alejadas o de acceso dificultoso, tales como territorios montañosos o cubiertos por densos bosques (25). Diversas conductas socio-culturales parecen haber sido más propicias en el contexto de ciertas realidades espaciales. Por ejemplo, la conformación de grupos de bandoleros y saqueadores alimentados por individuos que huyen de las redes del poder local, parecen tener lugar en contextos geográficos en los que las dificultades del terreno, como bosques (*silvae*) o montañas escarpadas les brindaban cobertura (26). En las zonas de romanidad más tenue, debido a su relativo aislamiento político-administrativo y cultural, pudieron tener lugar “alianzas” inestables entre sectores de las élites locales y el campesinado, que podían desembocar en acciones autonomistas del tipo armoricano o vascón. Inclusive, para ayudar a complicar la situación, debemos contemplar la posibilidad de que en una misma región, tuvieran lugar una combinación de ellas (27).

Veamos esta cuestión con un poco más de detenimiento. Contamos con tres textos que se refieren a ciertos acontecimientos que ocurrieron durante las dos primeras décadas del siglo V, en un amplio territorio que por entonces se conocía como *Tractus Armoricanus*, una zona marginal de la Galia comprendida entre los ríos Loira y Sena. Citamos en primer lugar un relato tardío, de finales del siglo V y principios del VI, que corresponde a Zósimo: “Como Constantino no bastase para oponérseles ya que la mayor parte de sus fuerzas estaban en Iberia, los bárbaros transrenanos acometieron a placer por todas partes y constriñe-

ron a los habitantes de Britania y a algunos de las provincias celtas a hacer defección del Imperio Romano y vivir independientemente, dejando de prestar obediencia a las leyes de aquéllos. Ciñéndose entonces las armas, los de Britania afrontaron el riesgo de su propia defensa y libraron sus ciudades de los bárbaros que las amenazaban, y el Armórico entero y otras provincias galas, a imitación de los britanos, se libraron de idéntica manera a sí mismos, al tiempo que expulsaban a los magistrados e instituían a su albedrío formas propias de gobierno” (28).

El segundo texto es un fragmento de una comedia latina anónima de la primera mitad del siglo V, el *Querolus sive aulularia*. El personaje principal de la comedia solicita a un Lar doméstico que lo haga poderoso. Éste le aconseja que se vaya a vivir a los márgenes del Loira, puesto que allí podrá ejercer libremente el bandolerismo (*latrocinium*) entre los campesinos (*rustici*) que habitan los bosques (*silvae*). Notamos claramente la diferencia con Zósimo en cuanto al espacio en el que se sitúa la acción y los actores sociales que describe.

Por último contamos con un fragmento del poema *De reditu suo*, del galorromano Rutilio Namaciano. Rutilio regresa a las *Aremorica oras* (probablemente Bretaña, Normandía y el Loira inferior) hacia el 417 (29), compone su poema en honor de un familiar suyo, prefecto del pretorio en Galia, llamado Exuperencio, quién en la mencionada región “restituyó las leyes, restauró la libertad y no permitía que los amos fueran esclavos de sus propios esclavos” (*Et servuos famulis non sinit esse suis*).

Estos tres textos suelen relacionarse para concluir que lo que están describiendo, aunque sin nombrarlo explícitamente, son acciones bagáudicas, ya sea en su variante “clasista” o “funcionalista”. Nosotros creemos que en realidad estamos ante tres formas diferentes de acción social, que por sus características (base social, objetivos, etc.) son difícilmente agrupables bajo una misma caracterización.

Zósimo y el *Querolus* suelen emplearse para establecer el “ámbito geográfico bagáudico”, en éste sentido se ha otorgado una gran importancia al dato

específico del “bosque” suministrado por el *Querolus*. Rutilio, para algunos historiadores, establece claramente qué actores sociales (*servi*) eran predominantes en las bagaudas, al mismo tiempo que este texto es el único que les permite inferir algo acerca de los objetivos que éstos perseguían (invertir la relación social).

Nosotros entendemos que Zósimo describe un movimiento de tipo autonomista, puesto que los actores sociales son identificados étnicamente (celtas) y no socialmente. Por otro lado, se refiere a un espacio eminentemente urbano, pues dice que “libraron sus ciudades”. Por de pronto, ¿en qué otro lugar que no fueran las ciudades iban a instituir “formas propias de gobierno” los habitantes del lugar? No debemos dudar que en este tipo de acciones participaron conjuntamente los campesinos y las aristocracias autóctonas.

El *Querolus* por su parte, establece una identificación entre actor social (*rusticus*) y espacio (*silva*). Se refiere a campesinos que han ocupado un área marginal, alejada, inaccesible para las fuerzas de represión. Obviamente se trata de campesinos que han huido (de otro contexto) para refugiarse en el bosque, en el cual se dotan de un rudimentario (pero al mismo tiempo más “igualitario”) sistema de sociabilidad, diferencia sustancial con respecto a Zósimo quien se refiere a una nueva “forma de gobierno”. El *Querolus* nos informa que allí funciona una especie de derecho natural (*Illic iure gentium vivunt homines*), donde los campesinos defienden sus causas y los particulares juzgan (*Illic etiam rustici perorant et privati iudicant, ibi totum licet*) (30).

Por su parte Rutilio, un gran latifundista galo (prefecto de Roma en el 416) se refiere a lo que ocurría en estos momentos “críticos” para la Galia, en otro contexto espacial, que no es ni el de las ciudades de Zósimo, ni el del bosque del *Querolus*, sino que se trata de ciertas grandes propiedades en las que sabemos que trabajan numerosos esclavos: estos aprovecharon la situación, se rebelaron y mientras pudieron, en algunas propiedades, aprovecharon para desquitarse

con sus antiguos amos y los pusieron a realizar las mismas tareas que ellos hacían antes (*Leges restituit libertatemque reducit / Et seevus famulis non sinit esse suis*).

En función de esta perspectiva que hemos trazado, y debido a los límites del presente trabajo, vamos a seleccionar dos textos de todos los que suelen incluirse como formando parte del repertorio bagáudico. Nos referimos al *Panegirico* de Maximiano, del galorromano Mamertino, que relata los ya comentados problemas ocasionados por los *rustici* a finales del siglo III, y el *Gobierno de Dios* del cristiano Salviano, que describe a los bagaudas de la primera mitad del siglo V. Tomamos a Mamertino y Salviano por distintas razones. En primer lugar, estos dos autores tienen conocimiento directo de dichos sucesos, podríamos decir que fueron testigos presenciales privilegiados. Por otra parte creemos poder demostrar que ambos se refirieron a unos acontecimientos, que si bien estuvieron separados por un considerable espacio de tiempo, involucraron a casi los mismos actores sociales, y tuvieron lugar sobre más o menos el mismo territorio. Mamertino, a diferencia de Salviano, no utiliza el concepto de bagauda para identificar las acciones de los campesinos, lo que a nuestro entender refuerza la idea de que independientemente de cómo los denominaran nuestros informantes, de lo que se trata, es de reconocer una modalidad de acción social específica, en el contexto de un conjunto de acciones de carácter muy distinto.

Entre bandidos, rebeldes y demonios

En el último tercio del siglo III, más precisamente durante el transcurso de los primeros meses del año 285, un área bastante difícil de precisar del territorio galo, fue el escenario de lo que en primera instancia ha sido considerado como “revuelta de campesinos”. Diocleciano, quién se había convertido en emperador a instancias del ejército, envió a la Galia un general de su más íntima confianza llamado Maximiano para reprimir a los campesinos descontrolados, quién aparentemente en poco tiempo restituyó el orden.

La situación, al parecer, permaneció estabilizada durante más de un siglo, puesto que no volveremos a encontrar referencia en los textos a hechos similares hasta las primeras décadas del siglo V (31)..

Los textos antiguos que se consideran más relevantes para conocer estos sucesos son el *Panegyricus Maximiano Augusto dictus* de Mamertino, el *Breviarium ab Urbe condita* de Eutropio, el *Liber de Caesaribus* de Aurelio Víctor y las *Historiae adversus paganos* de Orosio. Intentaremos demostrar a continuación que de todos éstos es el Panegírico el documento más importante.

De Mamertino sabemos que era un aristócrata galorromano, y que muy posiblemente, como solían hacer los panegiristas, acompañó a Maximiano y su ejército por Galia, para luego ofrecer una especie de crónica de la misma, en un sentido laudatorio del jefe militar. El panegirista no puede dejar de referirse a los enfrentamientos contra los bagaudas, puesto que parece que fue la acción más importante que llevó a cabo el César Maximiano en dicho territorio. De no mencionar estos sucesos, muy poco tendría para comentar sobre esta campaña, pero es interesante como intenta distorsionar el carácter de los circunstanciales enemigos del Imperio (32).

En primer lugar utiliza una figura literaria para acompañar a los rebeldes galos (*An non illud malum simile monstruorum biformium in hisce terris fuit quod tua...*) que Sánchez León interpreta de la siguiente manera: "Transgrediendo su status social originario, los campesinos rebeldes se habían situado al margen de la sociedad romana, y para Mamertino, eran comparables a los Gigantes que se habían rebelado con la llegada al poder de las divinidades uranias. Con su victoria sobre los bagaudas, Maximiano había triunfado, pues, sobre las fuerzas del caos, las fuerzas ctónicas, infernales" (33).

Si bien los define como ignorantes campesinos "*ignari agricolae*", despliega hasta donde puede, una figura social imaginaria y descontextualizada, asignándoles una importante organización militar, separados en cuerpos, en donde los campesinos serían

los infantes y los pastores la caballería: *cum arator peditem, cum pastor equitem*, al mismo tiempo que los compara con los temidos enemigos bárbaros *cum hostem barbarum* (34). Incluso los describe pertrechados como un verdadero ejército *cum militaris habitus*. En general, los historiadores no se han preocupado por desprender del relato de Mamertino su marcada intencionalidad ideológica, y los datos suministrados fueron tomados tal cuál este los presenta. Por ejemplo Dockès, a raíz de la información contenida en el Panegírico, asume sin más que “esos *rustici* formaban tropas poderosas y numerosas” (35).

Lo que en realidad hace Mamertino es distorsionar el verdadero carácter de la “revuelta” gala de finales del siglo III, presentándonos los hechos como si se tratara de un peligroso levantamiento rural, con una importante organización, que requirió de las grandezas de Maximiano para poder vencerlos, cuando lo más probable es que se debió enfrentar con bandas de campesinos hambrientos, enfermos y desesperados, que venían soportando desde hacía bastante tiempo, las terribles secuelas que dejaban a su paso los saqueos de los bárbaros, y las no menos terribles causadas por los ejércitos imperiales que “restablecían el orden”.

Maximiano se dirigió a la Galia para recapturar campesinos fugitivos que se ocultaban en las zonas de difícil acceso, quienes estaban “organizados” en pequeños grupos, y efectuaban fugaces correrías de saqueo para procurarse alimentos (36).

¿Podemos esperar aportes de información significativa, de los textos que se refieren a estos hechos, pero que corresponden a la segunda mitad del siglo IV? Veamos el caso de Eutropio: ¿de dónde obtienen su información? ¿garantiza la misma un buen conocimiento de la revuelta? A pesar de los escasos datos que poseemos de Eutropio, sabemos que se desempeñó como funcionario público de carrera en la administración central, desde la época de Constantino el Grande hasta la del emperador Valente (364-378), y que integró la comitiva del emperador Juliano en ocasión de la guerra contra los persas. Eutropio se presenta como *Magister Memoriae*, que venía a ser algo así como un

secretario, o un archivero, cargo con cierta dignidad en época de Caracalla, y que adquiere definitivo *status* con Constantino (37). ¿Cómo se enteró Eutropio de lo que había ocurrido en la Galia hacía ya bastante más de medio siglo? Sin dudas a través del *Panegírico* de Maximiano. Sin embargo debió recibir información por intermedio de otra/s fuente/s, oral/es o escrita/s, puesto que él hace referencia a dos líderes de la revuelta, Amando y Aeliano, que no son mencionados por Mamertino. La particular función de Eutropio lo ponía en contacto con los documentos, cartas, rescriptos, etc. más importantes del Estado Romano. Hasta quizás tuvo la oportunidad de consultar directamente el documento por el cual Diocleciano “le encomendó al César Maximiano Hercúleo la misión de someterlos (a los bagaudas)”. Como hombre de palacio, seguramente frecuentaba las crónicas militares, que por aquel entonces constituían un tipo de documento esencial para la administración central del imperio, puesto que a través de ellas se tenía conocimiento, no solamente de la actuación de los ejércitos en campaña, sino que también contenían abundante información sobre geografía, etnografía y todo tipo de datos sobre la situación de los territorios provinciales. Es más, podemos suponer que ésta debió ser la función que Eutropio cumplió cuando acompañó a Juliano en su campaña persa. Con respecto a las bagaudas, y considerando que la única crónica escrita haya sido la de Mamertino, ¿qué otro tipo de fuente pudo consultar? Teniendo en cuenta lo que sostiene Momigliano sobre el valor que poseían para los cronistas antiguos, los testimonios orales de los protagonistas directos, seguramente por su proximidad temporal con los acontecimientos, es posible que Eutropio tuviera la oportunidad de interrogar algún veterano del ejército, quienes deberían haber sido por aquel entonces una de las mejores fuentes de información sobre cuestiones militares. Es decir, su posición privilegiada lo ponía en contacto con otros recursos heurísticos, y de hecho accedió a otra fuente aparte del panegírico. Sin embargo, notamos que el relato de Eutropio no agrega ningún dato adicional a los ofrecidos por Mamertino, más allá de los nombres de los supuestos líderes de la revuelta. Esto tiene que ver con las particularidades de la variedad literaria que tanto Eutropio como A. Victor representaban, es decir, los breviaros. Ésta no exigía que abundaran en detalles, y se

refieren a estos sucesos porque están ligados al primer acto de gobierno del emperador Maximiano. Se trata de resúmenes de historia, fundamentalmente romana que, como en el caso del *Breviarium ab urbe condita* de Eutropio, en no más de ochenta páginas relata la historia desde la fundación de la ciudad de Roma, hasta la época del emperador Valente. Eutropio, según lo que él mismo nos transmite en el exordio, escribió el breviario por encargo del emperador Valente para que éste militar de carrera originario de una zona atrasada como Panonia, muy ocupado en las tareas que le imponía la administración del imperio, y como miembro de “una nueva clase dirigente que desde luego tenía cierta dificultad para recordar hasta los hechos de la historia de Roma” (38), pudiera tener acceso, a través de una *brevi narratio*, a un esquema de la historia de la ciudad. La brevedad era la condición principal de estas narraciones y por ello necesitaban seleccionar los hechos que consideraban más destacados, en función de las preferencias temáticas que regían su práctica. La selección de los hechos y su valoración, se encontraba menos condicionada que para el panegirista, quién si hubiera podido, como hemos visto, habría evitado referirse a las revueltas. Sin embargo pareciera que el propio carácter de la obra, y sobre todo la distancia más bien espacial que temporal de Eutropio y Aurelio Víctor, influyó para que éstos no se preocuparan por indagar mayores detalles que los brindados por Mamertino, y en todo caso si los tenían, no se detienen a registrarlos más allá de los nombres de los líderes de la revuelta. Por ello podemos afirmar que, con respecto a la información que disponemos para la bagauda del siglo III, la misma quedó definitivamente condicionada por la visión que plasmó en su texto Mamertino. Es decir, que en todo caso, el análisis del contenido de la información global que encontramos en los textos que se refieren a la revuelta gala del siglo tercero, debe establecerse a partir del Panegírico.

No sabemos bien a qué atribuir el hecho de que Mamertino no utilice el término de bagauda. A este aspecto de la cuestión le han prestado demasiada atención los historiadores contemporáneos, puesto que han transformado un término en un “concepto”. Aquí lo que interesa es que si bien Mamertino utiliza una categoría social genérica

(*rustici*), ésta es lo suficientemente indicativa como para saber a quienes se refiere.

Podemos intentar fijar el área en la que los *rustici* se rebelaron. En primer lugar debemos decir que dudamos que el territorio de acción de estos campesinos haya sido tan amplio como a veces se ha admitido. Una manera de poder establecerlo sería si pudiéramos reconstruir el itinerario seguido por Maximiano en la Galia. Quien lo ha intentado, ha sido el español Sánchez León, pero debemos decir que sus planteos nos generan algunas dudas: “Ninguna fuente especifica la geografía de esta revuelta (la del 285) pero debió tener lugar entre el Loira y el Sena según los testimonios indirectos. Por un lado, el origen de la palabra bagauda, el hecho de que los rebeldes se llamaban así mismo de ésta forma (Eutropio, Jerónimo) y el hecho de que los nativos de las regiones célticas los denominaran también así (A.Victor, Orosio), llevan a pensar en Armórica. Por otro lado la geografía Armoricana de la revuelta del 285 coincide con la dirección N-NO que tomó Maximiano para entrar en Galia según la Pasión de San Mauricio: atravesó los Alpes Peninos por el Gran San Bernardo y se dirigió hacia Vevey, cruce de vías hacia Galia NO y Rhin” (39)

Con respecto al origen celta de la palabra, lo dejamos de lado puesto que esto no prueba ninguna precisión espacial. Es decir que no necesariamente el mismo tiene que surgir en un área poco romanizada como la Armórica, por tratarse de un término específicamente celta. En todo caso los criterios de romanización valen para los grupos de poder, pero los sectores rurales tanto de la periferia como los de las zonas centrales, permanecieron en un nivel de -indigenismo- similar y si se supone que éstos se llamaron bagaudas a sí mismos, dicho nombre pudo haber surgido en un área de la periferia o del centro.

En lo que tiene que ver con el itinerario de Maximiano, da la sensación que no podemos estar tan seguros que siguiera una dirección N-NO. Seguramente Maximiano sabía en qué zona se estaban produciendo las revueltas, y de haber tenido que dirigirse hacia el NO, es decir hacia la Armórica (como sostiene Sánchez León), hubiera sido

más conveniente atravesar los Alpes por el paso de Cenis (por el cual atravesó Cesar más de trescientos años antes, y que era conocido y frecuentado desde aquella época). El Gran San Bernardo era utilizado para dirigirse a la Galia central y al Rhin. Si se pretendía seguir una orientación N-NO había que ejecutar un rodeo complicado que seguramente habría retrasado sobremanera la marcha de las legiones. La cuestión del tiempo es otra variable para tener en cuenta. Maximiano cruzó los Alpes en setiembre del 285 y para febrero del 286 está de regreso en Milán. Este lapso se reduce considerablemente si tenemos en cuenta que durante los meses de invierno resultaba prácticamente imposible que las legiones se movilizaran, a no ser que éstas fueran divididas, como parece ser la táctica que adoptó Maximiano, en pequeños grupos que cumplían funciones policiales. Quizás Maximiano escogió deliberadamente esta época del año, teniendo en cuenta que los campesinos galos, probablemente ante la escasez de alimentos y la imposibilidad de procurárselos, abandonaban sus refugios (*silvae*) y eran presa fácil de las fuerzas de represión. De todas maneras las operaciones militares debieron ser lentas, de búsqueda y choque, puesto que no dependieron de un gran enfrentamiento frontal, sino de escaramuzas parciales, localizadas. El territorio "barrido" por Maximiano tampoco parece haber sido demasiado extenso. Durante el transcurso del 285 o a principios del 286 le encargó a Carausio la protección de las costas de la Galia Bélgica y Armoricana, por lo cual podemos suponer que el oeste y norte de la Galia no fue recorrido por Maximiano. Carausio en muy poco tiempo se convirtió en usurpador por casi siete años (más los tres de su sucesor, Alecto), circunstancia muy significativa puesto que debió contar para ello con la colaboración de buena parte de los aristócratas galos, lo que demuestra las diversas tensiones que recorrían éste territorio, y el grado de disgregación de la sociedad gala, en todos sus niveles. En definitiva nos inclinamos a pensar que lo más probable haya sido que la revuelta tuviera por escenario el área central del territorio galo, y no los alejados y dificultosos territorios del NO, involucrando básicamente a los campesinos pobres (significativamente en ningún texto sobre la revuelta del siglo III son mencionados los *servi*). Los campesinos pobres debieron de estar en mejores condiciones para coordinar sus acciones a partir de

la fuerte identidad étnica de algunos grupos indígenas del campesinado galo, y éstas estaban indudablemente dirigidas “contra” las aristocracias (propietarios) locales romanizadas y no contra el estado romano, puesto que de otra manera la revuelta habría sido interpretada como un intento de usurpación o de autonomismo, y la victoria de Maximiano no habría sido tan celebrada por un aristócrata galo como Mamertino (40).

Con respecto a los sucesos de comienzos del siglo V en la Galia, creemos que Salviano, en su *De Governatione Dei*, brinda datos sobre el comportamiento de algunos campesinos, que en este caso llama específicamente bagaudas, y que de alguna manera parecen recordar la situación que describiera Mamertino casi cien años antes.

Por distintos motivos Salviano constituye nuestra fuente más confiable para interpretar el fenómeno bagáudico de este período. En primer lugar porque no sólo fue contemporáneo de los hechos, sino también porque se desempeñó, en distintas actividades, en zonas muy próximas al contexto bagáudico. Pero también debemos sumar a su favor el hecho de que los objetivos específicos perseguidos en su obra, lo liberaba de ciertas presiones que, como en los testimonios analizados para el siglo III, podían conducirlos hacia falsificaciones y distorsiones de todo tipo.

Salviano era originario de Tréveris o de Colonia, pero una vez convertido al cristianismo, aproximadamente a la edad de 30 años, se traslada al sur de la Galia en donde alterna su residencia entre el cenobio de Lerins y la ciudad de Marsella. La fecha estimada para su nacimiento, establecida en torno al año 390, nos permite suponer, que en su lugar de origen, fue testigo directo de los momentos extremadamente complicados que atravesaron las ciudades del sector norte del corredor comprendido entre los ríos Sena y Rin, cuando este territorio fue escenario de sucesivos saqueos por parte de los francos y otros pueblos germanos (41).

No sabemos nada acerca de la actividad que Salviano desarrolló antes de su conversión al cristianismo, pero a lo largo de toda su obra nos transmite la

sensación de poseer un buen conocimiento del medio socio-espacial en el que actuó, evidencia que surge de los sutiles trazos descriptivos que nos ofrece tanto de bárbaros como de bagaudas, claridad que no encontramos en un autor como Zósimo, quien no perteneció al contexto geográfico bagáudico (42). Salviano es importante puesto que es el único cronista que intenta ofrecer una explicación sobre los motivos que impulsaron a los pobres del imperio a huir de su condición, a evadirse, lo que en definitiva no es otra cosa que una modalidad de enfrentar (o resistir) a la explotación (43).

El obispo de Marsella identifica a quienes huyen a los bárbaros o a los bagaudas como hombres pobres y oprimidos: “Reducidos a la miseria, oprimidos, asesinados por los jueces perversos y sanguinarios, después de haber perdido el derecho a la libertad romana, perdieron también el prestigioso nombre de romanos” (44). Del discurso de Salviano surge claramente que se trata de antiguos ciudadanos, pobres o reducidos a la pobreza, que no encuentran otra solución para sus problemas que huir. Esta no debía ser una decisión sencilla, puesto que implicaba el riesgo permanente frente a la represión de los amos, y en el mejor de los casos, solamente ante la angustia de la dificultad para proveerse lo mínimo necesario para su subsistencia, lo que en última instancia podía estar garantizado, además de su protección, cuando éste formaba parte de la fuerza de trabajo que explotaba un terrateniente (45). Según Salviano los pobres son “empujados, obligados” por la violencia de los poderosos: “¿porqué en otra circunstancia se transforman en bagaudas, si no es por culpa de nuestra injusticia, de la deshonestidad de los jueces, de la confiscación y del robo de parte de aquellos que, con la excusa del cobro del impuesto, han transformado este impuesto en provecho personal, y han hecho de la tasa extraordinaria un botín privado?” (46). Salviano no está solo sobre este punto ya que contamos con un testimonio similar, que ofrece Prisco, quién formó parte de la embajada que en el año 449 es enviada a Atila (47). Prisco se encontró entre los hunos a un antiguo comerciante de *Viminacium*, ciudad del Danubio, quién había sido primero capturado por los bárbaros y luego adoptó la forma de vida de éstos. Este personaje le expuso a Prisco lo siguiente: “las condiciones de existencia

entre los romanos son más penosas en la paz que los males de la guerra, no sólo porque la percepción de los tributos es muy dura de soportar, sino también por los daños que causan los malvados; pues las leyes no son iguales para todos, sino que, si el que viola la ley es uno de los ricos, no es castigado por su injusticia; pero si es pobre no muere antes de que se dicte sentencia, pues tanto tiempo se difieren los procesos y tanto dinero hay que gastar el ello. Lo más triste de todo es pagar para obtener justicia, pues el que sufre una injusticia no puede llegar a un tribunal si no paga dinero al juez y a sus ayudantes (48).

Como vemos, Salviano y el interlocutor de Prisco, coinciden en señalar que el recurso más frecuente y efectivo utilizado por distintos actores sociales para combatir la explotación de que eran objeto por parte de los poderosos, era la huída de los territorios en donde la administración romana, ejercida a través de las aristocracias locales, podía hacerse efectiva.

Otro dato importante que aporta Salviano es que los que huyen son vecinos del territorio, “ciudadanos de la propia circunscripción” a quienes no “se les permite seguir siendo romanos” (49). Salviano está aplicando el nombre de bagauda para definir a unos sujetos muy concretos que no nos cuesta demasiado identificar como pertenecientes a las clases subalternas; no se trata de bárbaros, ya que éstos son básicamente extranjeros, ni de indígenas de la periferia escasamente integrados. Como hemos visto los bagaudas han perdido su condición de ciudadanos. Tampoco son tratados como bandidos comunes, puesto que en realidad los bagaudas “han sido lanzados (obligados) sobre la senda del crimen” (50).

Los bárbaros, como los bagaudas, parecen ocupar ciertas entidades territoriales: “emigran hacia los godos o los bagaudas, u otros pueblos bárbaros, donde quiera que ellos gobiernen, y no se arrepienten de haber emigrado, porque prefieren vivir libres bajo una aparente esclavitud que no esclavos en un pretendido país libre” (51). En el período en el que está escribiendo el obispo de Marsella, ya nos encontramos con grupos de distintas tribus bárbaras que han sido asentados en

algunas áreas del territorio galo, operación que generalmente fue convalidada por los propios romanos, pero los bagaudas están en la ilegalidad ¿Qué lugares ocupan? Evidentemente las zonas por donde la retícula de la administración local no puede llegar, las zonas montañosas más escarpadas, las áreas en donde la tierra es más desprovista y fundamentalmente el bosque (*silva*). Podemos casi estar seguros que Salviano está situando estos sucesos en una zona próxima a su lugar de residencia. No se trata de ninguna área periférica ni alejada, casi podría coincidir con la zona bagáudica que identifica Mamertino. Por lo tanto, en lo que respecta a la localización del territorio y la identificación de los actores sociales podemos cruzar la información de ambos textos.

Sin embargo, observamos que para la época de Salviano, un siglo más tarde de la que se refiere Mamertino, las acciones de los campesinos galos ya no son consideradas como una sublevación, sino que se trata de un estado de situación, casi una realidad con la que los galos se habían acostumbrado a convivir. Creemos que Salviano acierta al describirlos como campesinos que huyen, que se ocultan y que saquean los territorios para procurarse la subsistencia (52).

También notamos una diferencia básica entre los campesinos empobrecidos y desesperados que huyen de las zonas bajo control de los poderes locales, que nos describe Salviano, con esos bagaudas que menciona Hidacio para el norte de Hispania, que atacan ciudades, establecen alianzas con los bárbaros, y recorren, devastando, extensos territorios. Nos damos cuenta que ambos denominan bagáudicas acciones contra el poder, llevadas adelante por los pobladores de distintas zonas del territorio imperial, que ya no pueden ser tan fácilmente controlados socialmente y explotados económicamente por el sistema desplegado por los romanos y sus aliados provinciales. Sin embargo notamos que las características de dichos conflictos no son uniformes, sino que por el contrario tienen sus propios componentes locales.

Para poder captar estas especificidades es necesario, aunque extremadamente difícil, reconstruir las particularidades socio-económicas de las distintas

áreas del Imperio, ya sea para el siglo III o para el siglo V. Esta tarea se encuentra facilitada cuando para un mismo territorio contamos con fuentes del período de la conquista romana y otras de un período más tardío. Creemos que es importante retomar la situación de los distintos territorios provinciales a partir del momento de la conquista, puesto que una serie de factores que intervienen en ese preciso momento, tales como la estructura socio-espacial previa de los territorios, las particularidades geográficas de los mismos, los intereses económicos de los romanos y la situación política al momento de la conquista, determinarán en gran medida la configuración final de dichos territorios. Por ejemplo, la conquista del norte hispano, fue más una circunstancia política que una necesidad militar, puesto que Augusto debía demostrar que era capaz de dirigir sus ejércitos para conquistar territorios, y no solamente en conflictos civiles contra rivales políticos, por lo cuán ni él ni sus sucesores encontraron razones fundadas que justificaran una penetración intensiva en dichos territorios. Con respecto a esta zona, lo único que le interesaba a los romanos, era mantener pacificada la vía de comunicación que conducía por la línea Ebro hacia la costa atlántica por el norte. La fuente de recursos más importante del sector, es decir, la producción minera del noroeste hispano, debido a las dificultades de navegabilidad del Ebro, salía por vía terrestre hacia el sur en dirección a Mérida (53). De esta manera, la conquista del corredor Cantábrico, resultó no ser más que una expedición militar para destruir algún poblado indígena más o menos importante, de alguna tribu más o menos belicosa, en función de demostrar a sus pobladores la infinita superioridad del poder bélico del conquistador. Los romanos nunca se preocuparon por establecer una dominación efectiva de estos territorios, solamente algunos enclaves muy cerca de la costa cantábrica, que funcionaban como punto de intercambio, más que como centro de colonización. Por lo que podemos pensar que toda esta franja mantuvo, con pocas alteraciones, sus formas de organización social.

Estrabón, quien escribió a principios del siglo I, nos informa lo siguiente sobre los pobladores de norte hispano: “Pero su ferocidad y salvajismo no se deben solo al andar

guerreando, sino también a lo apartado de su situación; pues tanto la travesía por mar como los caminos para llegar hasta ellos son largos, y debido a la dificultad en las comunicaciones han perdido la sociabilidad y los sentimientos humanitarios. Actualmente padecen en menor medida esto gracias a la paz y la presencia de los romanos, pero los que gozan menos de esta situación son más duros y brutales. Y por otra parte, existiendo como existe en algunos pueblos una miseria derivada de los lugares y montañas donde viven, es natural que se acentúe tan extraño carácter; pero ahora, como dije, han dejado todos de luchar: pues con los que aún persisten en los bandidajes, los cántabros y sus vecinos, terminó el Cesar Augusto, y los coniacos y los que viven junto a las fuentes del Ìber, los plentuisos, en vez de saquear a los aliados de los romanos, luchan ahora a favor de estos. Y Tiberio, sucesor de aquel, apostando un cuerpo de tres legiones en estos lugares por indicación de Cesar Augusto, no sólo los ha pacificado, sino que incluso ha civilizado ya a algunos de ellos” (54). Debemos tener presente que la situación no estaba tan controlada como termina diciendo Estrabón. Lo que sucede es que éste es un admirador del sistema inaugurado por Augusto y de su obra, pero si notamos el simple hecho descrito por él mismo, de que en tiempos de Tiberio aún permanecen tres legiones en las cercanías del norte hispano, nos podemos hacer una idea de la realidad.

Estrabón también describe una situación de tensión entre estos pueblos. En otra parte de su obra aclara que la permanente guerra obedece a que algunos pueblos al “habitar una tierra mísera, y tener además poca, estaban ansiosos de lo ajeno” (55). El “geógrafo” estaba describiendo una situación bastante frecuente en el mundo precapitalista, de tensión entre pueblos de la montaña y los de la llanura. Está por estudiarse aún si la presencia de los romanos, como un poder externo que delimita territorios y fija determinadas pautas de asentamiento y explotación de los territorios, controló las tensiones, o sólo pudo contenerlas por un período, al mismo tiempo que las desarrollaba.

Lo cierto es que la situación que describe Estrabón en el siglo I, es de alguna manera confirmada en el IV por el cristiano Meropio Poncio Paulino,

quien responde en una carta, los reproches que le hiciera su amigo Ausonio, por haberse retirado a vivir a los montes vascones. Primero le aclara que el reside en importantes ciudades como Barcino (Barcelona) y Tarraco (Tarragona), pero luego agrega: “Pero, aunque la fortuna me deparara el vivir en bosques de bandoleros, ¿me he endurecido en un país bárbaro, volviéndome como uno de sus habitantes por el contacto con su bestialidad, al vivir con ellos? Si alguien, limpio de crimen, vive en los bosques vascones, sin cambiar en su integridad, está libre de contagio de las costumbres de su inhumano huésped. Si yo hubiera vivido en el país de los vascones ¿porqué aquella gente bárbara, transformada por mis costumbres, no habría de deponer más bien sus feroces usos cambiándolos en los nuestros?” (56). Esta descripción de Paulino corresponde aproximadamente al año 390, es decir casi veinte años antes de la descomposición de estos territorios por la entrada de los bárbaros.

Queda claro que existieron zonas que vivieron completamente al margen de lo que se ha denominado “romanización”, que siguieron líneas propias de evolución desde el período prerromano, y que a pesar de que la inevitable presencia más o menos cercana de territorios bajo un control romano más efectivo, debió ejercer algún tipo de presión sobre ellos, en muchas zonas perduró un indigenismo muy fuerte. Y si en estos territorios de la periferia hispana, como en la Galia armoricana, se produjeron ciertos conflictos sociales que las fuentes llaman “bagaudas”, nosotros no tenemos por qué intentar demostrar que su base social, ni los procesos socio-económicos que los desencadenaron, coincidían. Mucho menos con respecto al territorio al que se refiere Salviano en donde las relaciones sociales, políticas y culturales tenían lugar a partir del dominio espacial de determinadas estructuras agrarias, como las que gravitaban en torno a la gran propiedad con la presencia de distintos tipos de hábitat rural, que formalizaron variadas modalidades de sociabilidad campesina.

Debemos asumir también, que el período histórico que corresponde a lo que llamamos “antigüedad”, involucra un mundo básicamente disímil, muy poco

homogéneo y mucho menos integrado. Ciertos factores como los accidentes del terreno, o los factores climáticos, los conflictos con otras comunidades, la defensa del territorio, etc., pueden actuar a favor o en contra de las transformaciones sociales, tanto o más que las contradicciones internas de la propia sociedad. La audacia militar y la impresionante tarea político-institucional que ejecutaron los romanos, les permitió mantener por un prolongado período el “control” de un extenso territorio, pero ello no debe hacernos pensar, como advierte de Ste. Croix, que los romanos portaban con sus legiones, un modo de producción determinado que iban implantando por todas partes. En realidad lo que provocaron fueron grandes, pero también diversas alteraciones sobre la organización socio-espacial previa de los distintos territorios. Espacios mejor controlados que eran explotados a partir de las posibilidades que brindaba su configuración previa, y en el otro polo, zonas marginales mal integradas. En medio, como dice P. Brown, las “ciudades”, “pequeños oasis en un mar de primitivismo”, centros administrativos y lugar de residencia de los grupos de poder, que ejercían la explotación de los territorios rurales colindantes, y también hacia el interior de las mismas, produciendo todo un entramado de relaciones complejas. Las respuestas sociales también fueron diversas y esto es parte de lo que nos transmiten los textos antiguos bajo la común denominación de acciones bagáudicas.

Notas

- 1) Para una referencia sobre la proporcionalidad de la población ver G.E.M. de STE. CROIX, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona 1988 y K. HOPKINS, *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona, 1981, entre otros.
- 2) Entre los historiadores marxistas que se ocuparon del tema, ha circulado la idea acerca de que los cronistas antiguos habrían manifestado claramente la “intención” de evitar referirse a las revueltas; en este sentido suele interpretarse la conocida declaración de Mamertino cuando hace alusión a las actividades desplegadas por Maximiano en la Galia: “Omito tus innumerables luchas y victorias por toda la Galia”, para agregar a continuación: “Paso sobre ello rápidamente pues veo preferirías el olvido de esta victoria más que su gloria”. Ante la imposibilidad de obviar el tema, ya que Maximiano había sido enviado a la Galia por Diocleciano con la expresa misión de combatir a los bagaudas, y de hecho constituía una de las razones para asociarlo al poder, Mamertino se inclina por pasar sobre ello lo más “rápido posible”, inclusive evita nombrarlos explícitamente, puesto que en el texto no aparece el término “bagauda”. Esta “confesión” del panegirista ha servido para que algunos historiadores formulen distintas hipótesis acerca de la “brevedad” de las referencias sobre las revueltas en los textos antiguos: para E.A. Thompson: “Los levantamientos de los bagaudas, y no digamos nada de sus objetivos y organización, han sido casi totalmente silenciados por los escritores contemporáneos a su actividad, y ello se debería a que: Todas nuestras fuentes en mayor o menor medida pertenecían a las clases propietarias del Imperio y, por lo tanto, en mayor o menor grado tenían razones para temer a los *Bacaudae*”. P. Dockès se apoya en otro argumento, puesto que según él, en los textos encontramos referencias difusas sobre la lucha contra la bagauda debido a que *esas guerras más o menos serviles aportan poca gloria a los generales victoriosos*. En primer lugar debemos aclarar que el único texto en el cuál el autor declara expresamente su deseo de obviar referirse a las revueltas es el panegírico, de manera tal que no se puede asociar la brevedad generalizada de las menciones, con la intención expresa de no referirse a las mismas, manifestada por un autor en particular. En segundo término debemos efectuar una corrección sobre lo que sostiene Thompson; si bien podemos estar seguros que todos nuestros autores pertenecían, como hombres letrados del mundo urbano, a los grupos de poder, no podemos estar tan seguros de que todos ellos pertenecieran a *las clases propietarias*. Por ejemplo Eutropio, Aurelio Victor y Zósimo, formaban parte de lo que en términos gramscianos

podríamos definir como “intelectuales orgánicos”. Efectivamente, la actividad que éstos desempeñaron está íntimamente relacionada con la profunda reforma administrativa impulsada por Diocleciano, que dio como resultado la formación de verdaderos funcionarios de carrera, tanto en el gobierno central como en las distintas administraciones provinciales, lo que también los mantuvo muy alejados de los ámbitos en los que se desarrollaron las revueltas. Como parte de la clase dominante compartían con los grandes propietarios determinado sistema de valores, pero también es evidente, que por ser hombres de “palacio”, no tenían por qué “temer” a las bagaudas, o sentirse amenazados por ellas, de la misma manera que el propietario de una villa gala, para quienes los campesinos y esclavos sublevados, que eran explotados directamente por ellos, o que habitaban las zonas cercanas a sus residencias, podían constituir una amenaza efectiva sobre sus bienes y sus vidas. Queda claro que el temor hacia los bagaudas no es una explicación satisfactoria, al menos para ciertos textos.

La hipótesis de P. Dockès también puede ser aplicada únicamente para el caso del panegírico. El basamento ideológico de los panegíricos se encuentra en la literatura encomiástica de la república tardía y de los primeros tiempos del principado. Según los lineamientos de esta forma de propagandística político-militar, uno de los elementos más relevantes para la configuración del prestigio de los personajes más destacados, era el relato de su participación en las guerras que habían contribuido al engrandecimiento del Estado romano, fundamentalmente guerras exteriores, ya fueran defensivas o de conquista, y no precisamente en la represión de esclavos y campesinos empobrecidos del imperio. Mamertino escribió sus panegíricos con la intención de fortalecer la institución de la tetrarquía, para lo cual realza las virtudes y cualidades personales de Maximiano y Diocleciano y busca conservar la memoria de su nombre a partir del registro de sus acciones más notables.

Podemos concluir de lo dicho hasta aquí, que no existen razones fundadas para suponer que los autores de nuestras fuentes tuvieran la intención de ocultar los hechos relacionados con las revueltas bagaudas. En todo caso los dos argumentos más importantes a favor de dichas hipótesis, esgrimidos, según hemos visto, por Thompson y Dockès, solamente pueden ser aplicados para el caso del panegírico de Maximiano, pero en absoluto para el resto del *corpus* documental.

- 3) Momigliano nos aclara que los temas que trataban los antiguos estaban básicamente referidos a los acontecimientos políticos y militares. En situaciones muy particulares se detenían en rápidas descripciones de lo que no fuera el ámbito urbano. A. MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, FCE, México, 1993.

- 4) Juan Carlos SÁNCHEZ LEÓN, *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el bajo imperio*, Publicaciones de la Universidad de Jaén, Jaén, 1996.
- 5) El amplio campo teórico del materialismo histórico es quizás el que más se ha caracterizado por producir esquematismos mecanicistas y economicistas de todo tipo. Sin embargo, como consecuencia de esta pesada carga que debe sobrellevar, también ha dado lugar a las más importantes reflexiones en torno a la relación entre la teoría y la práctica histórica concreta. Ver fundamentalmente los trabajos a veces excesivamente críticos de E.P. THOMPSON sobre el estructuralismo francés en *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981, en donde el autor intenta señalar el equilibrio entre conceptualización teórica y el oficio concreto del historiador. Propugna la recuperación de la “práctica histórica” y la necesaria articulación con la teoría a través de los conceptos de “empalme”. Sería pertinente acompañar su lectura con la respuesta que le dedicó P. ANDERSON en *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1985. Me interesaría agregar dos autores más de referencia. Me refiero por un lado al texto de M. GODELIER, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989, donde el autor reflexiona extensamente sobre el debate entre empiristas y teoricistas. A estos últimos les advierte que “La noción de causalidad en la última instancia, de primacía de las infraestructuras, se refiere a la existencia de una jerarquía de funciones y no a una jerarquía de instituciones. Una sociedad no tiene arriba ni abajo y no consiste en un sistema de niveles superpuestos. Es un sistema de relaciones entre los hombres, de relaciones jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, funciones que determinan el peso respectivo de cada una de sus actividades sobre la reproducción de la sociedad”. Por último me interesaría citar una reflexión del historiador inglés G.E.M. de STE CROIX en su monumental obra: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1985, p.50: “Pues bien, ahora topamos con un problema con el que se enfrenta cualquier historiador, a saber, cómo conciliar una atención plena y escrupulosa ante cualquier tipo de testimonio sobre el tema de su elección y el estudio de la bibliografía moderna que lo trate con la posesión de una metodología general de la historia y una teoría sociológica capaz de permitirle sacar el máximo partido de sus investigaciones. Pocos de nosotros –si es que se da algún caso- logran establecer exactamente el equilibrio entre estos dos desiderata tan distintos”.
- 6) Juan Carlo SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*
- 7) Juan Carlo SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, p. 109 y ss.

- 8) Utilizamos la traducción española en M.I. FINLEY (Comp.), *Estudios de historia antigua*, Akal, Madrid 1981, p. 333.
- 9) Entre los trabajos a los que hemos tenido acceso y consideramos parte de la serie podemos citar: A. BARBERO y M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista: cántabros y vascones desde fines del imperio romano hasta la invasión musulmana*, Ariel, Barcelona, 1984; M. PASTOR, "Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagáudico en la Galia e Hispania a fines del imperio romano", en *Memorias de Historia Antigua*, Actas del Coloquio 1978, Ed. Instituto de Historia Antigua de la Universidad de Oviedo, Oviedo 1978; Narciso SANTOS YANGUAS, "Movimientos sociales en la España del bajo imperio", en *Hispania*, tomo XL, 145, Madrid 1982; P. DOCKÈS y J.M. SERVET, *Sauvages et Ensauvagés. Revoltes bagaudes et ensauvagement*, P.U.L., Lyon 1980 y P. DOCKÈS, *La liberación medieval*, F.C.E., México 1984, entre muchos otros.
- 10) "Si todos los pueblos cambian muy despaciosamente de talante –lo he demostrado al estudiar el enigma histórico de España-, con más lentitud mudarían el suyo las gentes del norte cantábrico. Por debajo de la superestructura romanizante –lengua, derecho, mundanidades- continuaron leales a las ancestrales raíces de su temperamento e incluso a sus creencias y formas de vida". Para luego completar: "No, no puedo dudar de que el pueblo vascón al presenciar la disolución de las fuerzas coactivas que Roma mantenía en España se sintió sacudido por una extraña explosión de vital inquietud. Todos los pueblos la han gozado o padecido alguna vez. Ese chispazo produjo una serie de reacciones en cadena. Tras la bagauda y quizás al serle cerrada esa válvula de escape por la victoriosa represión de las tropas romanas primero y de las godas luego, la fuerza vital desencadenada en Vasconia por la crisis, lanzó a los vascones a la conquista de la depresión vasca", Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, Sarpe, Madrid, 1985.
- 11) F. LOT, *La Gaule. Fondements ethniques, politiques et sociaux de la nation française*, P.M. Dival, Paris 1947 y A. CHASTAGNOL, *Le Bas-Empire*, Paris 1969 (citados por SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*)
- 12) En otro trabajo quizás sería importante analizar el hecho paradójico de que precisamente un historiador "tradicional" como Claudio Sánchez Albornoz, que no estudió específicamente el tema bagáudico, haya ofrecido a mi entender, uno de los mejores detalles de todo un conjunto de variables necesarias a tener en cuenta para resolver el problema. Muchos años antes que comenzaran los estudios de casos regionales, y que

metodológicamente comenzaran a plantearse los estudios acerca de la organización social del espacio, Sánchez Albornoz advertía con su particular estilo erudito, que la configuración específica del territorio del norte de España dio lugar a que en el contexto de un mismo pueblo, tuvieran lugar una realidad cismontana y otra trasmontana, con modalidades específicas de ocupación del territorio. Los alcances del poder romano también dependían de este hecho. Sánchez Albornoz destaca un aspecto de la cuestión que no desarrolla, pero que quizás completaría, para la periferia gala, el análisis de Van Dam; sostiene que sin una profunda romanización (aquí debemos superar el concepto puesto que no se trata solamente de un proceso cultural sino también político, y deberíamos sumarle el contenido de “alianza”, de participación de beneficios, etc.) de los grupos de poder local, sería muy difícil de instrumentar la recaudación impositiva en un territorio. Estas serían las situaciones propicias para las articulaciones entre subalternidades y hombres con poder local que plantea el historiador de Texas.

- 13) SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, p. 11.
- 14) THOMPSON E.A., *Revueltas...*, *op.cit.*, P. 348, sostiene “Aeliano y Amando, entonces, si hubiesen tenido éxito, podrían haber cambiado los miembros de las clases dirigentes de la Armórica, pero no podrían haber cambiado la naturaleza de las mismas”. Sobre lo que se discutía sobre el tema a mediados del presente siglo es todo un emblema el artículo de S. MAZZARINO, “Se puede hablar de revolución social al final del mundo antiguo”, en AA.VV, *La transición del esclavismo al feudalismo*, Akal, Madrid 1980.
- 15) Sobre esta cuestión de los finales ver fundamentalmente Pierre DOCKÈS, *La liberación medieval*, F.C.E., México, 1980
- 16) SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, p. 24.
- 17) “For many years the bagaudae have had to bear the heavy burden of being cited as the classic example of peasant revolts, not just in the late Roman Spain and Gaul but in the entire later Roman Empire”, R. VAN DAM, *Leadership and community in late Antique Gaul*, Univ. of California Press, Berkeley, 1985, p. 25.
- 18) El argumento que utiliza para rechazar la interpretación planteada por los historiadores marxistas es bastante débil, puesto que sostiene que estos derivaron la misma a partir de los epítetos menospreciadores aplicados a ellos por las élites dominantes: “But as provocative as it has been, such an interpretation is not longer adequate, for several

reasons: it deduced the social composition of the Bagaudae from the belittling epithets applied to them by the dominant elites; it uses random references to banditry without making clear that they have little, if any direct relevance to the Bagaudae...”, R. VAN DAM, *op.cit.*, p. 25. No se trata solamente de epítetos, algunos textos ofrecen datos precisos, eso sí, solamente sobre el carácter de cierto tipo de acciones que los campesinos llevaron adelante. Inclusive no en todos los casos contamos con fuentes contrarias a los bagaudas, puesto que Salviano puede ser acusado hasta de simpatizar con los rebeldes. A los marxistas se les puede reprochar justamente el haber prestado atención solamente a una forma específica de conflicto, y a partir de allí, haber generalizado sobre su extensión territorial y cronológica. En todo caso a Van Dam se le puede cuestionar que para demostrar la necesidad de “asistencia” y “protección” por parte de los habitantes de la Galia, utiliza solamente los testimonios que le proveen los hombres que de una u otra manera formaban parte de la clase dominante. En ningún momento demuestra que los sectores subalternos demandaran lo mismo. En todo caso podría pensarse, con razón, que los reclamos de “asistencia” se debían al temor a los desórdenes del territorio, en parte como producto de los bagaudas.

19) R. VAN DAM, *op.cit.*, p. 26

20) “In such a model of structural continuity the basic organisation of society, the relationships of authority and dependence between men, and the relationship of men to the land and the means of production remain essentially immune from the imposition of or changes in upper-level administration”, R. VAN DAM., *op.cit.*, p. 27

21) “Instead, as the previous chapter has stressed, people often appealed for assistance from men of local authority, who might in turn borrow from the lexicon of imperial authority. In this sense the Bagaudae represented not a revolutionary but rather a reformist social movement, since their aim can also be seen as the imposition of greater, not lesser, ties of social dependence, and as a return to traditional ties of dependence that, however oppressive they may seem to us, still guaranteed security and assistance”, R. VAN DAM, *op.cit.*, p.27.

22) L. MUSSET, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Labor, Barcelona, 1982.

23) G. DEPEYROT, *Crisis e inflación entre la antigüedad y la edad media*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 442.

- 24) Michael MANN, *Las fuentes del poder social*, I, Alianza, Madrid, 1991
- 25) Como sostiene VAN DAM: "Because mountains have always been intractable to the great empires of the past, Roman domination in the Alps was correspondingly tenuous, imperial administration were confined by both vertical and horizontal frontiers, as Fernand Braudel argues: The mountains are as a rule a world apart from civilization, which are an urban and lowland achievement. Their History is to have none, to remain almost always on the fringe of the great waves of civilization, even the longest and most persistent, which may spread over great distances in the horizontal plain but are powerless to move vertically when faced with an obstacle of a few hundred metres", *op.cit.*, p. 49.
- 26) Sobre los isauros ver ZOSIMO, *Nueva historia*, Gredos, Madrid, 1992, IV, 20, 1-2 y V, 25, 1-4. Sobre los bosques vascones ver los comentarios de P. de NOLLA en A. Barbero y M. Vigil: *Sobre los orígenes...*, *op.cit.*
- 27) No en todos los territorios geográficamente marginales tuvieron lugar este tipo de acciones, puesto que podía ocurrir que ciertas áreas de la periferia hubieran sido tempranamente romanizadas a raíz de circunstancias especiales. La existencia de importantes minas en el noroeste hispano provocó una actividad económica importante complementada por la presencia de destacamentos militares en las cercanías para su protección y para la construcción de una red vial que facilitara su explotación, y es sabido el papel "romanizador" cumplido por el ejército y la actividad comercial. Sobre el tema TUÑÓN DE LARA (Dir.), *Historia de España*, Labor, Madrid, 1983, tomo I.
- 28) ZOSIMO, p. cit. VI, 5, 2-3, pp.516/7
- 29) J.C. SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, pp. 35-36.
- 30) Las citas latinas del *Querolus* corresponden a la transcripción de SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, p. 142.
- 31) A pesar de que Thompson considera que A. Marcelino se refiere a hechos de este tipo para el siglo IV: "Una estrategia similar (a la de Maximiano) parece que fue empleada contra Valentiniano I (364/75) en los primeros años de su reinado, cuando, según Ammiano –muchas otras (es decir, otras que aquellas contra los bárbaros) de menor interés de reseñar se realizaron a lo largo de varias regiones de la Galia, las cuales es superfluo narrar tanto porque no merece la pena hablar de sus consecuencias (¿lo habría dicho si Valentiniano de hecho hubiese tenido éxito en aplastar a los

campesinos? Como porque es improcedente prolongar una historia con detalles innobles”, E.A. THOMPSON, *op.cit.*, p. 344.

32) *Sobre el carácter de los Panegíricos ver Francisco. J. LOMAS, “Del buen gobierno del imperio. La Tetrarquía a la luz de los panegíricos”, en E. Falque y F. Gascó (comp.), Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica, Universidad de Sevilla, España, 1993*

33) SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, pp. 87-88.

34) *P. Latina, X (II), 4,2 en BARBERO Y VIGIL, y X(II), 4,4 en E.A. THOMPSON.*

35) *P. DOCKÈS, op.cit., cap.I.*

36) *De STE. CROIX consigna en su monumental obra La lucha de clases..., op.cit., una serie de documentos que dan cuenta de la situación general extremadamente precaria del campesinado, a lo largo de todo el mundo antiguo. Ver fundamentalmente los Cap. I,III y IV.*

37) *EUTROPII, Breviarium ab urbe condita, Antonio Vallardi, Milano 1933.*

38) *A. MOMIGLIANO, op.cit., p.100.*

39) *J.C. SÁNCHEZ LEÓN, op.cit., p. 35*

40) *R. VAN DAM en Leadership and Community in Late Antique Gaul, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1985, chapter I, pp. 1-56, intentará demostrar que Aeliano y Amando en realidad son dos aristócratas galos que dirigieron a sus campesinos y esclavos en un momento de falta de protección (autoridad local) por parte del estado romano a raíz de las invasiones. Para caracterizarlos como aristócratas y/o usurpadores se basa en la incorrecta noticia acerca de que éstos hasta habrían acuñado moneda. Al respecto ver como Sánchez León en realidad comprueba que las piezas monetarias son falsas, SÁNCHEZ LEÓN, *op.cit.*, pp. 58-59. Por otra parte si Aeliano y Amando hubieran sido aristócratas galos que condujeron a sus propios campesinos ¿contra quién habrían actuado? Seguramente contra el poder romano. En tal caso ellos hubieran sido tratados como unos usurpadores, tal como ocurrió con Carausio. También Mamertino, quien indudablemente representa a la aristocracia gala más identificada con los romanos, no habría perdido oportunidad para establecer esta diferencia. Habrá que investigar esta cuestión, pero parece ser que era frecuente que los terratenientes locales organizaran sus propias fuerzas “militares”, aparentemente no siempre a base de*

esclavos y campesinos, pero sí solían recurrir a éstos cuando la situación era extrema. Sin embargo, los cronistas que conocen los territorios a los cuáles se refieren, establecen claras diferencias. Orosio, quién escribió sus Historias en las primeras décadas del siglo V, se refiere a la resistencia organizada para contener la entrada en Hispania de las fuerzas del usurpador Constantino III. La misma fue encabezada por dos jóvenes hermanos "nobles y ricos" que organizaron a sus esclavos y campesinos para contener al usurpador. Orosio se preocupa por resaltar que éstos no tenían ninguna intención de levantarse contra el poder romano, aclaración que no realiza para el caso de los líderes de la revuelta gala encabezada por Aeliano y Amando.

41) L. MUSSET, op.cit., I.

42) Zósimo por el contrario ofrece detalles muy importantes sobre una forma de bandidismo social que de haber tenido lugar en la parte occidental del imperio, muy probablemente hubiera sido definida como bagáudica por algún cronista. Nos referimos a los comentarios reiterados que Zósimo nos ha dejado sobre los isauros: "... los miembros del círculo imperial se ocupaban de reconstruir lo destruido, cuando llegó a la corte la noticia de que las hordas de los isauros, establecidos en las alturas que dominan Panfilia y Cilicia, donde habitan perpetuamente las inaccesibles y escarpadísimas montañas del Tauro, divididas en bandas de saqueadores recorrían las regiones situadas a sus pies, e incapaces todavía de atacar las ciudades fortificadas se lanzaban sobre las aldeas sin murallas y sobre todo lo que encontraba a su paso"; ZÓSIMO, Nueva Historia, Gredos, Madrid 1992. Podríamos agregar que Cilicia en el sur de Asia Menor no era un territorio periférico, y sin embargo aún en la época del emperador Valente, estos pueblos de la montaña no han podido ser dominados a pesar de haber enviado numerosos ejércitos para reprimirlos.

43) Acerca de la huida como modalidad de lucha de clases, ver P. DOCKÈS, La liberación..., op.cit.,

44) SALVIANO DI MARSIGLIA, Il governo di Dio, Citta Nuova, Roma, 1994, V-VI, 24.

45) En las sociedades rurales precapitalistas el perfil social de los que toman la decisión de huir, en un primer momento, debían de ser hombres jóvenes y preferentemente solteros. Sobre los que se refugian entre los bárbaros y los bagaudas, sostiene Salviano: "Se me puede reprochar el hecho de que no lo hacen todos en bloque, los pobres y los indigentes maltratados por los impuestos, si el único motivo para desaconsejarlos no fuese la imposibilidad

de trasladar las pocas cosas que poseen, sus casuchas y sus familias”, SALVIANO, op.cit., p. 158. Para este tema aunque situado en otra etapa del precapitalismo ver E. HOBBSAWM, *Bandidos, Ariel, Barcelona, 1976* y *Rebeldes Primitivos, Ariel, Barcelona 1983*. También P. DOCKÈS, *La liberación...*, op.cit., se refiere al tema pero para la huida de los esclavos.

46) SALVIANO, *Il governo...*, op.cit., V-VI. 25

47) Según Lucien MUSSET, *Las invasiones*, op.cit., p.32, el campamento de Atila se encontraba cerca de Valaquia y se trata del año 449.

48) Citado en A. BARBERO y M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 48-49. DE STE. CROIX reafirma el valor de este testimonio puesto que “su crítica descripción de la sociedad de clases grecorromana nos la transmite Prisco, firme defensor del orden establecido en el que creía, mostrando su desaprobación entre severa e incrédula, lo que no hace sino reforzar el valor de su testimonio. En *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Critica, Barcelona 1988, pp. 567-8.

49) SALVIANO, *Il governo...*, op.cit., V-VI.25.

50) Ibidem, V-VI. 24

51) Ibidem, V-V.22

52) HYDATIUS, *Chronicle*, Clarendon Press, Oxford, Olympiad 307 (449), p.99.

53) M. TUÑÓN DE LARA dir., *Historia de España, tomo I, Labor, Barcelona, 1983, Cap. II, pp. 315-394*.

54) ESTRABON, *Geografía*, Gredos, Madrid 1992, pp. 87-8

55) ESTRABON, *Geografía*, op.cit.

56) Citado en A. BARBERO y M. VIGIL, *Sobre los orígenes...*, op.cit., pp. 21-5

EL CARÁCTER DE LO MONSTRUOSO EN LA *PSICHOMACHIA*
DE PRUDENCIO *

Liliana Pégolo
Universidad de Buenos Aires

I

En el mundo antiguo, el vocablo *monstrum* alude a un término perteneciente al ámbito de lo religioso que se define como *un objeto de carácter sobrenatural que advierte sobre la voluntad de los dioses*.

* Son escasos los datos que se cuentan de la vida de Aurelio Prudencio Clemente; la mayor parte de los mismos son aportados por el poeta a través del *Prefacio* a todas sus obras. Es probable que haya nacido en el seno de una familia cristiana, de origen hispano-romano y de condición acomodada que lo proveyó de una esmerada educación retórica, iniciándose en el *cursus honorum* de la vida pública. Tres ciudades pretenden ser la patria de Prudencio: Tarragona, Zaragoza y Calahorra; esta última es la que cuenta con las mayores posibilidades. Lo más veraz es que nació en el año 348 y cuando contaba con cincuenta y siete años de edad se dedica a dar cumplimiento a su obra poética. Previamente desarrolló su carrera política y forense, ya que fue abogado, prefecto de importantes ciudades, siendo llamado a la corte del emperador Teodosio, donde culmina su carrera honorífica. La obra poética de Prudencio consta de más de diez mil versos entre líricos y didácticos, destacándose entre los primeros el *Cathemerinon* y el *Peristephanon*; las composiciones didácticas son *Apotheosis*, *hamartigenia*, *Psychomaquia*, los dos libros del *Contra Symmachum* y *Dittochaeon*. A esto se suma el mencionado *Praefatio* general a todas las obras, escrito en el año 405, y el *Epilogus*.

Así aparece en el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* de Ernout y Meillet, en el cual los autores se remiten a la obra de Festo, *De verborum significatu cum pauli epitome* (1) para establecer una red de relaciones sémicas entre el mencionado término *monstrum* y vocablos como *prodigium*, *portentum* y *ostendum*, todos ellos coinciden en que hacen referencia a un hecho futuro que se destaca **porque excede a la norma** (2).

En el *Lexicon Totius Latinitatis* de Forcellini se insiste en que lo monstruoso designa a todo aquello que sale de lo natural, sea deforme o no entendiéndoselo también, como un *aviso de la voluntad futura de los dioses*; de ahí entonces, su posible relación con el verbo *moneo*, que significa, precisamente *avisar, amonestar* (3). La superstición de los “gentiles”, según Forcellini, asocia la monstruosidad a cualquier cosa inusitada que presagia en su “mostración” – *monstratio*- lo que está **más allá del orden de la naturaleza**; por lo tanto dentro de su campo de significación se incluirá, al igual que Cicerón en obras como *De natura deorum* II, 3 y *De divinatione* I, 42 (4) y Festo (5), las palabras *ostenta*, *portenta*, *monstra*, *prodigia* que conforman una isotopía semántica, dominada por la recurrencia de la ruptura del orden por designio divino (6).

Esta anomalía transgresora puede desencadenar la admiración de lo insólito, el terror ante lo que es considerado peligroso y el desprecio por cierto carácter pernicioso (7), ya que los monstruos suelen ser criaturas híbridas en las que se conjugan elementos dispares y contradictorios que violan las categorías fundamentales de lo divino y lo humano, de lo concreto y lo abstracto, dotando al fenómeno de una profunda *ambivalencia* (8).

Esta ambigüedad se opone a la unidad congruente del cuerpo armónico que define el canon de la belleza clásica, expresado en la díada estoica *χρῶμα καὶ συμμετρία* (9): el producto resultante es un cuerpo *perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, visto del exterior, sin mezcla, individual y expresivo* (10). En cambio, la hipérbole monstruosa, generada en la mezcla de elementos diversos,

componen una bicorporalidad dinámica, que lo acercan a las imágenes del realismo grotesco (11).

La afirmación de Bajtin halla puntos de contacto con aquélla de Jean Pierre Vernant (12) que define lo monstruoso como una oscilación entre dos polos en tensión: *lo aterrador y lo grotesco*. La representación de un cuerpo de manera descarnada provoca sensaciones tales como el espanto, la angustia sagrada o el estallido de la carcajada, debido a que lo diferente aparece como **deforme** a los ojos del canon oficial y tradicional de la proporción; en consecuencia lo monstruoso se constituye como el paradigma de **la alteridad** (13).

Con una modalidad semejante, Aurelio Prudencio, poeta cristiano tardoantiguo, “construye” las imágenes de los vicios y las virtudes en la *Psychomachia*. Este poema épico, que resignifica la tradición de la epopeya virgiliana, fue compuesto presumiblemente a comienzos del siglo V (14), cuando el Cristianismo ya se había instituido como religión oficial del Estado Imperial; a pesar de esto, soportaba tensiones interiores y exteriores provocadas por el asedio bárbaro y las numerosas herejías que hacían peligrar su unidad.

La *Psychomachia* sintetiza a través de una retórica alegórica o figurativa (15) el gusto de la edad de Teodosio, caracterizada por el manierismo iconográfico (16) y la profundización del conflicto moral representado por el *bellum intestinum* (17). Este motivo vertebrador es el que integra el poema a un **proyecto ascético** de curación de las almas, cuyo fin último es la identificación del civismo romano con una fe única y una sola Iglesia.

//

Prudencio personifica el estado de tensión del alma individual y del cuerpo social por medio de una serie de cuadros patéticos, que responden al esquema de combate épico greco-latino; en este se advierten trazos hiperrealistas semejantes a los de las

representaciones morales medievales con las que se intenta “agudizar lo más dolorosamente posible el temor al pecado, la muerte, el juicio y el infierno” (18). Si bien el concepto constantiniano de miles Christi se ha modificado al tiempo de la composición de la *Psychomachia* (19), los vicios y las virtudes que disputan un combate eterno, aparecen travestidos (20) bajo la “máscara” épica.

En siete bipolaridades antitéticas, el poeta construye diversos enfrentamientos en los cuales, las características de lo monstruoso se corporizan en las imágenes viciosas y en la desmesura de los combates. A manera de anticipación Prudencio califica genéricamente a los pecados como **enfermedades** (*morborem rixam*, v.8) que fatigan al alma con su turbación sediciosa, **furias** (v.10) dispersas por las entrañas del cristiano y **portenta**, como sinónimo de monstruos (v. 21). Queda así planteada la lucha entre las perfecciones morales y sus opuestos, **significados** (21) por todo aquello que representa un peligro para el dogma.

El primero de estos portenta que sale del campo de batalla a herir a la Fides es la **Idolatría**, a la que el poeta denomina *veterum Cultura deorum* (v.29) y le atribuye las siguientes características: cabeza hostil, adornada con las cintas sacrificiales y boca saciada con la sangre de los bueyes inmolados (vv. 30-32) (22). A través de este escueto retrato, las imágenes que se imponen son las del modelo religioso que el Cristianismo venció, sobre todo teniendo en cuenta que este último despreciaba los ritos cruentos del *mos maiorum* de los paganos.

Lo monstruoso reside en lo que escapa del sistema ritual en curso; en consecuencia la Fides acomete contra el anacronismo cultural hasta su exterminio. También en esta acción, los excesos gladiatorios (23) responden a lo que Bajtin definió como “la anatomía grotesca de la épica” (24): la pintura y la muerte violenta, el despedazamiento del cuerpo y las descripciones de heridas y golpes son epicismos corrientes utilizados por Prudencio en la *Psychomachia*. En este primer enfrentamiento, la Idolatría cae con sus ojos y su garganta quebrados por la muerte, exhalando suspiros fatigosos que dejan salir su *animamque malignam* (v.34) (25).

Aquí aparecen dos notas que permiten tipificar lo grotesco y lo monstruoso al mismo tiempo: los ojos que exceden de sus órbitas, que desbordan y testimonian una tensión *puramente corporal* (26) hasta transformar el rostro en la ambivalencia de la máscara, ante la cual sólo cabe una visualización frontal (27).

En el registro de la máscara se funden comúnmente los rasgos, lo que ubica a la figura en el terreno de lo sobrenatural; así ocurre con el siguiente vicio, la *Sodomita Libido* (v. 42). En ésta se entremezclan lo humano y lo animal con el carácter infernal de las mitológicas **Furias**; lo ígneo domina las acciones del monstruo: agrade los ojos de la Pudicitia con una *tea de ardenti sulphure*, procurando ahogarla *entre flammis y taetro... fumo* (vv. 44-45). Las armas llameantes constituye una extensión de su furia interior, expresada en los calificativos de *furiae flagrantis et dirae lupae* (vv. 46-47), y en los calientes vapores que su cuerpo moribundo exhala (vv. 50-53).

Así como la Idolatría dejó escapar un alma maligna, la segunda monstruosidad contamina con su *spiritus... sordidus* (vv. 52-53) el aire y mancha los cuerpos (v.90) (28), ya que se trata de una *frigida pestis* -además de ser llamada *furiarum maxima* (v.96). La excrecencia del cuerpo monstruoso, que en este caso sale por el orificio de la herida, supera la frontera de lo corporal para inficionar el cosmos, representando, según la teoría bajtiniana, uno de los “actos del drama corporal en el que el principio y el fin de la vida están indisolublemente imbricados” (29).

Como en el cuadro anterior, se advierte una asimilación del elemento ígneo en la construcción de la alegoría de la Ira, la que en oposición a la expectante *Patientia* también se presenta como un enjendro del infierno: hinchada, hirviendo, retorciéndose con sus ojos sanguíneos, inyectados en hiel (vv. 113-114) (39). El gesto de su boca abierta, que deja derramar rábida espuma, *-spumanti... rictu-* es otro signo de su pertenencia al mundo infernal, a la vez que evoca con su injuriante discurso (31) la furia bélica que concentra el poder mortífero del combatiente armado (32).

Prudencio la llama **monstruo furioso** (v.129), *barbara bellatrix* (v.133) y la hace poseedora de un *μηνοσ*, el instinto carnicero que la transforma perversamente en un elemento cósmico devastador. Su propia rabia, exagerada en grado sumo, la lleva a atentar contra sí misma (vv. 153-54) y es este acto sacrílego y grotesco el que profundiza su monstruosidad; la Patientia, cuya forma de combatir hace sonreír por sus contradicciones a Lewis (33), confirma el aterrador carácter del pecado **señalándola** como *vitium* (v.156), *furia*, *malum* (v.158), carente de razón (*vaesania*, v.160) e *igne* (v.161).

Una desmesura semejante asimila la animalidad del caballo con la Superbia como jinete, a los que domina la fiereza; pero fundamentalmente la jactancia. En este rasgo se aprecia la deformación del modelo ascético que pretende imponer el poeta que se ve “desgarrado entre la *fórmula épica* y el *significado alegórico*” (34): el monstruo **sobresale ostentadamente** (vv. 194-195) a través de pieles de león (vv. 179 y 181), peinados que elevan su estatura (vv. 183-184), mantos delicadísimos que contrastan con su cerviz animal y un velo que ensancha su arrogancia (vv. 186-189); todos estos detalles confirman la distorsión portentosa y **malsana** (v.203) en la cual el didacticismo de Prudencio combate simbólicamente -con las características propias del soldado romano- contra la aristocracia patricia, origen y sostén de la otrora *virtus* imperial pagana.

El orgullo guerrero de la Soberbia se ve imprevistamente quebrado por una “mala jugada” del que es denominado **uno de los vicios más detestables y perniciosos** (v. 250) que envilece la guerra con sus trampas y engaños: se trata del *Fraus*, cuya amoralidad quiebra el orden de la norma y acrecienta el temor de caer bajo su potencia demoníaca, precisamente por lo que oculta y oscurece (35). Mientras tanto, la Soberbia en su loca carrera y posterior caída en *caecum... hiatum* (v. 271), prefigura el descenso al mundo abismal del que los monstruos proceden (36) y la victoria del alma sostenida por un renovado canon virtuoso.

Sin embargo, la forma en que el poeta pinta a la Humildad cortándole la cabeza al vicio agrega una nota de discordante patetismo ya que no es de

esperar que la virtud de *placidi moderaminis* (v.274) erija, a modo de botín, la máscara sanguinolenta de su enemigo (v. 283). Sólo en el contexto de una monarquía militar que defiende una teología de la victoria puede entenderse esta contradicción que algunos críticos han considerado, contrariamente, como una sublimación de la edad, atravesada por la violencia (37).

Ya que en el imaginario de la época hay un interés por resignificar las imágenes épicas de cuño homérico y virgiliano, Prudencio delinea la monstruosidad grotesca de la *Luxuria* a partir de la ruptura de dichas imágenes heroicas. Es por ello que exclama con ironía, que se está en presencia de una *nova pugnandi species* (v. 323). La *Luxuria*, considerada por Lewis un vicio “antinatural” (38), es la contrafigura del miles por su aspecto físico (v.312) y su condición moral, entregada a la molicie y los placeres (vv. 313-314) (39).

Su propensión a la gula y la ebriedad es una manifestación más de lo grotesco: como afirma Bajtín: “el cuerpo se evade de sus límites; traga, engulle, desgarrar el mundo, lo hace entrar en sí, se enriquece y crece a sus expensas” (40). Justamente contra esta degustación cósmica representada por la Lujuria, clama el ascetismo cristiano. Las armas de este equívoco monstruo son los *vina* y los *balsama* (v. 319); no arroja flechas ni lanzas, sólo desconcertantes *violas* y *foliisque rosarum* (v. 326).

El visualizar una fuerza monstruosa de tales características exige penetrar en su campo de fascinación y se corre el riesgo de ser dominado por la inspiración de su *tenerum... venenum* (v. 329). Así sucede con las huestes virtuosas, las cuales se transforman bajo el poder serpenteante de esta resignificada Gorgona que las paraliza, dejándolas boquiabiertas (v. 337) ante las variadas pedrerías de su carro (vv. 334-339). Es entonces que la *Sobrietates*, encarnando ella misma la tensión del alma, se lanza al rescate de los vencidos sólo con la ayuda de la cruz; ésta, enarbolada, conjura el temor cósmico de la condenación y devuelve al abismo al espantado monstruo (vv. 407-412) (41). La Lujuria, a la que acompaña una cohorte de vicios y placeres (42)

queda atrapada bajo su propio carro, a modo de pedagógico castigo a sus excesos, destacándose la boca abierta, la garganta y los dientes triturados como un signo de “topografía” infernal (43), de donde se vierten los manjares antes engullidos (v. 426) (44).

El retrato de la *Avaritia* sintetiza la imaginería de las Furias y Erinias greco-latinas puesto que aparece representada con rasgos animales en sus corvas manos de unas broncíneas, como las de Gorgona (vv. 455-456), y su escatológica boca hambrienta (v. 457) (45). Escoltan al monstruo (v. 466), un conjunto de variadas *Eumenides*, engendros amamantados con *nigro lacte* (v. 469) que, como lobos rabiosos (v. 467) o temibles borrascas (v. 506) devastan el mundo con sus crímenes. El desprecio por la corporalidad y sus funciones, sobre todo la eliminación de diversos humores y la reproducción y otras funciones femeninas, según la afirmación de Huizinga (46), se suma a la pertinaz referencia de la lucha eterna contra el Mal, representado aquí por imágenes que evocan el hábitat del Averno épico.

Con un término polisémico como *Lues* (v. 508) que alude, en primer lugar, a todo proceso de licuefacción, al contagio de la peste, la calamidad pública y la corrupción de las costumbres, Prudencio injuria a la *Avaritia*, que gime ardiente y furiosa (v. 510) conforme a su carácter de Gorgona. Pero esto no termina de caracterizarla, sino la extraordinaria capacidad de transformar su máscara es lo que determina la ruptura con el canon establecido: cambia la faz, deja las armas, adopta hábito virtuoso, **ocultando su belicosidad, los cabellos serpentosos, la rabia y su cruel furor** (47).

El autor insiste recurrentemente en la monstruosidad del vicio; a las denominaciones dadas agregará las siguientes: *monstrum ferale* (v. 565), con lo cual certifica su fiereza; impía Erinys (v. 566), alusión a la procedencia infernal y preolímpica de dichas divinidades ctónicas (48); y *letum versatile et anceps* (v. 571), sinónimo mismo de la muerte que despoja de la fuerza y la pasión al alma humana (vv. 568-569) (49). La *Operatio*, la representación de la caridad cristiana (v. 573), que se

halla fortalecida por la fe (v. 582) concluirá la labor iniciada por la Ratio: el monstruo hallará una muerte patética por medio de la cual, una vez más, se prueba que la imagen del cuerpo grotesco se concibe a partir de la aceptación de la fisonomía interior: garganta, venas, costillas, ijares cobran vida propia como *spolia corpore* (v. 598).

Sugestivamente el último de los vicios que salen al campo de batalla (v. 667) para atacar a la *Concordia*, en forma traicionera, es la *Discordia*; la acción se registra en el campo del dolo y el ocultamiento, como sucede con el Fraude y la Avaricia, provocando un efecto turbador (v. 668) (51) entre los soldados desprevenidos. Se trata de un *vitii latitantis* que se mantiene *occultum* (v. 672), al que Prudencio **nombra**, a diferencia de los demás, con **nombre y apellido**: es la *Discordia Heresis* (vv. 709-710), ya caracterizada como *pugnatrix subdola* (v. 681) que vaga portando *un serpente flagellum... multiplici* (vv. 685-686), semejante al que Tisífone y otras de las Furias infernales utilizaban para azotar a los condenados eternos.

Pero lo que fuerza a la desaparición del monstruo, es la ambivalencia de su discurso y el relativismo de sus creencias, por lo cual *Fides* acabará con su **lengua contaminante** (v. 718), esencia misma de su monstruosidad. Finalmente el retrato de esta *bestia feralis* (v. 719) alcanzará un grado mayor de hiperrealismo al ser **despedazada y diseminados** sus miembros en niveles **no humanos**, representados por animales, materias en descomposición, mundos submarinos y aéreos que sintetizan la diversidad del cosmos (vv. 719-725).

III

La *Psychomachia* **muestra y amonesta** a los cristianos de su época sobre los peligros que asolan al alma, la que se ve obligada a combatir para imponer el canon dogmático por encima de la turbación herética. Para ello, la estrategia didáctica y discursiva elegida es la representación alegórica; en ella se resemantiza el imaginario

monstruoso greco-latino, con el fin de interpretar la malignidad del pecado, confirme a las leyes estéticas del viejo patetismo alejandrino, la interiorización de los mecanismos de la épica y la meditación ascética de los grandes textos paulinos y vétero-testamentarios. La obra aparece como un intento de superación de la tensión entre dos matrices culturales en pugna que están logrando su acomodación dentro del ambiente de conflicto y violencia que define a este período histórico.

Notas

1) ERNOUT – MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Histoire des Mots, Paris, 1967. FESTUS, *De Verborum Significatu cum Pauli Epitome*, edidit W.M. Lindsay, Teubner, 1913, 143 M, p. 125: *Monstrum: dictum velut monestrum, quod moneat aliquid futurum; prodigium velut praedicium, quod praedicat; portentum quod portendat; ostendum quod ostendat*. Los filólogos franceses advierten que al pasar a la lengua familiar, el término *monstrum* perdió su sentido religioso para sólo significar mostrar, designar, indicar; por lo tanto *monstrum* derivaría del verbo denominativo monstruo. Véase Cl. DE MOUSSY, *Esquisse de l'histoire de monstrum* (REL, LV, 1977, 345-369), en el que se intenta establecer los diversos significados de la palabra *monstrum*, su relación con el término griego *ὄμνᾶός* y su evolución propia en el campo de significación de la lengua latina.

2) FESTUS S.P., *op.cit.* (1), 156 M (p.147): Define *Monstra* de la siguiente manera: *dicuntur naturae modum egredientia, tu serpens cum pedibus, avis cum quattuor alism homo duobus capitibus, iecur cum distabuit in coquendo*. Estas afirmaciones coinciden con la sostenida por Jenny STRAUSS CLAY en “The Generation of Monsters in Hesiod”, *Classical Philology*, April 1993, vol. 88, Nro.2, pp. 105-116.

3) FORCELLINI E., *Lexicon Totius Latinitatis*, Padua, 1940: *Proprie monstrum, vox ad religionem pertinens, est res naturae modum egrediens, sive sit deformis sive non: a monendo, quasi monestrum, monet enim, quae sit circa futura deorum voluntas...*

4) CICERO M.T., *De Natura Deorum*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Edidit W. Ax., Teubner 1968, L.II, III,7: *Praedictiones vero, et praesensiones rerum futurarum quid aliud declarant, nisi hominibus ea, quae sint, ostendi, monstrari, portendi, praedici? Ex quo illa ostenta, monstra, portenta, prodigia dicuntur; De Divinatione, Recognovit C.F. W. Mueller, Lipsiae, B.G. Teubner 1893-1905; L.I, 42: ...verba ipsa prudenter a maioribus declarat: quia enim ostendunt, portendunt, monstrant, praedicunt: ostenta, portenta, monstra, prodigia dicuntur.*

5) FESTUS S.P., *op.cit.*, 245 M (p.284): *portenta: existimarunt quidam gravia esse, ostenta bona: alii portenta quaedam bona, ostenta quaedam tristia appellari. Portenta, quae quid porro tendatur, iudicent: ostenta quae tantum modo ostendant, monstra, quae praecipiant quoque remedia.*

- 6) GREIMAS A.J., COURTÉS J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Biblioteca Románica Hispánica, Edit. Gredos, Madrid, 1982, pp. 229-232.
- 7) STRAUSS CLAY Jenny, *op.cit.* (2), p. 106. Véase FORCELLINI E., *op.cit.* (2), *monstrum* II.
- 8) BAJTIN Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Universidad, México, 1990, Cap.5: "La imagen grotesca del cuerpo en Rabelais y sus fuentes", p. 273.
- 9) ECO Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Edit. Lumen, Barcelona 1997, 4: "Las estéticas de la proporción", p. 42.
- 10) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), p. 288
- 11) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8): "Introducción: Olanteamiento del problema", p. 35
- 12) VERNANT Jean-Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, 1986, 3: "La máscara de Gorgo"
- 13) VERNANT Jean-Pierre, *op.cit.* (12), 2: "De la marginalidad a lo monstruoso"
- 14) En el Prólogo a la edición de *Les Belles Lettres*, Paris 1948, p. 9 M. LAVARENNE afirma que no se puede fijar con precisión la fecha de la composición de la *Psychomachia*
- 15) ECO Umberto, *op.cit.* (9), 6: "Símbolo y alegoría; 6.2: "La indistinción entre simbolismo y alegorismo", pp. 73-75.
- 16) FONTAINE Jacques, "Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien", Paris, *Etudes Augustiniennes*, 1981, chapitre CII: L'épopée didactique chrétienne: Les combats de l'esprit et de l'ame, p. 207.
- 17) LEWIS C.S., *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Eudeba, Buenos Aires 1969, Cap.II: "La alegoría", III, p. 51: El *bellum intestinum* es un nuevo estado de ánimo que tanto puede investigarse en Séneca, San Pablo, Epicteto y Marco Aurelio, como en Tertuliano.
- 18) HUIZINGA J., *El otoño de la Edad Media*, Alianza Universidad, 1981, Cap. 16: "El Realismo" y los límites del pensamiento figurado, p. 308.

- 19) MOHRMANN Christine: *Études sur le latin des Chrétiens*, Roma 1965, II. 4, “encore una fois: paganus”. Después de la paz de Constantino, el *miles Christi* retoma su sentido literal y por otra parte, el concepto de *militia Christiana* entra en otra categoría ideológica: en la del monaquismo y el ascetismo.
- 20) Se entiende “travestimiento” como transformación estilística con función degradante”. Véase GENETTE Gerard, *Palimpsestos*, Taurus, Madrid, 1989, I, p. 37
- 21) ECO Umberto, *op.cit.* (9), 6.4: “El alegorismo escriturario”, pp. 79-83: San Agustín es el primero que funda una teoría sobre el signo, entendiéndolo como todo aquello que produce en la mente algo distinto de la impresión de la cosa.
- 22) *Psychomachia*, vv. 30-33: *Illa hostile caput falerataque tempora vittis / altior insurgens labefactat et ora cruore / de peducum satiata solo adplicat...*
- 23) HANNA Ralph, III, “The Sources and the Art of Prudentios. *Psychomachia*”, *Classical Philology*, vol. 72, number 2, april 1977, pp. 108-115; LEWIS C.S.A, *op.cit.* (17), IV, p. 57.
- 24) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), p. 319
- 25) *Psychomachia*, vv. 32-35: *... et pede calcat / elisos in morte oculos animamque malignam / fracta intercepti commercia gutturis artant / difficilemque obitum suspira longa fatigant*
- 26) BAJTIN Mijail, *op.cit.*, P. 285
- 27) VERNANT Jean-Pierre, *op.cit.*, (12) 3.
- 28) *Psychomachia*, v.90: *corpora commaculans animas in tartara mergis*
- 29) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), pp. 285-286
- 30) *Psychomachia*, vv. 113-114: *Hanc procul Ira tumens, spumanti fervida rictu, / sanguinea intorquens subfuso lumina felle*
- 31) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), p.292.
- 32) VERNANT Jean-Pierre, *op.cit.*, (12) 4. “un rostro aterrador”

33) LEWIS C.S., *op.cit.* (17), pp. 58-59: En la descripción de la Paciencia, la cual aparece en *De Spectaculis* de Tertuliano, hay un error que se repite en la representación de algunos combates de la *Psychomachia*: la lucha no es una actividad adecuada para todas las virtudes, menos para la *Patientia* que espera inmóvil el asedio de la Ira. Lewis sostiene que la imagen nos hace sonreír.

34) LEWIS C.S., *op.cit.* (17), IV, p.59

35) La aparición de Fraus en el campo de batalla (v. 258) está elaborada a partir de una cadena isotópica semántica. En dicho campo se significación aparecen lexemas como *subfoderat* (v.258), *opifex fallendi* (v.260), *latens* (v.262), *fallacem puteum* (v. 264), *simularet* (v.266). La acción de engaño y ocultamiento de Fraus “castiga” a *Superbia*: había cubierto el campo, *simularet* (v.266), *ad fraudis opertum* (v.268), *foveae... furta malignae* (v. 269), *hunc... dolum* (v. 270).

36) VERNANT Jean-Pierre, *op.cit.* (12) 4: “Un rostro aterrador”: El hábitat de donde proceden los monstruos es el **abismo**, lejos de los hombres y de los dioses, en las regiones subterráneas, más allá del Océano, en las fronteras de la Noche (p. 66).

37) Las opiniones vertidas por la crítica, acerca del patetismo manierista del poema, no coinciden: por una parte FONTAINE (*op.cit.* 16) considera que la estética de Prudencio obedece al imaginario de la edad de Teodosio, fundada en los principios de una teología monárquica militar. Estas afirmaciones son compartidas por Jean-Louis CHARLET, *La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps*, en B.A.G.B, 1986, 368-386, a las cuales agrega, en la nota 26, que Prudencio no hace más que acentuar el realismo de una tradición épica establecida, a la vez que se trataría de una sublimación religiosa y literaria, una suerte de “purificación” en el sentido aristotélico del término de la violencia. Algo semejante enunció Lewis, al señalar que PRUDENCIO cumplía con el gusto virgiliano al tiempo que sublimaba el gusto gladiatorio de Tertuliano (*op.cit.* 17, p. 57). Maurice P. CUNNINGHAM en “Contexts of Prudentius Poems”, *Classical Philology*, vol. 71, Nro.1, January 1976, pp. 56-66), sostiene que la crítica desautoriza el estilo de Prudencio, a lo cual agrega que habría que entenderlo en función de la construcción de escenas vividas y plenas de sufrimiento, como se advierten en las narraciones de martirios.

38) LEWIS C.S., *op.cit.* (17), p.60.

39) *Psychomachia*, vv. 312-315: *delibuta comas, oculis vaga, languida voce, /*

perdita deliciis; vitae cui causa voluptas, / elumbem mollire animun, petulanter amoenas / haurire incelebras et fractos solve sensus.

40) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), Capítulo 4: "El banquete de Rabelais", pp. 252-253

41) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), Capítulo 5, p. 306

42) Las tropas de *Luxuria* están integradas por *locus et petulantia* (v. 433), *fugitivuus Amor* (v. 436), *Venustas* (v. 441), *Discordia* (v. 442) y *Voluptas* (v. 444).

43) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), Capítulo 5, p. 292 y ss.

44) *Psychomachia*, v. 426: *conliquefacta vorans removit, quas hauserat offas.*

45) GRIMAL Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Ediciones Paidós, Barcelona 1984

46) HUIZINGA J., *op.cit.* (18), pp. 310-311.

47) *Psychomachia*, vv. 551-563

48) GRIMAL Pierre, *op.cit.* (45)

49) VERNANT Jean-Pierre, *op.cit.*, (12), 4

50) BAJTIN Mijail, *op.cit.* (8), Cap. 5, p.286

51) *Psychomachia*, v.668: *placidae turbatrix invida Pacis*