

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

Serie: Primer Milenium
2001

**CENTROS Y MÁRGENES
SIMBÓLICOS DEL IMPERIO
ROMANO**
Sociedad, Política y Religión
Parte 2

Hugo Zurutuza y Horacio Botalla (comps.)



Buenos Aires
2001
Reedición digital – Marzo 2018



El buen pastor. Roma, Catacumba de Calixto
Cripta de Lucina

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano: Raúl Carnese
Vicedecana: Marta Souto
Secretario Académico: Susana Margulies
Secretaria de Investigación: Carlos Reboratti
Secretaria de Posgrado: Samuel Cabanchik
Secretario de Supervisión Administrativa: Fernando Rodríguez
Secretaria de Transferencia y Desarrollo: Mariano Morato
Secretaria de Extensión Universitaria: Rubén Noiosi
Secretario de Relaciones Institucionales: Fernando Pedrosa

Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero”
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
Colaboradora: Nélica Vincent
<http://iham.institutos.filo.uba.ar/grupo/libros-tesis>

Prosecretario de Publicaciones: Fernando Rodríguez
Coordinadora de Publicaciones: Beatriz Frenkel
Coordinadora Editorial: Julia Zullo

Consejo Editor
Raúl Carnese – Ana María Lorandi – Noemí Goldman – Noé Jitrik – Amanda
Toubes - Susana Romanos de Tiratel – Silvia Saítta – Daniel Galarza – Virginia
Manzano

INDICE

CENTROS Y MÁRGENES SIMBÓLICOS DEL IMPERIO ROMANO

Hugo Zurutuza – Horacio Botalla (Comps.)

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

HUGO ZURUTUZA (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario) – HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario): Introducción. Dispositivos de inclusión y exclusión en los espacios socioculturales de la Antigüedad Tardía y Alto Medioevo

Libertas Augusti & Tempora Cristiana

DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid): El vocabulario político de las *Res Gestae Divi Augusti*

HUGO ZURUTUZA (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario): El poder impugnado. El Carmen contra Paganos y la *era constantiniana*

HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario): Profecía y *Tempora Cristiana*. Proyecciones y usos de lo profético en los siglos II a V

Tradiciones y Retóricas

LILIANA PÉGOLO (Universidad de Buenos Aires): Tradición clásica y resignificación cristiana en la era de Teodosio. Los himnos de Prudencio

OFELIA MANZI (Universidad de Buenos Aires): La retórica visual de la imagen cristiana Tardoantigua

Fronteras políticas & Márgenes Simbólicos

HÉCTOR FRANCISCO (Universidad de Buenos Aires): Fronteras políticas y culturales en la Siria tardorromana. El caso de Teodoreto de Cirros y la Historia Religiosa

JAVIER ARCE (CSIC – Madrid): Los Vándalos en Hispania (409-429 a.D.)

ADRIANA MARTÍNEZ (Universidad de Buenos Aires): Espacio sagrado, espacio profano: la impronta del poder

PRESENTACIÓN

Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)

Horacio Botalla (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)

Esta nueva compilación es una continuación de la publicada en 1998 por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) producto de la colaboración de los investigadores del Proyecto de Investigación UBACyT TL 66 (1998-2000) instalado en la Sección Antigua del Instituto de Historia Antigua y Medieval “José Luis Romero”, que permite en esta nueva instancia la continuación de sólidos contactos con colegas de prestigiosas instituciones europeas, en esta ocasión con la participación de la Université Marc Bloch-Strasbourg, el CSIC (Madrid) y la Universidad Complutense de Madrid, representados por los catedráticos, doctores Javier Arce y Domingo Plácido.

El encuentro académico que plasma Centros & Márgenes Simbólicos del Imperio Romano, 2da. parte, reitera el diálogo establecido entre investigadores formados junto a otros en proceso de formación de nuestra Facultad, en estrecha relación con investigadores de reconocida trayectoria internacional. Esta vez la mirada lanzada sobre los tres aspectos fundamentales de la realidad imperial: sociedad, política y religión, ya revisitados en nuestra primera compilación, se agudiza, con los aportes interdisciplinarios que articulan especialmente las relaciones de textos con imágenes, en una rica interacción que genera importantes avances en la investigación propuesta por algunos trabajos que integran el conjunto, por otro lado las investigaciones presentadas reflejan una particular preocupación por los aspectos heurísticos y hermenéuticos de los documentos utilizados que abarcan un espectro definido por fuentes tradicionales (v.g. *Res Gestae Divi Augusti*, Crónicas, textos eclesiales, etc.) revisadas con nuevos criterios teórico-metodológico

junto a documentos alternativos de sugerente expresividad (v.g. Carmen contra paganos, códices, himnarios, etc.)

Agradecemos el apoyo recibido a través de los sabios consejos del Dr. Arce que participa en la compilación con el Dr. Plácido, generoso recensionista de nuestra producción historiográfica que ha alentado de manera especial esta nueva propuesta, en la que nos reunimos los compiladores Dr. Hugo Zurutuza y Prof. Horacio Botalla junto al profesor Héctor Francisco por Historia, con las profesoras Ofelia Manzi y Adriana Martínez por Historia de las Artes en colaboración con las Letras Clásicas representadas por la profesora Liliana Pégolo.

Estamos reconocidos a todos los que colaboraron en la preparación del libro y en particular al colega y amigo, funcionario de nuestra Facultad, profesor Fernando Rodríguez en este nuevo emprendimiento.

INTRODUCCIÓN
DISPOSITIVOS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN EN LOS ESPACIOS
SOCIOCULTURALES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y ALTO MEDIOEVO

Hugo Zurutuza
Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario

Horacio Botalla
Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario

Las líneas de trabajo planteadas procuran trazar perfiles socioculturales de los actores sociales representativos de las nuevas realidades históricas propias del mundo tardoantiguo y altomedieval, en relación con la difusión de las doctrinas y representaciones cristianas y sus formas de inserción en los distintos espacios del mundo mediterráneo. Tanto el diseño de esos perfiles como su proyección evidencian complejas interacciones sobre cuyo carácter es necesario poner énfasis.

La práctica de la historia sociocultural es la práctica de la interdisciplina, y ésta, luego de irresoluciones, tropiezos y tímidos avances, parece potenciarse en el campo tan especial del mundo mediterráneo en los períodos señalados. La imagen de mutación profunda y general que conllevan estos segmentos históricos ha trascendido las épocas y las corrientes historiográficas y explica por qué se convierten en terreno predilecto para experiencias de lectura que involucren no solamente las más variadas modalidades de interpretación, sino el mayor número –casi hasta sus límites- de saberes específicos. El historiador italiano Andrea Giardina, especialista en el período, ha hablado con razón de una *Esplorazione di Tardoantico* (*Studi Storici*, Gennaio-Marzo 1999, Anno 40, pp. 178-179).

(...) La prevalenza dell'indagine socio-culturale nella genesi e nello sviluppo del concetto di tardoantico è dunque la principale responsabile della straripante periodizzazione della tarda antichità, la sua autentica vena pulsante. Il fenomeno dipende certamente dalla particolare formazione e sensibilità degli studiosi che hanno svolto un ruolo autorevole nella storiografia tardoantichistica dell'ultimo trentennio (...)

Es así como nuestra mirada sensible observa la configuración de los grupos que procuran afirmarse en torno a diversos dispositivos de control social e ideológico –poder y persuasión- que incluyen y excluyen a los individuos. La cristianización implica, en ese sentido, no solamente la adhesión doctrinal –todavía en proceso de redefinición- sino el ejercicio de determinadas prácticas y conductas, modos de concebir la autoridad. Destacamos el establecimiento de nuevos espacios de sociabilidad a través de la circulación entre poder político y sagrado en el heterogéneo ámbito social del período acotado: del *fórum* a la *ecclesia*. Espacios donde se dan los criterios de la construcción social de identidades y alteridades que representan las condiciones de posibilidad de la formación del mundo cristiano.

Nuestro enfrentamiento con las polaridades ordenadoras y reduccionistas (paganos y cristianos, romanos y bárbaros...) construidas en su mayoría por actores históricos involucrados (élites urbanas letradas y *hombres de Iglesia*), intenta favorecer la percepción de las otras alteridades no contempladas como los sectores subalternos, sustratos lingüísticos, diversidades culturales, etc. Estas conductas socioculturales de polarización se enfrentan a aquellas otras conductas que tienden a privilegiar la complementariedad de la alteridad y cuyo modelo más conspicuo está constituido por el sincretismo. Sus modalidades de acumulación aluvional se resisten a someter a los materiales al contraste, a la comparación. Corresponde, por lo tanto, señalar que estas dos matrices socioculturales –una incluyente y otra excluyente- no se aplican exclusivamente a lo que denominaríamos los fenómenos religiosos. En todo caso, éstos los expresan con mayor claridad, pero pueden reconocerse en numerosos modos de actuar y representar. ¿No existen acaso dimensiones de estas formas en la

asimilación por parte de los conquistadores de las prácticas de gestión y de captación de recursos de los conquistados que a Roma le impone el vertiginoso ritmo de la incorporación de territorios?

Al decir de Peter Brown, en *El primer milenio de la Cristiandad Occidental*, los ciudadanos del Imperio Romano de la cuarta centuria aguardaban que se produjesen cambios reconocibles. Pero al dar su apoyo a los cristianos, Constantino y sus sucesores habían protegido a un sector de ciudadanos que efectivamente ya acreditaba importantes cambios logrados a partir de la resignación de las prácticas paganas, todavía vigentes entre la mayoría de los habitantes del Imperio. A partir del año 312, Constantino, su hijo Constancio II (337-361) y finalmente Teodosio (379-395) prohibieron la celebración de cultos públicos, cerraron templos y se involucraron con situaciones de tensión y violencia locales como consecuencia de la defensa de los antiguos centros religiosos.

La crisis imperial recupera la visibilidad de numerosas realidades que el discurso de los testimonios escritos, socialmente condicionados en su generación, circulación y consumo, había ocultado.

A finales del siglo IV empezó a utilizarse entre los sectores cristianos el término *paganus*, tendiendo a definir un espacio de exclusión en el que instalaron al politeísmo tradicional. Los paganos hablaban a su vez de los *tempora christiana*, y con esa expresión definían una época caracterizada no tanto por la estabilidad política y social que Constantino intentaba imponer, sino por una crisis evidenciada en los centros de poder imperiales que no habían podido impedir la modesta recurrencia de las incursiones bárbaras en todas las provincias de la *pars* occidental del Imperio Tardío.

Los márgenes y periferias del Imperio, y en particular las provincias occidentales se habían caracterizado desde siempre por su fuerte provincialismo. Las élites locales urbanas y letradas se habían jactado de su identificación con la organización político-jurídica imperial y con los paradigmas culturales que incluía. Sin embargo cuando ese sistema dejó de contenerlas, las denominadas lealtades regionales, garantizadas y fortalecidas durante siglos de *pax romana*,

pasaron a ser lo más importante. Las élites locales de Britania, Galia e Hispania querían seguir siendo *romani* –aspiraban a mantener parte de los privilegios que habían gozado en la época de Constantino y sus sucesores – pero era necesario que aprendiesen a vivir en una realidad que ya no estaba pautada por Roma y también debían llevar a cabo este proceso de adaptación o acomodación aceptando como federados o incluso como reyes a los bárbaros tradicionalmente excluidos.

En diversas áreas provinciales del Imperio Tardío y a partir de su colapso en 476, inclusive en la misma península itálica, guerreros de origen bárbaro ingresan a las sociedades locales, adquiriendo estatutos socioculturales que tendían a generar una competencia con los mismos romanos que pretendían imitar. En un corto plazo, los antiguos caudillos conductores de contingentes de guerreros nómades cubiertos con rústicos atuendos, con dificultad podían ser distinguidos de sus orgullosos vecinos, los auténticos romanos.

Para el rey ostrogodo Teodorico, un godo que se preciase deseaba ser como un romano, sólo un romano pobre querría ser godo...

Una nueva época (el tardoantiguo u otra) aparecerá como tal cuando todas sus estructuras, o un número de sus estructuras consideradas específicas, resulten modificadas respecto al pasado, que aparecerá a su vez como una época distinta.

Finalmente la bisagra milenaria que vivimos y a la que culturalmente hemos asignado numerosos valores y que se vinculan de ordinario con la necesidad de cerrar ciclos e iniciar grandes etapas, viene creando fuertes contrastes con todas aquellas realidades que aparecen no confirmar esas expectativas. Esta paradoja siempre es un estímulo para la reflexión y la historia en general, y la del pasado remoto en particular, parece siempre convocada para conceder su aporte.

**LIBERTAS AUGUSTI
&
TEMPORA CHRISTIANA**

Pues bien, una vez que cerró (Augusto) las puertas de Jano, disponiéndose con interés a alimentar y a engrandecer con la paz el estado que había conseguido con la guerra, promulgó muchas leyes, por medio de las cuales pretendía que los hombres fuesen disciplinados viviendo en respetuosa libertad (...). En aquella época, pues concretamente en el año en que César consiguió establecer, por disposición de Dios, una paz estable y auténtica, nace Cristo (...)

OROSIO, *Hist.*, VI, 22, 1-11

EL VOCABULARIO POLÍTICO DE LAS *RES GESTAE DIVI AUGUSTI*

Domingo Placido

Universidad Complutense de Madrid
CSIC – Madrid

Las primeras páginas de la Introducción a la *Revolución Romana* de Sir Ronald Syme (1) representan una aguda, densa y profunda reflexión acerca de los conceptos de *imperium*, *auctoritas*, *princeps*, *libertas...*, términos en torno a los que se mueve el proceso ideológico del radical movimiento de transformación que llevó al Principado. El vocabulario dominante en el escrito conocido como *Res Gestae Divi Augusti*, viene a ser la expresión programática del máximo protagonista individual de ese proceso que se definió como revolución, publicado, una vez que el proceso se ha cumplido, para dar sentido al pasado y para intentar encauzar el porvenir.

De este modo, entre la expresión ideológica y la realidad subyacente se establecen lazos sutiles y complejos, que se revelan a través del vocabulario utilizado por los protagonistas mismos. En efecto, el documento no es sólo el testimonio de las hazañas del emperador expuesto por él mismo, sino también el reflejo del proceso histórico que condujo a la nueva forma de estado, porque allí se exponen las pretensiones que buscan dar una imagen de los hechos y de los mecanismos seguidos en el ámbito de las relaciones entre realidad e imaginario.

Los diferentes conceptos, en su contextualización, en su frecuencia, en su posición más o menos destacada, sirven para penetrar en las relaciones entre los distintos aspectos que reviste el mundo cambiante del momento, en las relaciones internas de la clase dominante y en las de ésta plebe, en las de Roma con Italia y en las de ésta con el mundo ecuménico que ahora trata de organizarse de modo diferente, en sus pretensiones de renovación y sus deseos de vincularse a los aspectos más tradicionales de la historia remota de Roma y del mundo. Así, al concentrar aspectos distintos y contrapuestos, el vocabulario refleja la realidad, no en su linealidad, sino en su complejidad, como eje y punto de encuentro de lo singular y lo colectivo, lo material y lo espiritual, el pasado y las perspectivas de futuro.

Las *Res Gestae* ofrecen en su exposición un panorama de carácter histórico, y ello no sólo en la enumeración de las gestas, sino, de modo más trascendente, en la concepción que se desprende del proceso global mismo, el que va desde la intervención pública del ciudadano privado Octaviano al poseedor del *cognomen* "Augusto", lo que representa al mismo tiempo una transformación individual del protagonista y la transformación colectiva de la *res pública*. Pero ambos aspectos, individual y colectivo, se entremezclan para que el uno se confunda con el otro, el *divus Augustus* y el *imperium populi Romani*.

Así, el punto de partida del texto (1ª) (2) alude a la condición de *privatus* de Octaviano, desde la que organizó el ejército a los diecinueve años, *privato consilio et privata impensa* (1,1). Ahí se recoge el ambiente ciceroniano de la *Filípica* III, 5: *privato consilio*, como instrumento para la liberación de la República *a qua peste* (3), mencionado también por Veleyo Patérculo, II, 6,1 (4).

Tanto en el carácter destacado del punto de partida, como en la frecuencia del pronombre personal y del adjetivo posesivo de primera persona, así como en el uso de verbos en primera persona del singular, se revela la insistencia en resaltar el protagonismo individual del Príncipe.

Este aspecto no sólo está presente en lo que se refiere a las hazañas, sino sobre todo en los *munera* (1B): en 15,1, se destaca a la distribución de *congiaria, ex patrimonio meo*. Ello persiste a lo largo de los capítulos 15-24, donde se habla de premios, de estipendios militares *mea pecunia y ex consilio meo* (17,2), de grandes *impensa* (20, 1-2), de teatros, de acueductos. En los Apéndices 1 y 4 se enumeran los modos de favorecer al erario, a la plebe, a los soldados, la creación de colonias, de municipios..., una enorme gama de aspectos que cubren la totalidad del mundo, en lo geográfico y en lo social. Todo ello está definido casi siempre por la primacía o por la exclusividad de la acción del protagonista: *solus, primus*, en la creación de colonias (16,1), la celebración del *lustrum* (6,1), de *ludos* en general (22,2); rasgo habitualmente destacado es la referencia a la primacía temporal: *neque... quisquam ante* para la visita de pueblos lejanos (26,4), *ante me principem numquam* para ciertas conquistas (30,1), etc. También se destacan otros aspectos de su protagonismo, como el hecho de que acudan a él los embajadores (*and me*), o de que haya algo ocurrido precisamente en su tiempo, *vivo me*.

Los *munera* se realizan *ex bellorum manibiis* (15,1=1B), así como también la fundación de colonias, *colonis... ex manibiis*, o las restauraciones o construcción de edificios (20-21), con lo que los gastos evergéticos se vinculan al botín procedente de las hazañas militares, y éstas se justifican con sus efectos evergéticos: *dona* (21,2), *munus gladiatorum* (22,1), *ornare Italiam*, como señal de prestigio (5). La actuación que lleva al poder público se basa sobre todo en el patrimonio privado, punto de partida para la financiación del ejército a través del cual realizar hazañas en las que ganar el botín con que manifestarse como evergeta.

Así, el punto de partida es sustancialmente republicano, como ambiente en que el ciudadano poderoso gana a su poder gracias al apoyo de sus tierras privadas y éstas sirven para su promoción hacia el poder público, a través del control de las dependencias personales ganadas mediante actos de beneficencia.

De ahí la importancia de los lazos de *amicitia* y de *fides* (1C). Sólo en su principado (*me príncipe*), muchas *gentes* han experimentado

la *fidem* de pueblo romano, los que antes no había tenido con el pueblo romano ningún *amicitiae commercium*, con lo que también las relaciones públicas internacionales dependen de su actuación como privado. Las relaciones de los pueblos externos con el *populus Romanus* y con él mismo (*nostram*) (29,2 y 31,2), vuelven a confundir lo público y lo privado. Combès (6) interpreta *in fidem* como una referencia a las relaciones clientelares. Suetonio, *Augustu*, 60, define esta actuación *more clientium*. Stockton (7) defiende que tal relación entre la clientela y las formas de acceso a la política está ya presente en el pensamiento ciceroniano, del que Octaviano sería heredero; Badian (8) interpreta el fenómeno augústeo como una forma de generalizar las clientelas propias del jefe militar desarrolladas a lo largo del período de expansión republicana para convertirlas en un instrumento a escala estatal, una adecuación al sistema imperial de las prácticas gentilicias republicanas. Así se complican también las relaciones exteriores con los mecanismos de la vida política interna. La terminología sirve para dar una impresión única de la realidad, lo que responde a la verdad, porque lo exterior y lo interior se conjugan ahora de manera poderosa.

A esta posición dominante se llega, en efecto, a través de la lucha y la competitividad, donde el vencedor aparece como quien ha derrotado a la *factio* (1,1=1^a). Su victoria se define como una *vindicatio in libertatem*, a favor de la República que se hallaba a *dominatione factionis oppresam*. Con ello se enlaza con César que en *Guerra Civil*, I, 22, 5, libertad al *Populum Romanum, oppresum a factione paucorum*, es decir, con la tradición “popular” (9). Si la *libertas* es por una lado respeto de la tradición y rechazo de poderes (10), también se representa la asunción de la herencia cesariana, aunque transformada.

Según Pseudo Salustio, *A César*, II, 2, 4, César libera a la plebe *e grave servitute*, contra la *nobilitatis factionem*. En estos textos está implicado el carácter político de unas relaciones que también se definen como clientelares, sobre la base, según Cicerón, *República*, III, 23 (Ziegler= III, 20 Bréguet), de la riqueza y el *genus*. Son una *factio* aunque ellos se llaman *optimates*. El aspecto conflictivo viene señalado expresamente por Salustio en *Guerra de Yugurta*, 31, 15: *inter bonos amicitia, inter malos factio* (11).

Para Octaviano, los malos son la *factio*, cuando las relaciones clientelares han desembocado en rivalidad en el control del poder como para llevar a la guerra civil. Cuando se refiere a ello, Veleyo Patérculo, II, 61, 1, considera que la operación viene a *dominatione Antonii* (12). La guerra civil se define como una guerra frente a enemigos bien definidos en el plano social, del mismo modo que también la victoria sobre Sexto Pompeyo se define como resultado de una guerra contra piratas (25, 1) (13). Las guerras civiles aparecen así como modo de restaurar el orden social, definido como si se tratara de la República romana misma. La lucha contra el rival se transforma en la lucha contra los malos y la victoria en restauración de la República. La legalidad no era la preocupación mayor, como no lo era para Cicerón en *Filípica* XI, 28, cuando se refiere a la actuación de Casio en la provincia de Siria de manera extralegal, “porque todo lo que es saludable para la República se considera justo y legítimo” (14). Se trata de poner de relieve desde el principio, para marcar el sentido del texto, que sus acciones tuvieron como objetivo la salvación de la República.

La relación entre *libertas* y *privatus* se establecía igualmente en Cicerón, *República*, 2, 46, donde se refiere a Lucio Bruto, quien como *privatus* sostuvo la República entera... *primusque in hac civitate docuit in conservanda civium libertate esse privatum neminem*; y en *Filípica*, III, 5, ya comentado (15). No sólo se trata de la liberación de la plebe, como en el caso de César, sino de la liberación de la República misma, con lo que se da el paso para la transformación de la labor individual en labor constitucional. La labor de clase se transforma en acción a favor de la totalidad, con lo que se apoya el consenso frente al conflicto. De la liberación de la plebe frente a la facción de la *nobilitas*, se llega a la liberación de la República frente a una facción personal.

La consecuencia fue la ampliación de las relaciones que se plasman por medio del juramento: *cuncta ex Italia* (10, 2); *tota Italia* (25, 2= 2^a). De este modo, la *coniuratio* se define como agrupación vinculada a la persona del *privatus* liberador, con lo que lo convierte en *ducem belli* (16). En general, salvo en el caso de Michael Grant (17), se

considera que el término *dux* no tiene carácter técnico, sino que se refiere en general a un jefe de tropas, que posee suficientes clientelas civiles y militares que le son fieles a través de un juramento (18). Ahora bien, es el que, con este bagaje obtenido en las relaciones sociales de finales de la República, lleva a su ejército a la victoria como *imperator* (19); sobre la base de ese *dux* se desarrollan las condiciones que producen el *princeps* en el pensamiento político de Cicerón (20). Dion Casio, L, 6, 2, ponía de relieve que este proceso se llevaba a cabo a través de la confluencia de dos instrumentos representados por el miedo y la evergesia. El historiador, desde su perspectiva en el siglo III, sabía muy bien cuáles eran las contradicciones del Principado desde sus orígenes.

Además de Italia, entran en la *coniuratio* las provincias occidentales, las que en principio constituyen el apoyo de Octaviano en las luchas civiles, pero también el ámbito donde puede fructificar mejor la propaganda republicana.

La toma del poder se justifica en el *consensus* (2B= 34, 1), trasladado en la versión griega como *katà tàs tôn emôn poleitôn*, con lo que, al aludir a “mis ciudadanos”, prescinde en gran medida del carácter totalizador en el plano territorial. En este apoyo consensuado se justifica el poder: *potitus rerum ómnium*, que Dion Casio (LIII, 4, 3) especifica: *tà hópla, toùs nómous, tà éthne*, “las armas, las leyes, los pueblos”. Adquiere así un fuerte poder de *facto*, producto de sus hazañas como *dux* (21), lo que justifica políticamente la redacción misma de las *Res Gestae*. En ellas se opera el paso de lo privado y militar a lo político, lo que viene a ser como la apropiación privada de la *res publica*, junto con la justificación de la prórroga de los poderes triunvirales entre el año 32 y el 28-27 (22).

A partir de ahí, una vez que se ha hecho con el poder, *trastuli* (mismo texto), según las sesiones del año 28-27, se transfiere la República de su *potestas* al arbitrio del senado y del pueblo romano, lo que da lugar a la *restituta re pública* mencionada en la *Laudatio Turiae*, II, 25-26, como recreación de una república producto de su

acción individual a través de la cual se abren los tiempos pacíficos y felices: *pacato orbe terrarum, restituta re pública, quieta deinde nobis et felicia tempora contigerunt*. La *restitutio* se contraponen a la *República oppressa* (23). La paz es causa y efecto al mismo tiempo: *pacato... quieta*. Por ello, tanto Estrabón, XVII, 3, 5, como Dion Casio, LII, 1, 1, ven aquí el acto fundacional de la monarquía como acto de restitución republicana por un hombre. Es interesante observar que la versión griega de las *Res Gestae* escamotea la traducción de la palabra república al utilizar *kuriéan*. Millar (24) considera que el término tiene el sentido de “estado” en general, y no alude al régimen republicano en concreto. Syme (25) piensa que se trata precisamente del momento en que los *tria nomina, Imperator Caesar Augustus*, sirven de plasmación a un fenómeno que es al mismo tiempo republicano y personalista, con lo que estaría ahí contenido todo el proceso dinámico de cambio. Las pervivencias aparentes de las ideologías republicanas se verían, según Gagé (26), matizadas por la necesidad de marcar diferencias con César y su política popular. Habría que contar, en cualquier caso, con que se tratara de la república populista que habían hecho suya los políticos “populares”. Éstos tendrían a sustentar sus aspiraciones al poder personal en el apoyo del *populus*.

Anteriormente, ha usado una especie de *potestas* excepcional (27) de la que se ha despojado, *ex mea potestate*. Luego, 34, 1=2B, recurre a la legalidad con el final de la *potestas* individual. Paralelamente, ha acudido a la colegialidad de Agripa en el año 28 (8,4). Antes del año 28, su *potestas* sí estará por encima de los demás (34,3). Así, serán colegas en el consulado hasta la 23: durante ese tiempo tendrán la misma *potestas*. De este modo se conserva la ficción republicana (28). Sin embargo, en el momento de redactar la *Laudatio Agrippae* (29), se impone el mismo lenguaje augústeo de las *Res Gestae*: “superaste a todos los varones por ser colega de nuestro principado”. En gran medida, la posición de Agripa sólo se justifica sobre la base de su propia virtud, sobre la base del mismo consenso en que se apoya al carácter excepcional de los poderes de Augusto (30).

La *potestas tribunicia* tenía carácter colegiado (6,2), pero en 15,1 (=1B) se caracterizaba por otorgarle la capacidad de hacer

donaciones (31), enlazando así con el evergetismo privado. Éste era el único medio disponible para mantener el orden (32), como instrumento para salvar a las clases poderosas. De lo privado accede a lo público para atender a las aspiraciones privadas.

Recupera también los *auspicia*, que se estaban perdiendo (33): *auspicia meis gestis* (4,2); *meo iussut et auspicio* (26,5); *meis auspiciis victus* (30,2), pero se recuperan como algo propio, “mío”. El hecho se encuadra pues dentro del proceso de la recuperación personal de los conceptos republicanos a través de la acción individual, lo que permite la ambigüedad.

Vinculado al *auspicium* se halla sobre todo el *imperium* (34), que permite la obtención de *auspicia* de parte de Júpiter (35), como había hecho Rómulo, según Dionisio de Halicarnaso, II, 5-6, en el momento de ser nombrado rey. Júpiter representa el triunfo del *imperator*, pues hacia su altar se dirigen las procesiones del triunfo que justifican el título (36). De ahí se desprende la insistencia en el hecho de que éste se haya convertido en parte de los *tria nomina* (37). En principio equivale al *imperium* del cónsul (38), pero se monopoliza a través del monopolio mismo de las aclamaciones, como ocurre de hecho con los auspicios (39). Con ello se opera la realización de la fórmula tradicional *ductu, imperio, auspicio*, después de haber actuado *consulari cum imperio* (8,3 y 4). Dion Casio dice que todo ello significa *krátos*. En su origen y en su proyección tiene desde luego carácter militar.

El *imperium* se presenta también como poder colectivo (*imperio nostro*, 26, 1=3^a), en relación con las *genes externae*: es el *imperium populi Romani* (27,1). Se implica ahí la sumisión del universo: *imperio populi Romani subieci orbem terrarum* (30,1) (40). Así se justifica la importancia del *populus Romanus* en las *Res Gestae* (41): *imperia populi Romani perferre coegi* (30,2). De este modo se materializa la vinculación del individuo conquistador al poder territorial de Roma. Se define por este procedimiento como su objetivo y como su instrumento. Por ello se representa como el jefe militar apto para alcanzar la victoria (42) a favor del pueblo romano. El *imperium* es presentado como una

función republicana que le permite a Octaviano erigirse en guía como *imperator* del *imperium populi Romani* (43).

Augusto proclama también su identificación como *Fortuna (Redux)* en el capítulo 11. A este propósito, Fears (44) se refiere la personificación de virtudes que sirven para crear el aspecto religioso que identifica al jefe como sacerdote y se recupera el carácter sacro propio de los antiguos reyes (45). De este modo, a través de la imagen religiosa, la victoria produce aspectos divinos que favorecen la paz (46). Así, el príncipe puede presentarse como promotor de la *Pax*, que identifica con las figuras tradicionales de Jano y Quirino en el capítulo 13 (47). La paz se define como efecto de la victoria.

Octaviano desempeña el cargo de augur desde el año 41 y en las *Res Gestae* también se hacen referencias a su carácter de *auctor* (8,5); igualmente declara: *auxi* (26,1)..., como promotor de la acción de *augere*; de este modo resulta ser el *auctor imperii* según Gagé (48), en la misma línea Suetonio lo llama *auctor optimi statii*; de ahí nace la *auctoritas* (34,3 =3B), derivada de la republicana *auctoritas patrum*, pero propia también del príncipe republicano, en Cicerón *Contra Pisón*, 8, en el desempeño del consulado, *auctoritatem huius ordinis*. Augusto la posee desde el año 23. La versión griega traduce como *axioma*, desde 7,2, donde se refiere a él como *princeps senatus*, como hacen Dion Casio en LIII,18,2, para quien este título no le proporcionó *dunamis*, sino la herencia y el brillo de su *génos*.

En 34,2 (=3C), el título de Augusto se presenta como resumen ideológico del Principado (49). Las relaciones etimológicas entre los términos que contienen **aug-* fueron establecidas por Dumézil (50). Al utilizarse como *cognomen*, el príncipe recibió el brillo del *axioma*, según Dion Casio. De este modo se sintetizan los aspectos religiosos y sacralizadores del nuevo régimen (51), puestos de relieve por Dion Casio, LIII, 16, 8, cuando se refiere a él como *sebastón*, es decir, *septón*, derivado del verbo "reverenciar", lo que se dedica a quienes están en una posición más venerables que entre los hombres. El título tiene una historia religiosa, que se relaciona con la realeza sacra, con el *Augusto*

augurio fundacional al que se refiere Ennio a propósito de los *ginos* que sirvieron para atribuir la realeza de Rómulo. En consecuencia, la identificación con Rómulo aparece evidente tanto para Suetonio, *Augusto*, 7,2, como para Dion Casio, LIII,16,7 con lo que se identifica de manera enmascarada con el primer rey de la ciudad. Tiberio, en el discurso fúnebre que reproduce Dion Casio, LVI,36,3 alude a Rómulo y a Alejandro, después de mencionar (LVI,36,3) que entre las imágenes de los antepasados estaba la de Rómulo.

Augusto también se atribuye al carácter de *pater patriae* (35,1=4), lo que de nuevo lo identifica con Júpiter, *pater*, según Ovidio, *Fastos*, II, 131-2, pues el mismo título que Júpiter lleva por los cielos, *tu per terras*. Livio (V,49,7) a este propósito se remonta a Rómulo a través de Camilo, *Romulus ac parens patriae conditorque urbis* (52). Camilo aparece como el segundo fundador, después de Rómulo y precedente de Augusto, nuevo fundador desde el año 28 como *pater patriae* (53). La identificación se traduce también topográficamente en la casa de Augusto en el Palatino, donde se hallaba la *casa Romuli* (54).

A modo de conclusión se desprende cómo el trayecto personal de Octaviano, de privado a Augusto, con todas sus connotaciones, representa en gran medida el camino recorrido en el cambio político de la República al Principado. Syme insiste en que en las *Res Gestae* no se trata de simple propaganda, sino que representa un modo de expresión de la clase dominante, que se lleva a cabo a través de una imagen de gran fuerza ideológica, identificada con la figura individual de Octaviano, que no necesitaba asegurarse las adhesiones (55).

También Zanker (56) considera que, al menos en el mundo de las representaciones formales, se trata de algo más que de mera propaganda: es la creación de un mundo específico de la imagen que proporciona solidez al hecho histórico; se trata del establecimiento de un mito. Las *Res Gestae* colaboran, desde la manipulación de la historia, para ofrecer una imagen unitaria, a la formación de un mito, no como voluntad de manipulación, sino como resultado de los mismos intereses que exigieron en su momento la resolución de la crisis a

través de los mecanismos que Augusto les ofreció. Por eso, las *Res Gestae* constituyen una parte importante de la misma política; no sólo la representa, sino que la conforma. La individualidad de Augusto en las *Res Gestae* no significa la presentación de Augusto frente al mundo, sino la de Augusto en el mundo, tal como exigía una parte importante de ese mundo, que se sabía dominante, pero requería que su dominancia adquiriera una nueva faz para hacer posible su perdurabilidad. Las medidas políticas tenían necesariamente que ir acompañadas de una profunda y radical transformación cultural, en el sentido de crear un panorama que integrara las necesidades renovadoras y la conciencia de la larga duración, para no ofrecer a los sectores dominantes conservadores en espectáculo de la renovación radical. Sólo como aparece en las *Res Gestae* podía recibir la revolución el apoyo de los contrarrevolucionarios y la restauración el apoyo de los renovadores.

La época de Augusto constituye en efecto un período de intensa creación cultural en todos los campos de la actividad humana, en íntima relación con las transformaciones históricas que se vinculan a la personalidad del Príncipe (57). Por eso, las *Res Gestae* constituyen un documento histórico que va mucho más allá de los puros acontecimientos y revela la formación de la ideología del Principado, pero deriva tan directamente de la historia que pone de relieve de manera evidente la ligazón existente entre la ideología y la realidad histórica. No es propaganda conscientemente pensada como tal, sino la creación espontánea de un cuerpo ideológico que desempeña una función propagandista del régimen y pretende hacer penetrar sus aspectos formales y profundos en las mentalidades de la época, precisamente porque, de algún modo, son resultado de las preocupaciones de la época que llevaron el apoyo a las pretensiones de los *príncipes*. No es tan importante deducir el proceso cronológico y sistemático en que se han creado los poderes de Augusto, como percibir la coherencia con que éstos eran presentados por el autor al final de su carrera política, percibir la coherencia del vocabulario político con el proceso histórico visto en su globalidad.

El texto ofrece, pues, el resultado sincrónico de un proceso diacrónico, observando *a posteriori* para mostrar la coherencia resultante de un proceso complejo que exige al emperador que presente un panorama coherente. Éste es el resultado al que han llegado, en definitiva, al margen de vicisitudes institucionales, las tensiones sociales que caracterizaron el final de la República.

Textos

1A: 1,1 *Annos undeviginti natus exercitum privato consilio et privata impensa comparavi per quem rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi.*

1B: 15,1 *Plebei Romanae virorum HS trecenos numeravi ex testamentis patris mei, et nomine meo HS quadringenos ex bellorum manibus consul quantum dedi, iterum autem in consulatu decimo ex patrimonio meo HS quadringenos congiari viris pernumeravi, et consul undecimum duodecim frumentationes Frumento privatim coempto emensus sum, et tribunicia potestate duodecimum quadringenos nummos tertium viris dedi. Quae mea congiaria pervenerunt ad hominum millia nunquam minus quinquaginta et ducenta.*

1C: 32,3 *Plurimaeque aliae gentes expertae sunt p.R(om). Fidem me principis, quibus antea cum populo Romano nullum extiterat legationum et amicitiae commercium.*

2A: 25,2 *Iuravit in mea verba tota Italia sponte sua, et me belli quo vici ad Actium duces depoposcit. Iuraverunt in eadem verba provinciae Gallia Hispaniae Africa Sicilia Sardinia.*

2B: 34,1 *In consulatu sexto et septimo postquam bella civilia extinxeram, per consensum universorum potius rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli.*

3A: 26,1 *Omnium provinciarum populi Romani, quibus finitimae fuerunt gentes quae non parerent imperio nostro, fines auxi.*

3B: 34,3 *Post id tempus auctoritate omnibus prestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt.*

3C: 34,2 *Quo pro merito meo senatus consulto Augustus appellatus sum, et laureis postes aedium mearum vestiti publice...*

4: 35, 1 *Tertium decimum consulatum cum gerebam, senatus et equester ordo populusque Romanus universes appellavit me patrem patriae idque in vestibulo aedium mearum inscribendum et in curia Julia et in foro Augusti sub quadrigis qua mihi ex senatus consulto posita sunt censuit.*

Notas

- 1) R. Syme, *Roman Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1939, con varias reediciones y reimpressiones. Traducción española en Madrid, Taurus, 1989.
- 2) Los textos comentados se relacionan al final del artículo.
- 3) G.G.Belloni, *Le "Res Gestae Divi Augustu": il nuovo regime e la nuova urbe*, Milán, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 1987, p. 63.
- 4) J. Béranger, *Principatus: études de notions et d'histoire politiques dans l'antiquité gréco-romain*, Ginebra, Droz, 1975, pp. 177, ss.
- 5) R. Combès, *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, París, P.U.F., 1966, pp. 345, ss.
- 6) *Op.cit.*, pp. 366, ss.
- 7) Stockton, *Cicero. A Political Biography*, Oxford University Press, 1971, p. 66.
- 8) E. Badian, *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 8.
- 9) S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 139, ss.
- 10) R. Étienne, *Le siècle d'Auguste*, París, Armand Colin, 1970, p.37; en general, C. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, 1968.
- 11) E. S. Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley, University of California Press, 1974, p.47, n. 1.
- 12) L. Canali, *Cesare Ottaviano Augusto. Res Gestae Divi Augusti*, Podernone, Edizioni Studio Tesi, 1991, p.34.
- 13) E. Gabba, "L' impero di Augusto", *Storia di Roma. II. L' impero mediterraneo. 2. I Principi e il mondo*, Turín, Einaudi, 1991, pp. 12-13.
- 14) P. A Brunt, J. M. Moore, *Res Gestae Divi Augusti. The Achievements of the Divine Augustus*, Oxford University Press, 1970 (con correcciones= 1967), p. 38.
- 15) E. S. Ramage, *The Nature and Purpose of Augustus' "Res Gestae" (Historia, Einzelshriften, 54)* Stuttgart, Steiner, 1987, p. 67.

- 16) P.Grenade, *Essai sur les origines du Principat. Investiture et renouvellement des pouvoirs impériaux*, París, De Boccard, 1961, p. 33.
- 17) M. Grant, *From Imperium to autoritas. A Historical Study of Aes Coinage of the Roman Empire 49 B. C.- A. D. 14*, Cambridge University Press, 1969 (=1946), pp. 419, ss.
- 18) J. Gagé, *Les clases sociales dans l' Empire romain*, París, Payot, 1971, p. 74. Véase G. E. F. Chilver, "Augustus and the Roman Constitution 1939-1950", *Historia*, 1, 1950, 408-435.
- 19) Combès, *op. cit.*, p. 11.
- 20) J. Béranger, *Recherches sur l' aspect idéologique du Principat*, Basilea, Renhardt, 1953, pp. 47, ss.
- 21) Ramage, *op. cit.*, p. 20; Brunt, Moore, *op. cit.*, p. 76.
- 22) Gagé, *Res Gestae, ad loc.*
- 23) M. Durry, *Éloge funèbre d' une matrone romaine (Laudatio Turiae)*, París, Les Belles Lettres, 1950, *ad loc.*
- 24) F. Millar, "Triunvirate and Principate", *JRS*, 63, 1973, pp. 63-4; ver Béranger, *Principatus, cit.*, pp. 118, ss.
- 25) R. Syme, "Imperator Caesar: a Study in Nomenclature", *Historia*, 7, 1958, p. 187.
- 26) J. Gagé, "De César à Auguste. Où en est le problème des origines du principat? À propos du César de M. J. Carcopino", *RH*, 177, 1936, p. 342.
- 27) S. Mazzarino, *Trattato di Storia romana. II. L' impero romano*, Roma, Tumminelli, 19622, 1962, pp. 34, ss.
- 28) J.-M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, École Française de Rome, 1984, p. 205.
- 29) E. Malcovatti, *Imperatoris Caesaris Augusti Operum Fragmenta*, Turín, Paravia, 19695; "Il nuovo frammento augusteo della *Laudatio Agrippae*", *Athenaeum*, 50, 1972, 142-151. Véase J. Arce, *Memoria de los antepasados. Puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Madrid, Electa, 2000, pp. 133, ss.
- 30) A. Fraschetti, *Roma e il Principe*, Roma-Bari, Laterza, 1990, 286-294.

- 31) Canali, *op. cit.*, p. 44.
- 32) Z. Yavetz, "The Res Gestae and Augustus' Public Image", F. Millar, E. Segal, *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 11; idem, *Plebs and Princeps*, N. Brunswick-Oxford, Transation Books, 1988 (=1969), pp. 91, ss.
- 33) Combès, *op. cit.*, p. 157, n.7.
- 34) Combès, *op. cit.*, p. 37.
- 35) J. S. Richardson, "Imperium Romanum: Empire and the Language of Power", *JRS*, 81, 1991, 1-9.
- 36) D. Plácido, "La imagen del helenismo en la formación de la ideología imperialista", en S. Reboreda, P. López Barja, eds., *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, Excmo. Concello (Biblioteca Arqueohistórica Limia, Serie Cursos e Congresos 4), 1996, p. 21.
- 37) Syme, "Imperator Caesar", *cit.*, pp. 177, ss.
- 38) Béranger, 18.
- 39) Combès, *op. cit.*, p. 4.
- 40) G. Cresci Marrone, *Ecumene Auguste. Una política per il consenso*, Roma, L' Erma di Bretschneider, 1993, pp. 93-4.
- 41) Gagé, *Classes, cit.*, p. 24, n. 1.
- 42) Combès, *op. cit.*, p. 448.
- 43) Ramage, *op. cit.*, p. 57.
- 44) J. R. Fears, "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology", *ANRW*, II, 17, 2, 1981, pp. 884-9.
- 45) Gagé, "De César...", *cit.*, p. 316.
- 46) J. R. Fears, *cit.*, p. 884; idem, "The Theology of Victory at Rome. Approaches and Problems", *ibidem*, p. 806.
- 47) Ramage, *op. cit.*, p. 53.
- 48) Gagé, "De César...", *cit.*, p. 289
- 49) Ramage, *op. cit.*, p. 73.
- 50) G. Dumézil, "Remarques sur augur, augustus", *REL*, 35, 1957, 126-151.
- 51) J. Bayet, *Croyences et rites dans la Rome Antique*, París, Payot, 1971, pp. 309, ss.

- 52) J. Gagé, *Res Gestae Divi Augusti*, París, Les Belles Lettres, 1977 (=1935), *ad loc.*
- 53) J. Hubaux, *Rome et Véies. Recherches sur chronologie légendaire du moyen âge romain*, París, Les Belles Lettres, 1958, pp. 148-9.
- 54) L. Richardson, jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-Londres, John Hopkins University Press, 1992, p. 74; J.R. Patterson, "The City of Rome: from Republic to Empire (Survey Article)", *JRS*, 82, 1992, pp. 204, ss.
- 55) R. Syme, *The Augustan Aristocracy*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (=1986), pp. 439-440.
- 56) P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (=1987), pág. 20.
- 57) K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, Princeton University Press, 1996, pp. 10, ss., *et passim*

EL PODER IMPUGNADO. EL *CARMEN* CONTRA PAGANOS Y LA ERA CONSTANTINIANA

Hugo Zurutuza

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

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

En el primer volumen de *Antico, tardoantico ed èra costantiniana* (2), el historiador afronta el problema de las relaciones entre tradición clásica y crisis espiritual en el mundo romano, en el marco de la historia cultural y política, desde los siglos II y III hasta el colapso de la *pars* occidental, y analiza la correspondiente historiografía moderna sobre la problemática. Su reconstrucción

histórica incluye temas y problemas, hechos y personajes, siempre preocupado por las tensiones dramáticas generadas por la mutación de un proceso histórico.

Entre los protagonistas activos presentados por Mazzarino, como Juliano, Constantino o Estilicón, aparece un personaje menor, Símaco padre, senador romano que a través de las consecuencias de su actuación como prefecto urbano de la ciudad de Roma durante la segunda mitad del siglo IV, permite al historiador siciliano desarrollar un notable estudio de caso, integrado a la totalidad de los aspectos que definen el contexto histórico, tanto en lo político-jurídico-religioso como en lo social, del período analizado.

En la *premissa* (3) del primer volumen de *Antico, tardoantico ed èra costantiniana* Mazzarino ya expresaba que el concepto de *èta costantiniana* había sido objeto de amplia discusión en los años '60 y '70. Consideraba que se había demandado demasiado a esta categoría para que pudiera significar la representación de una época dominada por la **Iglesia de Estado**, pero para él el problema involucraba también otros aspectos significativos. Ellos comprendían en sí la investigación de los modos en que se llegó a esa crisis, por la cual, en el siglo IV, las relaciones entre estado y religión cambiaron radicalmente, y el mundo clásico, con sus presupuestos, se fisuró, y cedió el paso a una época, que llegó a ser denominada como **protobizantina, tardorromana** o **basso impero**, periodizándola, con relación al resto de la historia romana, con un punto de partida, el imperio de Diocleciano, anterior a la victoria de Constantino. Incorpora en su análisis las excelentes consideraciones, útiles a los fines de la periodización, hechas por Peter Brown en la primera parte de *The World of Late Antiquity* (London 1971) (4). Mazzarino proponía que si se tomaba en consideración el plano cultural, podíamos hacer aparecer esta época **tardorromana** en los tiempos de Cómodo, un siglo antes de Diocleciano, entonces se podía concebir un **basso impero** en potencia, antes de Diocleciano o Constantino, más próximo –según él– a un **basso impero** actual. En contraste con el **bas-empire** de la historiografía francesa, con inicios en Constantino, vuelve a la idea

del **decline**, con comienzos en la época de Cómodo, que fue propia de Gibbon. Retorna Burckhardt, y por lo tanto, una problemática que nos conduce todavía más atrás, hasta Dión de Prusa. Incluso el problema de la continuidad podría tocar hasta la época republicana (5). Mazzarino reflexiona en torno a las posibilidades de una definición propia:

Il tardoantico ha spesso continuato o riprodotto o "mummificato" l'antico: e però l'aspetto nuovo di esso consiste, tra l'altro, in quella rivoluzione per la quale il rapporto tra forze politiche si presenta, in casi-limite, come rapporto fra ideologie religiose: e si instaura, per esempio, la guerra di religione. Questa (con molte altre, piccole e grandi, innovazioni) è creazione di Costantino, da lui stesso in certo modo teorizzata. Però tali aspetti rivoluzionari, il "tardoantico" dà inizio all' "era costantiniana" (6).

Un texto, *Il carmen "contro i pagani" e il problema dell' "era costantiniana"* (7), constituye nuestro ejercicio de análisis para la caracterización de las élites de la tardía cuarta centuria, que ha devenido foco de atención nuevamente en época reciente (8).

Mazzarino destacaba que el documento más vivo de la durísima hostilidad que oponía los cristianos al senado pagano era un poema, llamado *Contra los paganos*, conservado en el Cod. París, 8084 ff. 156-158. Esta caracterización de "*più vivo dell'ostilità durissima che opponeva i cristiani al senato pagano*" correspondía a la mirada historiográfica de la época, asociada al concepto de **conflicto**, que ha sido revisada por la reciente historiografía italiana y anglosajona. Sin embargo, probaremos que más allá de la expresión formal de la situación conflictiva, la estructura intelectual de la obra de Mazzarino contiene ya los gérmenes para la revisión que trasladó el conflicto al campo del poder cristiano entre ortodoxos y herejes.

El poema está dirigido contra un senador pagano, que está identificado como *praefectus* y como *consul*. El *carmen* fue considerado

como un pésimo ejercicio de versos latinos, según una valoración de Ch. Morel, que en 1868 nos dio una edición con importante discusión histórica y comentario, junto a la de G.B. De Rossi, en el mismo año, y la de Th. Mommsen, en 1870 (9). Mazzarino, en cambio, consideraba que el autor no carecía de cultura clásica, ni tampoco de actitudes literarias. Fundamentalmente, sostenía que como para toda la problemática del conflicto entre los cristianos y los senadores paganos, el *carmen* era también importante por muchos otros aspectos, conectados con dicha problemática: por ejemplo, sobre la actividad edilicia en la Roma tardía, de hecho, nos informa de la construcción o (¿reedificación?) de un templo a la diosa Flora (10).

Mazzarino se preguntaba quién era el senador que estaba en la mira en este poema. En su trabajo, todavía considerado fundamental por Mazzarino, del año 1868, Morel señaló cuatro candidatos posibles: *Vettius Agorius Praetextatus praefectus urbi* en 376/8, *Virius Nicomachus Flavianus senior praef. Praet.* de Italia en 390/1 y 393/4, *Symmachus* el orador (el célebre Símaco que mantuvo la polémica con el obispo Ambrosio) *praefectus urbi* en 384 y en 408/9.

De los mencionados cuatro candidatos, Morel descartó, directamente a *Praetextatus*, *Symmachus* el orador y *Pompeianus*; quedando *Virius Nicomachus Flavianus*. Según esta hipótesis de Morel, que curiosamente tuvo en general consenso (11), el prefecto y cónsul atacado en el *carmen* sería entonces *Virius Nicomachus Flavianus senior*, que se suicidó en septiembre de 394, después de la batalla de Frigido. El *carmen* estaría escrito, aproximadamente, a finales del 394 o a comienzos de 395 y también el templo de Flora habría sido erigido o reconstruido, por *Symmachus heres*, en torno a lo que restaba del año 394(12).

Esta identificación de Ch. Morel, y la consiguiente datación, le parecieron a Mazzarino que debían ser resignadas y decidió ir tras evidencias e indicios, articulando y contrastando documentos en una investigación que adquiriría una personal originalidad. Él consideró adecuado buscar el personaje fuera de los cuatro señalados por Morel.

La identificación, y la datación, que propuso, se fundaban en las siguientes constataciones a las que agregaría otras en el desarrollo de su investigación.

La primera constatación: el prefecto y cónsul del *carmen* habría muerto de hidropesía (*tracta... morte*, v.27). A partir de la constatación comenzó una digresión que lo llevó a desplegar las representaciones literarias de la enfermedad en los textos de la antigüedad (13) y a la mención de protagonistas afectados.

Nos relata cómo el emperador Teodosio, después de la victoria de Frigido (6 de septiembre de 394) había afrontado el viaje a Aquileia y también a Roma, pero atacado por la hidropesía, no consiguió sobrevivir y murió en Milán, el 17 de enero de 395, o como siglos antes, en 138, el emperador Adriano, también afectado de hidropesía, pensó en recurrir a encantamientos y magia, pero la enfermedad siguió su curso, y Adriano, según un autor *moría día a día* hasta que, más o menos como la mujer del senador enfermo, recurre a *carminibus magicis* (v.119), y así se agotó *tracta morte* (v.27), que equivale para Mazzarino al *moriré giorno per giorno* de Adriano. Destacaba como la patología de la hidropesía generaba consecuencias psicológicas y físicas constantes, no en vano el epigrama por la muerte del filósofo Krantor la definió como la *peggiore delle malattie* (14), y las tradiciones sobre la muerte de Heráclito mostraban, implícitamente, la gravedad mortal de la cruel afección (15).

Cómo para Adriano y Teodosio, la hidropesía fue también mortal para el senador pagano atacado en el *carmen*. El poeta cristiano, después de la descripción de los ritos cumplidos por la mujer del senador muerto, concluye con los versos:

*Desine post hydropem talem deflere ma itum
De loue qui Latio uoluit sperare salutem!*
(vv. 121-122).

El poeta se complace en la enfermedad, similar a la muerte continua, que ha matado al senador pagano, identificado como una

serpiente, *luridus anguis* (v.53), y tomando con alivio al fin (*tándem*; v.29) su muerte. Mazzarino consideraba la situación, más o menos similar, a la de Jerónimo que esperaba con impaciencia la muerte de Rufino de Aquileia, identificándolo también con una serpiente (16).

Según la interpretación que Mazzarino realizó del texto, el prefecto y cónsul, observado por el poeta cristiano, había muerto hacía poco tiempo (*repndat*, v.27; *iaces*, v.111). Había desempeñado una de las dos magistraturas tiempo atrás (cfr. vv. 38-43 *prodidit o lim*, y además *uellet, ornaret, daret, ponerte*, v.26 *abisset*, ppf., en contraste a *repndat*, pres. –relativo a la reciente muerte- del v.27), pero en cambio, la otra magistratura, precisamente el consulado, la había obtenido por designación en época más reciente, pero no había podido cubrirla, por haber sobrevenido su muerte (vv. 110-114 *artibus heu magicis procerum dum quaeris honores, sic, miserande, iaces paruo donatus sepulcro. Sola tamen gaudet meretrix et consule Flora – conposuit templum nuper cui Symmachus heres*) (17).

En cuanto a su tercera constatación, señalaba Mazzarino que en *Symmachus heres* Morel veía a *Q. Fabius Memmius Symmachus*, hijo de Símaco el orador, en tal caso, *Q. Fabius Memmius Symmachus* habría sido un *heres* de *Nicomachus Flavianus senior*, su *prosocer*, el abuelo de la mujer (*Q. Fabius Memmius Symmachus* se había casado con una noble, tal vez de nombre Gala, nacida de un hijo de *Nicomachus Flavianus senior*). Esta interpretación destaca nuestro historiador fue aceptada, por ejemplo, también por Mommsen (18). Mazzarino, si bien considera que en general está confirmada o casi confirmada la identificación del prefecto atacado en el *carmen* con *Virius Nicomachus Flavianus senior*, tres veces prefecto del pretorio, él prefiere realizar una revisión de la identificación.

Esta hipótesis sustentada en que *Nicomachus Flavianus senior* habría tenido un heredero en el mencionado *Q. Fabius Memmius Symmachus*, obligándolo a la construcción o reconstrucción de un templo a la diosa Flora, aparece difícilmente sostenible para la perspectiva mazzariniana. De los citados versos 112-114 del *carmen* es evidente la relación entre el consulado del legador –el prefecto

devenido cónsul- y la erección (o reconstrucción) del templo a la diosa por parte del heredero, puesto que la delegación ha dado a *Symmachus heres* la sucesión también en los sacra.

Esta situación pone en evidencia lo onerosa y económicamente agresiva que era, ya desde época republicana, la sucesión del heredero de los sacra del legador y tanto más onerosa debía ser, en la época tardía, la delegación de los sacra al heredero, especialmente si ésta implicaba, también, la obligación de la construcción de un templo, y no sólo, por ejemplo, de sacrificios y rituales (19). En estas condiciones, no es probable que *Virius Nicomachus Flavianus senior*, el cual había tenido un hijo varón (*Virius Nicomachus Flavianus junior*), entre varios coherederos (*Symm.* VI, 20), colocase al *progenero*, y no a los hijos, *sui et necessarii*, en su posición jurídico-sacral en relación a este *sacrum*, que de cualquier modo se relacionaba con el consulado del legador (*gaudet meretrix te consule Flora*).

Mazzarino sostenía por lo tanto que el antepasado legador de *Symmachus heres* debía buscarse, entre los mismos *Symmachi*, y trata de demostrar que el *praefectus* atacado en el *carmen* es *Symmachus*, padre del orador y prefecto urbano del 364-365, considerando que habría sido absurdo construir o restaurar un templo, especialmente a la *meretrix Flora*, en Roma, después de la batalla de Frigido (6 de septiembre 394): ya que desde el 24 de febrero del 391 Teodosio había prohibido, bajo graves penas, que en Roma se visitasen los templos ya existentes, y se dirigiera la mirada a sus estatuas (*C. Th.* XVI 10, 10). A esta gravísima disposición, que le había sido inspirada por el obispo Ambrosio, el emperador se mantenía más fiel que antes, después de la victoria, y en ningún caso habría consentido la erección de nuevos templos paganos (20).

En torno a una identidad polémica

Con una efectiva metodología de reconstrucción histórica, que involucra un manejo heurístico y un gran conocimiento del período

analizado, acompañados por su intuición de investigador original, Mazzarino desarrolló estrategias que le permiten la identificación del senador con Símaco padre:

Il senatore preso di mira, se da un lato, come abbiamo visto, è stato "praefectus" in tempi abbastanza lontani, dal 1' altra parte è morto quando s'avvicinava a ricoprire "honores" consolari. Leggiamo ancor una volta il passo capitale:

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

Sola tamen gaudet meretrix te consule Flora, ludorum turpis generix Venerisque magistra, conposuit templum nupet cui Symmachus here"

(vv. 110-114) (21)

El historiador interpretó que los *honores* conferidos a lex prefecto debieron consistir, precisamente, en el consulado, pero el funcionario murió mientras aguardaba acceder a ellos, y la única expresión de los mismos es un templo que él no ha podido erigir, pero que sí lo pudo hacer Symmachus, el célebre orador (*Q. Aurelius Symmachus signo Eusebius*), fue efectivamente hijo, y ciertamente *heres*, de un cónsul designado ordinario, que había sido prefecto urbano, *L. Aur. Avianius Symmachs Phosphorius*. Afirmaba que éste, siguiendo su *cursus honorum*, había sido *praefectus annonae*, después *uicarius urbis Romae* y finalmente *praefectus urbi* en torno al 364/365. Destacaba que en 375 había estallado contra el ex funcionario, desde hacía un decenio sólo un hombre privado, una *sedicio* (*Amm. XXVII, 3, 4*) de plebeyos, que le incendiaron su *domus* en el Trastevere y lo obligaron a huir de Roma. Pero en un cierto momento la plebe abandonó a los *sediciosi* y, pasaba al bando de Símaco, demandaba la condena de ellos (*ut iugiter seditiosorum poena poscatur: Symm, II, 38*). Consideraba Mazzarino que este final de la

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

Después, como recompensa, vendría el nombramiento de cónsul. Pero para entender esta designación, más allá de los aspectos factográficos, Mazzarino relacionó el hecho con las consecuencias de la muerte de Valentiniano I el 17 de noviembre de 375, en Brigetio. Había reconstruido el siguiente cuadro de situación: los *tempora* nuevos eran favorables a una plena restauración de la autoridad senatorial. Los Símacos habían logrado conquistar a sus colegas e incluso a los convertidos al cristianismo (22). El senado propone a Símaco padre para el consulado al año siguiente, 377. Símaco hijo (*Or. IV*) agradeció a los senadores, refiriéndose al *ius hominum et deorum*, por el *honos* dado al padre; exaltando el valor de los tiempos nuevos.

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

... la causa nella voce diffusa da un "uilis plebeius" che Simmaco padre avrebbe detto "libenter se uino proprio calcarías extincturum, quam id uenditurum pretiis quibus sperabatur". Insomma: era voce che Simmaco padre avrebbe detto d'esser pronto a versare il suo "iunum" nelle "calcariae" piuttosto che venderlo al prezzo didotto fissato da Valentiniano I (C. Th. XI 2,2). Si capisce la estrema gravità di quell'accusa, e della "seditio". Il vescovo Ambrogio

sembra paragonare la sedizione romana Contro Simmaco padre all'incendio della sinagoga di Callinico nel 388, pero la punizione del quale Teodosio si scontrò, appunto, con Ambrogio stesso (23).

La prefectura urbana de Símaco padre (364-365), no satisfizo a la plebe, agudizada la situación por la dificultad surgida con respecto al abastecimiento de vino, contra la cual el emperador Valentiniano I reaccionó en ese momento. No hay que olvidar, subrayaba el historiador italiano, que Símaco, después de la prefectura urbana, no había podido alcanzar otra magistratura hasta 376, año en el cual muerto Valentiniano I, fue designado cónsul, casi como compensación por la *seditio*, que lo había obligado a huir. La *iniuria*, como Amiano la llama, y que él habría sufrido en torno al 375, tuvo ciertamente un gran eco, en toda la ciudad (24).

Es evidente que, en la reconstrucción de Mazzarino, el senador pagano, cuando había sido *praefectus*, se había negado a vender a buen precio el vino destinado a la población romana, los *fiscalía uina*. Esta actitud explica las repetidas reacciones de Valentiniano I contra la *apochandi licentia* (adoración de la prestación del vino), frente al rumor que denunciaba a Símaco como cómplice de los especuladores de la *apochandi licentia*, y que, en todo caso, prefería construir, tirando el vino en las *calcariae*, antes que renunciar a los precios forenses (25).

El panorama social connotado por el *carmen* llevó a nuestro historiador a un diálogo fecundo entre fuentes de diversos géneros, estrategia que es recurrente en la habitual metodología mazzariniana:

El carmen accusa il "praefectus paganus" di aver abbattuto edifici antichi: "antiquasque domus, turres ac tecta priorum subuertens urbi uellet cum inferre ruinam" (v. 39-40). Poiché si tratta di un "praefectus" pagano (e dunque tradizionalista) l'accusa, evidentemente, non può riguardare abbattimento di templi al solo fine d'una

distruzione: il "praefectus" pagano abra voluto abbattere edifici fatiscanti, per fare nuove costruzioni. Ed in verità, Valentiniano I, in una costituzione diretta a Simmaco padre (C. Th. XV, 1, 11), proibisce a questi nuove costruzioni in Roma (salvo l'autorizzazione imperiale; e salvo i casi di "deformes ruinae") ed in un'altra, igualmente diretta a Simmaco padre (C.Th., XV, 1, 12), interviene Contro i fabricarum (degli horrea) destructionis auctores (26).

En el contraste de los documentos Mazzarino elabora la reflexión que lleva a una reconstrucción original de la problemática estudiada. Considera que, si por la acusación relativa al *prodere uinum* habíamos encontrado concordancia entre el *carmen* y Amiano Marcelino e, implícitamente, con el *Código Teodosiano* (27), ahora, por la acusación de excesiva actividad de demolición y construcción, encontramos convergencias entre el *carmen* y el código.

Otra acusación, que el *carmen* le hace al *praefectus*, revisa las condenas que él ha pronunciado. Mazzarino consideraba que es oportuno recordar que según una cierta valoración moral difusa el gobernador (*iudex*) ideal no debe mancharse de sangre, el cristiano Paolino de Nola insistía sobre esta pureza que él tuvo durante el consulado en Campania, el pagano Rutilio Namaciano, de manera bastante más general, quería también aludir a una pureza del género, del linaje, por la que revisa su prefectura urbana.

El poema acusa también al prefecto urbano por su crueldad de *iudex*.

*In risum quarens quo dedere morti,
gallaribus súbito membra circumdare subtus
fraude noua Semper miseros profanare paratus.
(vv. 43-45)*

Mazzarino desplegaba una interpretación particular sobre la semántica de ciertos términos usados por el autor del *carmen*:

Qui il discorso (del poema) si fa meno chiaro che nesi casi già discussi: ma non disperato. A me sembra che "gallaribus" non vada corretto. Già fu ben visto che "gallaribus" deriva da "Gallus". Ma non, como s'è creduto (Ehwald), nel senso di "Gallica solea". Penserei piuttosto a un derivato da "Gallus" come indicazione del gladiatore "murmillo", la quale poté essere serbata, tra la plebe lúdica (nonostante la sostituzione di "Gallus" on "murmillo"), nell'espressione "mortue Galle"; si che "gallaríá" o "Gallares" ("armaturae") sarebbe termine, nel linguaggio lúdico, indicante quel "genus armaturae" gladiatorio che "Gallicum est". Un chiarimento è "in membra circumdare subitus", dove "subitus" (talora corretto in "suetus" o "sueuit") va certamente letto, invece, "subtus": il praefectus'era solito far indossare ai condannati un'armaturae genus'proprio del gladiatore a torso nudo, si che il "Gallicum genus armaturae" li rocopre "subtus " di sotto. (28)

En realidad, Símaco padre es el prefecto urbano que obligaba a Valentiniano I a enviar una constitución, en la que se prohibía condenar a los cristianos al *ludus* gladiatorio, una constitución única en su género, porque revisaba penas ya aplicadas en la ciudad de Roma.

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

Mazzarino concluyó que, según los versos del *carmen*, el *profanare*, pervertir a los cristianos, es entonces para el anónimo autor cristiano, una característica de este *praefectus* pagano: *alios facere praua mercede profanos*, v.82.

Esto lo podemos confirmar con una *constitutio*, por otro lado bastante amenazadora, de Valentiniano I a Símaco padre, donde el

emperador advierte que punirá a aquel que, *iudex seu apparitor*, haya asignado cristianos a la custodia de los templos paganos (29). Pero, también otra manera detectada de inducir al paganismo, típica del *praefectus* denunciado por el *carmen*, es la oferta de magistraturas: *Leucadium fecit fundos curaret Afrorum; perderé Marcianum, sibi procónsul ut esset* (v.85 s). Se trata de *iudices* en cuyos nombramientos el prefecto urbano podía tener fuerte influencia, pero que sobre su identificación existen numerosas dudas (30).

La reconstrucción mazzariniana consideró que la historia de Símaco padre se refiere entonces a tres momentos significativos. El primero es la prefectura urbana, del 364/5 que el *Código Teodosiano* la ha mostrado bastante más complicada de lo que aparecía a través del moderado juicio dado por Amiano. El problema de los cristianos condenados a los *ludi gladiatorios*, el de las *ruinae*, y el de la *apochandi licentia*, conectado con la venta de vino a precios reducidos, han caracterizado esta prefectura. El *carmen* Cod. Paris 8084 ha confirmado tales dificultades encontradas por Símaco en su prefectura.

El segundo momento de gran relieve en la vida de Símaco padre está verificado alrededor de diez años después de su prefectura (Amiano dice escuetamente: *consumptis aliquot annis*) con el incendio de su *domus*. Como también marcó Mazzarino, el indignado gesto de Amiano por este acontecimiento no basta para indicarnos toda la gravedad. El hecho grave, que el poeta subraya, está verificado, entonces mientras Roma parecía estar en paz (*dequies*). Evidencia que basta para excluir la identificación del senador en cuestión con Flaviano, y con todo encuadramiento de esta situación en tiempos de usurpación o de guerra. La alusión a la revuelta plebeya, después de la cual los ciudadanos, a través del breve indicio de Símaco orador, interesado en minimizar, dentro de los límites posibles esta crisis, preguntaron, luego de haber transcurrido un cierto período de tiempo por la *poena* de los sediciosos fugitivos. La reconocida culpabilidad y la fuga de los sediciosos, en una situación como ésta, conducían a la suspensión de la actividad judicial (*iustitium*). En este caso, habiendo los sediciosos incendiado la *domus* de un aristócrata, *ex praefectus*,

no solo se planteaba el problema de aceptar la *injuria*, sino parece crearse una situación semejante a la descrita por Juvenal, en un famoso pasaje de la 3ra. Sátira, en la que al señalar los privilegios de que gozaban los ricos se dice que el pretor *differt uadimonia* a causa del incendio de la *domus* del rico *Asturicus* (31).

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

Según Mazzarino sería errado pensar, como frecuentemente se había hecho, que el período de tolerancia, bajo Valentiniano I (364-375) y en los primeros años de Graciano, habría determinado un acercamiento entre paganos y cristianos. Valentiniano I había intentado sostener el principio de la libertad religiosa. En la intención de este emperador, el respeto por la tradición romana y la voluntad de superar la crisis militar y económica del imperio se acompañaba con la correspondiente voluntad de asegurar la paz religiosa. La opinión de Mazzarino sobre la existencia de una guerra sin cuartel entre paganismo y cristianismo, ya que el paganismo se atribuía en sí mismo una autoridad derivada de la defensa de aquellas tradiciones jurídicas, requiere una necesaria revisión de acuerdo a las transformaciones conceptuales y metodológicas ocurridas en los últimos años.

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

habría aceptado nunca esa paz. Mazzarino creía encontrar un eco de esta acusación en el *carmen*. Es así como en los versos 55-56 leemos:

*Qui tacitus Semper lugeret tempora pacis
Ne proprium interius posset uulgare dolorem.*

En realidad consideraba el historiador que estos versos eran lanzados contra el senador pagano. Esto es evidente, si lo releemos en el contexto:

*Perdere quos uoluit, percussit, luridus anguis,
contra deum uerum frustra bellare paratus,
qui tacitus Semper lugeret tempora pacis
ne-c- proprium interius posset uulgare dolorem.
(vv. 53-56)*

Mazzarino, no acordando con Morel, consideraba que la relativa: *qui... lugeret tempora pacis* se refería al *luridus anguis*, vale decir al senador, parangonado al demonio-serpiente. El senador lloraba, se lamentaba, por los tiempos de la *pax*: pero su protesta no era expresada abiertamente (*tacitus lugeret*). Según su adversario cristiano, el senador pagano quería la guerra contra el cristianismo, y en el fondo de su ánimo no aceptaba la moderación del principado de Valentiniano I. Entonces, el *carmen* releja un período de *pax*, en que no es lícito, a los paganos de Roma, expresar abiertamente una declarada voluntad de lucha por la restauración de su religión (32). Es ésta, por un lado, otra confirmación de la imposibilidad de datar el *carmen* a fines de 394, ya que Flaviano senior, en el 394, no había tenido dificultad alguna de proclamar, en la época de Eugenio, su neta hostilidad al cristianismo.

Mazzarino evocaba el proceso de la búsqueda de una paz religiosa por parte de los cristianos: concepto aparecido en la época de las persecuciones. Desde el tiempo de estas persecuciones la concepción de la *pax* religiosa entre cristianos y paganos pasó al período tardío, y la encontramos, en el verso del *carmen*, cuando el ex prefecto pagano, Símaco padre, es acusado de rechazar, en su corazón, la paz

entre cristianos y paganos. Por otro aspecto, la *pax* fue definitiva, con Graciano, como aquella que oponía la *católica religio* a los heréticos (32).

Observamos que si bien Mazzarino se instalaba en la concepción de **conflicto**, su análisis se deslizaba de alguna manera hacia los argumentos que sostiene la historiografía actual, transfiriendo el conflicto al campo de poder. El *carmen* que para mazzarino era representativo de un ambiente de tensiones, para la interpretación más reciente estas denuncias efectuadas constituyen uno de los tantos episodios acotados, que a pesar de su expresividad, no niegan necesariamente el proceso general de acomodación que vivía la ciudad de Roma en la segunda mitad del siglo IV (34).

A pesar que la reflexión general de historiador estaba ubicada, en principio en esta concepción conflictiva aceptada en su época, la lógica de la metodología de análisis que desarrollaba permite instalar una idea fundamental, de gran importancia, que sería desplegada en los últimos años, para revisar las formas de interpretación de la problemática religiosa tardoantigua. Ha sido habitual valorar a Mazzarino por su estudio sobre las estructuras socio-económicas tardoantiguas en *Aspetti social del quarto secolo* (35), pero es necesario destacar también sus aportes para la interpretación de la problemática religiosa del período. Sostenía el historiador siciliano, con acertada intuición, que los conflictos entre los católicos y los heréticos, como en general entre las varias facciones de cristianos, eran en Roma más violentos, que el contraste entre paganos y cristianos (36). Pero de esta evidencia sale otra interesante conclusión de Mazzarino. Nos decía que en compensación, este último, el conflicto entre paganos y cristianos, implicaba especialmente un problema de derecho de extrema importancia. Como ya había observado nuestro historiador, Símaco padre, condenando a los criminales cristianos a los *ludi* gladiatorios, o asignando custodios cristianos a los templos paganos, no hacía más que aplicar una norma tradicional romana, pero, aplicándola, él ofendía a los cristianos, entonces su acción afectaba la forma de una suerte de persecución legal. Por eso el emperador Valentiniano I debió intervenir contra tales aplicaciones de la *consuetudine* jurídica, y crear, también para Roma, un nuevo derecho.

Consuetudo versus pax

Mazzarino interpretaba que la *pax* entre cristianos y paganos era, para el emperador, más importante que la vieja tradición urbana de Roma. En suma, había una gran diferencia entre la situación reflejada en el *carmen* y otra que se

delineó con el enfrentamiento entre Eugenio y Teodosio, hasta la victoria de este último en Frigido.

El *carmen* refiere una situación en la que el prefecto no obra como un magistrado cuya actitud pagana pueda influir sobre las decisiones del emperador. No actúa como un magistrado que debía, de alguna manera, encubrir o poner afuera sus convicciones religiosas como aconteció con los magistrados nombrados después de Frigido. El autor del *carmen*, que detesta al *praefectus*, no lo acusa sin embargo de ofender al emperador cristiano.

En la época de Valentiniano I se experimentó por última vez, y por obra de Símaco padre, la posibilidad de agraviar al cristianismo con la mera aplicación de la *consuetudine* jurídica, en la ciudad de Roma. Las constituciones, enviadas por Valentiniano I al prefecto, contra la condena de los criminales cristianos a los *ludi* gladiatorios, y contra la asignación de cristianos a la custodia de los templos paganos, pueden considerarse un signo de la victoria de la idea de *pax* sobre la vieja *consuetudo* romana. Observamos como estas contradicciones inherentes a la **era constantiniana** se manifestaban entre los ciudadanos romanos durante el período de la moderación valentiniana.

La investigación sobre el *carmen* nos permite reflexionar sobre aspectos de estas múltiples contradicciones constatadas por la investigación. Mazzarino consideraba que a partir de estas constataciones, todo estudio sobre el tema debería discutir en primer lugar, la relación existente entre la tradición jurídica romana y la *lex* de los cristianos.

Señalaba cómo el tema fue considerado a finales de los '50 en función a las *influences reciproques*, y a las relaciones con su evolución, entre otros por J. Gaudemet, en su obra sobre *L'Eglise dans l'empire romain* (1958).

Mazzarino señalaba otro aspecto, que le parecía particularmente indicativo para la revisión de las contradicciones de este período constantiniano. Por una parte, la existencia de un comportamiento jurídico en el cual los cristianos reconocen una tentativa entendida como lesiva –*profanare*– para ellos mismos, en pleno imperio cristiano, y por otra parte, la necesidad para el imperio cristiano, de aplicar formas jurídicas necesarias para la supervivencia y contención de las instituciones ciudadanas esenciales (37).

Reiteramos que el intento de mancillar a algunos cristianos, fue una experiencia en cierto modo posible durante la prefectura urbana de Símaco padre. Observamos como Mazzarino consideraba importante profundizar este punto. Había ya señalado que cuando un *iudex* condenaba a un delincuente cristiano al *ludus* gladiatorio, él no hacía más que aplicar, en un determinado modo, el derecho romano, que Valentiniano I, en una *constitutio* directa al prefecto, había modificado la *consuetudo*, creando un nuevo derecho, menoscabando gravemente al *iudex* que hubiese pronunciado tal condena (C. Th. IX, 40, 8). Entonces, con decisión avanzó sobre la observación de que la condena del criminal al *ludus* gladiatorio era, en el derecho romano, menos grave que la condena a muerte específica:

Est autem differentia inter eos qui ad gladium et eos qui ad ludum dammantur: nam ad gladium damnati confestim consumuntur... enimvero qui in ludum damnantur, non utique consumuntur (Ulpiano).

El pasaje ha sido transmitido a la *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, la redacción del *Digesto* no contiene esta valoración (38). Pero sin embargo los cristianos se sienten más gravemente lesionados por este tipo de condena, que los constringe al *ludus* gladiatorio. Por cierto se trataba de una condena, que podría resolverse, de hecho, en una condena a muerte. La concepción cristiana del derecho penal aceptaba, a su pesar, la mencionada condena. La razón por la cual esta condena *ad ludum*, menos grave según el derecho romano, era todavía más terrible para los ciudadanos cristianos, consistía en el hecho que

inducía al criminal cristiano, que no fuese herido, a matar en la lucha al adversario. El *carmen contra paganos* aclara definitivamente este punto. El prefecto pagano quería así profanar a aquellos a los que él condenaba (v.45), alejándolos de la ley cristiana, que prohibía matar. Mazzarino evaluó entonces que lo que era considerado como una condena menor para los ciudadanos paganos, aparecía a los cristianos, como la más grave.

Otra contradicción manifiesta se daba en torno a la actitud de Constantino frente a los senadores de Roma, orgullosos de pertenecer por su nacimiento a la *mejor parte del género humano*. Esta valoración que se distingue por el nacimiento, registra ahora un hecho. Consideraba Mazzarino que si se desease definir una ideología de las relaciones entre Constantino –hombre nuevo, hijo de un tetrarca y de una tabernera- y el Senado, deberíamos buscarla en el relieve que él daba al valor de la nobleza de sangre, representada por el Senado, en contraste, pero también próximo a los valores de la milicia (*exercitus*) que él, soldado, representaba.

Constantino fue esencialmente un emperador-soldado, como aquellos del siglo III, con algo más, una aproximación a la fe cristiana que lo volvía ansioso del *iudicium* de Cristo; pero que sentía, por otro, la necesidad de no romper con la tradición clásica. Para Mazzarino el **Senado** quería decir **clasicismo**; en tanto que **imperio militar** y **cristianismo** manifestaban **revolución**. Vale la pena repetir que la **era constantiniana**, en un sentido estricto había incluido los dos motivos, con la sola precisión que en el curso del imperio tardío, a menudo el emperador no será más, personalmente, emperador-soldado. Honorio toma la *pars* occidental cuando todavía no había cumplido los once años, pero era Augusto desde los dos.

No se entenderá entonces el período tardío, en su aspecto **clásico**, si no se tiene presente la validez, en este aspecto, como ocurría desde la época republicana, de las tradiciones y relaciones de poder de las élites.

Estos aristócratas habían transmitido, por tres generaciones (abuelo, padre, hijo) la escritura de un *corpus* que dedicaron a los emperadores. Está el caso de los *Probi*, cristianos, por dos generaciones, y la edición de Livio como también el de los *Symmachi-Nicomachi*, paganos hasta *Nicomachus Flavianus iunior*, y fueron también ellos editores de Livio.

Del mismo modo, en el campo religioso, las tradiciones de familia habían tenido un notable peso, en el curso de la cuarta centuria. Aquel culto de *Iuppiter, Capitolinus* y *Latinus*, que el *carmen*, daba como característico de Símaco padre, corresponde perfectamente a aquel culto de *Iuppiter*, que ha sido representado como el culto preponderante de los Símacos en la valva antigua (*Symmachorum*) del díptico *Symmachorum-Nicomachorum*: cuya valva postica (*Nicomachorum*) representa, el culto de la *Mater deum magna Idaea* como preponderante entre los Nicómacos. Pero es evidente que numerosos cultos acompañaban, en la religiosidad de los Símacos, a aquel preponderante de *Iuppiter*. Como desde hace tiempo fue notado, la misma valva *Symmachorum*, en el mencionado díptico, presenta a la sacerdotisa, delante del árbol de encina –*Iuppiter*- y del ara, con una guirnalda de hiedra en la cabeza, símbolo de *Bacchus*. Mazzarino pensaba que el v.71 del *carmen, Nympharum Bacchique comes* había sido citado para señalar al odiado senador. La insistencia de la valva *Nicomachorum* sobre el culto de la *Mater deum magna Idaea* se explica, a su vez, porque también este culto había formado parte de la religiosidad de Símaco padre, como está evidenciado en el

poema. Si bien Símaco padre parece haber sido *tauroboliado*, Mazzarino consideraba que el prefecto no había pasado por los dos taurobolios exigidos, por lo tanto deberíamos pensar que había experimentado esta iniciación ritual en edad avanzada, Símaco padre fue, sin lugar a dudas, devoto de la *Mater deum magna Idaea*.

Después de 312, parece difícil de conciliar algunos puntos del derecho tradicional, **ley humana**, con la **ley divina** cristiana. El

cristiano Constantino respetó el derecho tradicional en ciertos presupuestos sacrales de origen pagano, pero la ley divina que él mismo había hecho penetrar en el derecho romano, era considerada ahora por los cristianos como la única medida de juicio.

La vicisitud del senador Símaco padre, el más representativo entre los senadores romanos de su tiempo, era indicativa. Por un lado, luego que él murió de hidropesía en 376, el Senado de Roma obtiene del emperador cristiano, en 377, la erección de una estatua dorada en Roma. Pero, por otro lado, Símaco padre, pagano y rígido aplicador del derecho tradicional, fue considerado por un anónimo poeta cristiano, una serpiente y un perseguidor.

Al dualismo entre las dos leyes correspondía en el orden de los grupos dirigentes, el dualismo entre los *clarissimi* magistrados y los *reuerentissimi* obispos, cuya *cathedra* había tenido origen no en la idea de poder sino de docencia. También el dualismo expresado en dos formas diversas de economía, por un lado, la que resguardaba el empleo público de la acumulación de riqueza para las prácticas evergéticas de los senadores de Roma, los que por su egoísmo de clase gastaban sumas notables para la vida lúdica, para la *publica laetitia* de la ciudad, y por otro, la tendencia de algunos cristianos, senadores o ex-senadores, que la dedicaban a los *pauperes Christi*, conservando sus bienes al menos hasta fines de 385 como Ambrosio o deshaciéndose de los mismos como Melania la joven y su esposo. Restaban las tradicionales gratificaciones estatales y facilidades para la plebe urbana de Roma y también para los *milites* que allí se encontrarán. Pero tales acciones de facilidades a la plebe también disfrutadas por los burócratas en desmedro de los provinciales, eran aprobadas por los senadores romanos, como Símaco padre, sólo en la medida que no dañaran sus riquezas.

A Constantino podemos contraponerle un adorador de Júpiter Lacial, el ya recordado senador Símaco padre, hombre de la generación que siguió a la constantiniana. Cuando en 376 fue efectivamente designado cónsul, su nueva distinción turbó a los cristianos de Roma,

podía aparecer como una victoria del Júpiter Lacial o Capitolino. Con Constantino el consulado ordinario había devenido el más alto grado de la carrera de los honores. Encontramos constituida así una **burocracia imperial** frente a la **nobleza tradicional**.

Dualismo o antagonismo que para Mazzarino caracterizaba otra de las contradicciones de la **era constantiniana**.

El valor de los resultados logrados por Mazzarino, con algunos matices que marcan la actualización de la investigación más reciente, están todavía vigentes puesto que a partir de la expresividad de un modesto testimonio alternativo, el *carmen* anónimo, despliega un magnífico juego de estrategias metodológicas, efectuando el contraste con multiplicidad de testimonios mayores (*C.Th.*, *HA*) y a través de una práctica, que hoy llamamos interdisciplinaria, incorpora fuentes literarias (Juvenal) e iconográficas (dípticos), para construir, desde el estudio de caso, la totalidad de un proceso histórico: **la era constantiniana**, transmitiendo una forma de interpretación de las contradicciones de la sociedad tardoantigua, colmada de posibilidades.

Nos ha posibilitado una revisión del documento que tradicionalmente había aparecido como un agudo testimonio de la hostilidad que oponían los cristianos al Senado romano, instalado en el marco de una historia sociocultural de la Antigüedad Tardía. El desarrollo del trabajo planteó aspectos de las contradicciones de la **era constantiniana** y posicionó el interés en un análisis de la aristocracia tardorromana en torno a las articulaciones entre relaciones de parentesco y relaciones de poder. Entendemos que si bien las representaciones simbólicas, en particular la religiosidad pagana, podrían aparecer como índices de una resistencia política y cultural de los grupos de poder en la Roma del siglo IV, sin embargo, en ese contexto urbano, se estaba dando un dinámico proceso de acomodación entre los sectores cristianos y paganos.

Finalmente, la interpretación del anónimo poema sobre la muerte de un no nombrado prefecto devoto de cultos paganos, no

representa como algunos pensaron, un *revival* de un paganismo resucitado o fortalecido para oponerse al cristianismo triunfante, sino la evidencia de ritos familiares vigentes entre las élites romanotardías, que no significaban necesariamente una militancia religiosa, sino más bien la conservación de bienes simbólicos de la cultura clásica, de los antiguos (*veteres*), que mantenían vital la *memoria de los antepasados*, el sustento de una clase de poder en su necesidad de adaptarse al cambio social e ideológico impuesto por los *Tempora Christiana*.

A partir de esta perspectiva, otros documentos alternativos, como el *codex-calendario* de *Filocalus*, considerado entre las **fuentes frías** frente a las polémicas calientes generadas por los **hombres de Iglesia, ofrece más argumentos** (39).

Este *codex* testimonia como en la ciudad de Roma en vías de cristianización, un aristócrata cristiano regulaba su tiempo social según dos ritmos paralelos y evidentemente percibidos de manera no conflictiva. El documento atestigua 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.

Frente al tradicional modelo del conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV (40) irrumpen de manera determinante las últimas perspectivas historiográficas sobre la idea de **acuerdo, acomodación o asimilación** en una sociedad de transición, en la que **una sola cultura**, la antigua, era compartida en el espacio urbano por todos los ciudadanos, tanto paganos como cristianos (41).

La conversión al cristianismo tuvo efectos mucho menos rápidos que aquellos que habían provocado en el pasado, en la misma Roma, el pasaje de la república liberal al gobierno de un *princeps* (42).

Notas

1) El presente trabajo forma parte de la tesis de Doctorado del Prof. Hugo Andres Zurutuza – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: *Dos historiadores italianos del Imperio Romano Tardío: Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino. Constataciones y revisiones historiográficas entre “ars critica” y “ars construens”*, dirigida por el Dr. Javier Arce (CSIC, Madrid – Universitè Marc Bloch, Strasbourg) y por el Dr. José E. Burucúa (Universidad de Buenos Aires)

2) Mazzarino S., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I. Bari, Dedalo, 1974

3) Mazzarino S., “Premessa”, en *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I. *op.cit.*, pp 7-9

4) Brown P., *The World of Late Antiquity*, London, 1971, p. 7: “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.

To study such a period one must be constantly aware of the tensión between change and continuity in the exceptionally ancient and well-rooted world round the Mediterranean. On the one hand, this is notoriously the time when certain ancient institutions, whose absence would have seemed quiet unimaginable to a man of about AD 250, irrevocably disappeared. By 476, the Roman empire had vanished from western; by 655, the Persian empire had vanished from

the Near East. It is only too easy to write about the Late Antique world as if it were merely a melancholy tale of ‘Decline and Fall’: of the end of the Roman empire as viewed from the West; of the Persian, Sassanian empire, as viewed from Iran. On the other hand, we are increasingly aware of the astounding new beginning associated with this period: we go out to discover why Europe became Christian and why the Near East became Muslim;...”. Cf. Nota de actualización del autor a la edición 1989, *op.cit.*, pp. 209-213.

5) Mazzarino S., “Premessa”, en *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I. *op.cit.*, p.8

6) *Ibidem*, p. 8-9

7) Mazzarino S., “Il carmen ‘Contro i pagani’ e il problema dell’èra costantiniana”, en *Antico, tardoantico ed... op.cit.*, p.398-465.

8) Cameron, Alan, “The Last Pagan”. En: *The Transformations of Vrbs Roma in Late Antiquity* (edited by V. Harris). Posmouth, Rhode Island, 1999 (*Journal of Roman Archeology*, Supplementary Series Number 33), p.109:

“The elite of late 4th-c. Rome come in for a lot of attention over the years, mucho of it understandable and justified. They were important, and there is a good deal of evidence about them, both epigraphic and literary. More surprisingly, in much moder writing the have been transformed from the philistine land grabbers most of them were into fearless champions of senatorial privileges, traditional cults and classical cultura. It is this romantic myth with which I shall be concerned (...).”

9) *Ibidem*, p. 398 y ss.

10) *Ibidem*, p.399: “composuit templum nuper cui Symmachis heres” (v. 114).

11) Cameron A., *op.cit*, p.114. El autor anglosajón en cambio considera que: “There can be no doubt that he is in fact to be identifies as Praetextatus (...)”.

12) *Ibidem*, p. 400. Cf. Cameron A., *op.cit*.

13) *Ibidem*, p. 403: “(...) come avevva scritto, forse verso l'età dei Severi, il medico Aretaios di Cappadocia; e aggiungeva: (...) ‘questo è malattia, in cui il medico dovrebbe cambiare tutto l'organismo del malato: il che non è agevole neanche agli dèi”.

14) *Ibidem*, p. 403

15) *Ibidem*, p. 404

16) *Ibidem*, p. 404. Cf. *Ibidem*, p. 461, nota 158. Jerónimo ha identificado como serpiente (hydra⁹ que *sibilare cessavit*, la muerte de Rufino de Aquileia. Esta actitud de Jerónimo contra el muerto es odio personal, ligado a disidencias dogmáticas, por eso creemos, que el herético o idólatra es identificado con la serpiente que es la imagen del demonio, representación de contenido veterotestamentario, que aceptaban los cristianos de la época antes de representarlo a imagen y semejanza del macho cabrío dionisiaco.

17) *Ibidem*, pp. 404-405

18) *Ibidem*, p. 405

19) *Ibidem*, pp.405-406

20) *Ibidem*, p. 407

21) *Ibidem*, pp.407-409

22) *Ibidem*, p. 422, nota 25: “Si noti che, in questo periodo, il pagano Simmaco padre si mostra amico alle tradizioni degli Anicii e Probi, cristiani: scrive l'elogio dei loro avi Anicius iulianus e Petronius Probianus (Symm. I, 2). Egli ha cara l'unanimità del senato in suo ffavore (Diremmo che il suo richiamo attenua eventuali 'lites' ´(*carmen*, v.24) fra senatori, e comunque eventuali dissensi fra senatori pagani e senatori cristiani).

23) *Ibidem*, pp. 412-414

24) *Ibidem*, pp. 414-415

25) Conrelación a *uina viscalia*: Cf. *C.Th.* XI, 2,2,1; *C.Th.* XI, 2,2,1.4.

26) *Ibidem*, pp. 416-417

27) *Codex Theodosianus* (trad. Inglés de C. Pharr), Princeton, 1952.

28) *Ibidem*, pp. 418-419

29) *Ibidem*, p. 420

30) *Ibidem*, p. 420, notas 51-53, p.421, nota 54.

-
- 31) Juvenal, *Satires*, III, Paris, 1951:
"Si magna Asturici cecidit domus, horrida mater,
pullati proceres, differt uadimonia praetor,
tum gemimus casus urbis, tunc odumis ignem"
(vv. 212-214)
- 32) Mazzarino S., *Il carmen...* En *Antico, tardoantico ed...*, *op.cit.*, p.430
- 33) C. Th. XVI 5,4 (22 abril 376): *nostra pax*
- 34) Vide Zurutuza H. & Botalla H. (Comps), *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1998.
- 35) Mazzarino S., *Aspetti social del quarto secolo*, Roma 1951
- 36) Mazzarino S., *Il carmen...* En *Antico, tardoantico ed...*, *op.cit.*, p.432
- 37) *Ibidem*, p. 435
- 38) *Ibidem*, p. 435
- 39) Cf. Salzman M.R., *On Roman Time. The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press, Berleley-Los Angeles-Oxford, England 1990. Cf. Mommsen Th., *Chronographus. Anni CCCLIII*, en MGH, AA, IX, pp.13-148.
- 40) Momigliano A. y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza 1989 (1963); Zurutuza A., "Emperadores, burócratas, magos y astrólogos", en Zurutuza H. & Botalla H. (comps), *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*, *op.cit.*, p.175 y ss.
- 41) Cameron A., *op.cit.* p.121: There is no question that this was a society whose elite set a high value on classical or classicizing literature and art. What I am questioning is the link between culture and cult. My own explanation is much simpler. Admiration of classical culture was common to the elite as a whole, Pagans and Christians alike... It was the only culture there was (...)"
- 42) Augusto Fraschetti destaca que la cristianización de los calendarios romano fue larga y compleja, todavía incompleta a mediados del siglo V, en relación al proceso todavía largo y complejo, de la definitiva cristianización de un centro político como Roma. Se limita a observar como en la transición del sistema politeísta pagano al monoteísmo cristiano, la mutación en Roma ha sido mucho más lenta, como también en el orden de lo cotidiano, situación reflejada por *códices-calendarios*. Vide: Fraschetti A., *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 306 y ss. Cf. Fraschetti A., "Tra pagani e cristiani", en *Roma Antica (a cura di Giardina A.)*, *Storia di Roma dall'antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2000

**PROFECÍA Y TEMPORA CRISTIANA. PROYECCIONES Y USOS DE
LO PROFÉTICO EN LOS SIGLOS II a V (1)**

Horacio Botalla

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

*¿Quién conmigo?
El que deshace las señales de los embusteros
y a los adivinos enloquece*
Isaías 44, 24-25

... prefiero, sin embargo, que profeticéis
I Corintios, 14,7

El primer siglo de la difusión cristiana –básicamente el que comprende la segunda mitad del siglo I y la primera del II- da lugar a toda una serie de fenómenos que devienen de su propio proceso de articulación y organización. La simultaneidad de soluciones diversas ante problemas similares y las contradicciones son situaciones frecuentes si se piensa que conviven una espera escatológica que se aguarda inminente y la sostenida dispersión de las comunidades de lo cual resulta una imagen de conjunto horizontal, carente de un polo de poder o de uniformidad doctrinal. La aparición del ministerio y

mensaje de Jesús dio origen a repercusiones condicionadas por los diferentes climas que daban cuenta de la evolución histórica de Palestina y las distintas corrientes reconocidas en los grupos judíos y judaizados. La presencia de tantos tópicos, a veces muy dispares, configuraban otros tantos focos de atracción hacia los cuales se dirigían los adherentes cristianos debido a sus peculiares *habitus*. Esto permite determinar una serie de claves que explican la generación de fenómenos como la antinomia ortodoxia-heterodoxia, los cristianismos apocalípticos, las piedades entusiastas, las actitudes martiriales, las propuestas morales y otros.

El cristianismo participa de la reactualización del fenómeno del profetismo y en este asunto no es ajeno lo que estaba sucediendo en distintas comunidades judías, al menos desde el siglo III a.C. Su punto de encuentro fue, fundamentalmente, el apocalipticismo. Sin embargo el tráfico de significaciones tornará posibles otros usos que los que usualmente se considera. No obstante, en primer lugar, la diversidad de las iglesias cristianas y, luego, su mayor proyección ecumenizante, las puso en contacto con otros influjos que aportaron sus propios focos de significado. El cosmos helenístico-romano permite, en este sentido, reincorporar lo mántico, que había sido generalizado en casi todos los pueblos antiguos. Al mismo tiempo contribuye a circunscribir el status profético los nutridos contextos paganos referidos a la adivinación y la prospección del futuro. Ambos aspectos pueden ser ilustrados a través de los primeros testimonios prescriptivos conocidos del cristianismo como la *Didaché* o, de la contraparte pagana, con *Sobre la muerte de Peregrino* de Luciano de Samosata. También acarrea considerables consecuencias, la relación textual que se establece con el Antiguo Testamento al que los intérpretes cristianos comienzan a considerar en su totalidad como profético, lo cual habrá de afectar campos de significación relevantes como la concepción de la historiografía eclesiástica.

El estatuto de lo profético les plantea, entonces, a las comunidades cristianas un conjunto de situaciones no siempre coherentes. El contexto que rodea al cristianismo en el mundo helenístico-romano, lo

somete a un nutrido campo de influencias acerca de lo que es relevante para su existencia y las maneras de descifrarla. Prácticas mánticas, la tradición de amonestación moral del *nabi*, la conclusión catastrófica del eon antes de la superación o regeneración definitiva, la profecía y el futuro están siempre presentes entre los cristianos aunque con mutaciones. Ya en los primeros textos del Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles y el *corpus* epistolar paulino reconocen la necesidad de la función profética en las *ecclesiae*. Éste señalaba en la *I Epístola a los Corintios*, 14, 7: "... *prefiero, sin embargo, que profeticéis*", lo cual relegaba a todas las otras formas de manifestación excepcional que se habían fijado en los textos evangélicos –v.g. Marcos 11, 23-24 (1) y se remitían a la acción misma de Jesús. En suma, conciben el advenimiento y la misión de Jesús como culminación del movimiento profético judío con lo cual inhiben la posibilidad de que surjan figuras similares a las del *nabi* de la tradición. La función profética, por otra parte, puede presentar, en consecuencia, diferencias con la tradición. Con el cristianismo, la dimensión moral del profetismo se atenúa en gran medida desde el momento que las enseñanzas de Jesucristo marcan casi definitivamente los patrones de conducta. Sólo la consumación de la Parusía, su preparación y la determinación del momento en que habría de realizarse abre caminos para los dones carismáticos. Sin embargo, la significación del carisma profético no puede ser dejado completamente de lado por ellas, por lo que se impulsa la resignificación en la que la figura del profeta puede homologarse a la del propagador y predicador del evangelio –sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de la gran itinerancia misional que era propia de la primera etapa de la difusión cristiana- y configurar una función más o menos específica dentro de las comunidades.

Se podía decir de los cristianos que habían terminado por afirmar la dimensión predictiva del género apocalíptico, frente a la postura que otorgaba un valor determinante a la repercusión sapiencial. Esa diversidad está muy presente en textos muy significativos del cristianismo primitivo. Consideremos la *Didaché* y el *Pastor de Hermas*, cuyo predicamento casi termina por incluirlos en el canon y que contienen los primeros conjuntos de prescripciones de las co-

munidades, que dedican amplio espacio a las formas de discriminar a los falsos profetas. La difusión del mensaje que, como dijimos, se manifestaba en una gran movilidad y favorecía el despliegue de la espontaneidad misionera, daba pie a la proliferación de ministerios carismáticos –buscados tanto como esperados por los miembros de las iglesias- al mismo tiempo que a la de la actividad de embaucadores y charlatanes.

Todo este conjunto de tópicos incide junto con otros factores, en una de las líneas de acción más relevantes del proceso de la institucionalización eclesial: la necesidad de liderazgos estables y, con ella, la necesidad de controlar a los profetas. Este tipo de despliegues socioculturales va a ir restringiendo la amplitud semántica que lo profético había alcanzado en las primeras generaciones cristianas suprimiendo dimensiones de significado. En este sentido, también juegan un papel en el cristianismo, las actitudes de crítica hacia lo mántico que se detectan en el mundo agano del siglo II d.C. Esta erosión llega a la propia corriente original de la apocalíptica, que se expresa en el milenarismo, posición que habría de consolidarse en el transcurso de los siglos IV y V.

Ciertamente, resulta de la mayor importancia considerar en un contexto común experiencias e inquietudes de los grupos cristianos y los paganos. E.R. Dodds calificaba todo este período como una “época de angustia” (2) tanto para paganos como para cristianos. No hay más que apelar a textos como *Alejandro o el Falso profeta* y *Sobre la muerte de Peregrino* de Luciano de Samosata o los *Discursos Sagrados* de Elio Arístides para encontrar evidencia de este fenómeno. Al mismo tiempo, tal vez no sea casual que la difusión del estoicismo y los sesgos escépticos de otras corrientes filosóficas respondan a tal situación. Luciano, sin ir más lejos, un simple rétor sin veleidad filosófica, parece particularmente sensible a la eventualidad de que cualquier predicador trashumante con repercusión sea, por esa misma razón, un individuo que no merece la más mínima confianza. Nótese como se habría vulgarizado entre los intelectuales no referentes de la época, la idea de que la aceptación de las gentes era el indicio que devaluaba la actividad de un filósofo o de un maestro de doctrina.

Inspiración y tradición establecen una relación mutua en este plano en la que funcionan como fuerzas con un nuevo cariz de legitimación en las comunidades cristianas. La idea de inspiración resulta clave para hacer que la pluralidad de libros bíblicos se torne más homogénea al dotarlos de tono profético. También es fundamental la idea de tradición que se erige a partir de la de sucesión porque no se limita a lo concerniente a la Escritura sino también a prácticas decisivas como la que origina la legitimidad de los líderes eclesiales, los obispos a los que ya autores como Ireneo de Lyon, a mediados del siglo II, no podía ya tolerar como *episcopi vagantes*. Esto resulta crucial porque tal idea debe construirse contra el carisma de aquellos misioneros itinerantes que fueron los responsables principales de la difusión del mensaje desde el inicio.

El contorno comunitario no se delinea por la exclusiva imposición de las autoridades, en sus distintas modalidades, a las *ecclesiae*, sino también por la necesidad de protección doctrinal. Entre las consecuencias principales de esta representación, y ligadas al control profético, podemos contar la propia formación del canon ligado al control profético. La necesidad de autoridad eclesial no sería entonces solamente consecuencia de la puesta en práctica de capitales de poder previos sino también de la necesidad de preservar a la comunidad de la ruidosa polifonía doctrinal que es típico del siglo II. Esto resulta crucial para la generación de la polaridad ortodoxia-heterodoxia. El proceso de normativización del poder, de su institucionalización, se desenvuelve a expensas de los ubicuos individuos carismáticos.

Obsérvese además que la profundización de la labor de canonización de la Biblia hebrea también tenía que ver con la conciencia de la clausura de la época profética (3). Había una nueva contraposición entre lo oral profético y la matriz de la escritura propia de los escribas, de la movilidad a la fijación y la clausura de dinámicas de generación textual que habría de suscitar nuevas reformulaciones de lo profético. Se habría de establecer una dualidad en lo profético entre su actividad y aplicación oral –la amonestación, el llamado a la conversión– vide Juan el Bautista, y el uso de la materia escrita –i.e. su propia fijeza sólo

se puede volver activa por la proyección futura y por una actualización de este sentido obrada constantemente por la exégesis (4). Esta es la razón por la cual, también toda la Escritura es profética. La única manera en que lo escrito mantiene sentido es por la normatividad que impone –la legislación-, por el goce –la literatura- o por la actualización interpretativa que deviene de la proyección profética.

La mutación de actitudes implica considerar transformaciones paralelas en la concepción de la relación entre hombres y divinidades, de las imágenes temporales y de la vinculación del destino de las personas en relación con ellas, y en la representación establecida del orden interno del grupo social, que es desarrollada y vivida por los dirigentes sociales.

La profecía, desde el mundo antiguo, se erige como una de las actividades más dinámicas, y una que suscita actitudes extremas. Objeto de ansiedades individuales y colectivas, se muestra, sin embargo y simultáneamente, con fuertes actitudes subversivas. El poder puede tanto estar afirmado por sus designios como objetado y aún, condenado. La profecía no conoce, en este sentido, medias tintas. Junto a las prácticas públicas de arúspices y a los horoscopistas que el *princeps* cultiva o sostiene podemos perfectamente encontrar interdicciones legales en que la pena capital era frecuente. Ramsay Mc Mullen pasa revista de manera privilegiada a estas actividades, no siempre fáciles de discernir, en su libro sobre los enemigos del orden romano (5).

En el término “profeta”, durante el transcurso del período helenístico se opera un énfasis de significado hacia todo lo relativo a visiones, que el judaísmo había relegado en la época de los llamados profetas clásicos a favor de la crítica moral. La tradición judía descansaba mayormente en el perfil de esos profetas clásicos. Así, el profeta es el que habla y actúa en nombre de otro o, como precisa P. Vidal-Naquet, el “*profeta por excelencia no es el que anuncia, el que predice*

el futuro, sino el que ve y expone, por encima de las apariencias, a los hombres el discurso de Dios" (6). Sin embargo, el sentido de profecía no había sido uniforme ni siquiera para la tradición bíblica veterotestamentaria. El *nabi* no advierte solamente el futuro sino que aparece más bien como ser inspirado e inspirador de crítica moral que puede acarrear males al pueblo; y de este modo, por ejemplo, puede llamar al arrepentimiento –en este sentido, Juan el Bautista recoge esta tradición profética.

La progresión de los caracteres del profetismo en el mundo hebreo está marcada por significativas mutaciones. Precisamente, de compartir el horizonte común a otros pueblos de la Antigüedad de los ejercicios adivinatorios y de visiones, el profeta, el *nabi*, se va distinguiendo como un personaje de carisma que "habla por otro", otro que es la divinidad, y cuyas palabras son, fundamentalmente, de amonestación y crítica. Esta naturaleza sería la propia del período llamado de los "profetas clásicos" que se debería extender hasta la época inmediatamente postexílica luego de la cual reconoceríamos un *impasse* hasta aproximadamente el siglo II a.C. en que la apocalíptica nos enfrentaría a nuevas circunstancias. La dominación greco-macedónica comienza a vulnerar rasgos de identidad, que exacerban los sentimientos nacionalistas, los cuales, más tarde, el imperio romano agravaría. Precisamente, los impulsos de resistencia, la impotencia del fracaso, el incremento de la necesidad de la *fides* relegan ese perfil de amonestación dirigido al propio pueblo de Dios en dirección a la afirmación del castigo de sus enemigos que trasunta una nueva disposición del espacio que determinaba la profecía clásica. Ya no encontramos la atención exclusiva hacia el seno de la comunidad que es condicionada por una punición externa sino esa amenaza se convierte ahora en el término de una antinomia, de una polaridad, que ya no puede resolverse morfológicamente hablando de la misma manera. Se genera ahora la necesidad de una solución exclusiva y excluyente, modelo sociocultural central en el desarrollo del cristianismo posterior. Ésta, dada la escasez relativa de medios con que cuenta Israel solamente puede ser compensada e invertida con la intervención divina Y este aspecto, a su vez, se va resolviendo de

manera secuencial en líneas progresivas que involucran las figuras mesiánicas, la conflagración escatológica, la resurrección y el juicio. La evolución del cristianismo debe ser incluida, a cierta escala, en este proceso y, a partir de allí, dar lugar a hipótesis sobre las realidades medievales que atendemos como tema central.

El mundo romano presenta un panorama distinto. Allí, la prognosis alcanza un alto grado de especificidad y de institucionalización como atestigua un vocabulario que involucra el vaticinio, el presagio, el augurio, el auspicio, el oráculo, y sujetos como el augur, el arúspice, o la sibila. La vinculación entre fenómeno extraordinario y porvenir no siempre fue unívoca. La remisión de ese tipo de hechos no remitía necesariamente al futuro y, más aún, en algunos casos, como el de la Roma anterior al siglo III a.C., en general lo hacía al pasado inmediato o al presente, ya que en general se les otorgaba una interpretación negativa e imponía la expiación. Esta dualidad expiación-prospección conforma un conjunto de conductas socioculturales sobremanera significativas para la evolución y la comprensión del hecho profético.

Sin embargo, resulta imprescindible desandar el proceso de polaridad –y desarticular el tono de homogeneidad que otorga a sus términos- con respecto al paganismo. En este ámbito, y más precisamente en el del paganismo letrado, diferentes corrientes doctrinales y filosóficas en el campo pagano reaccionaban contra aquellas actitudes que se juzgaban supersticiosas, debido a que se preocupaban excesivamente las prácticas de tipo mágico y en ellas, tal como sucediera con la actitud de Celso, los cristianos podían ser involucrados. Luciano de Samosata en *Alejandro o el falso profeta* (7), ha dejado un cuadro elocuente del perfil de uno de estos personajes: “Daba oráculos, pues, y predecía el porvenir, poniendo en ello una gran inteligencia, y uniendo el arte de la conjetura al buen sentido; a las preguntas de unos daba respuestas equívocas y ambiguas, a las de otros palabras totalmente sin sentido...(…), prescribía medicamentos y dietas (...), hacía predicciones, encontraba esclavos fugitivos, descubría ladrones y forajidos, proporcionaba hallazgos de tesoros, curaba a los enfermos e incluso había resucitado ya a algunos muertos”.

Ciertamente la interacción entre estos distintos sectores de paganos y cristianos se enfatizaba muchas veces menos por razones específicamente doctrinales que por posibilidades de comunicación, que estaban determinados por la distribución social y espacial, y de lo cual deriva que, en el interior de un mismo ámbito, ciertos grupos solamente pueden establecer contactos limitados –v.g. élites letradas y grupos subalternos iletrados en las ciudades- o, de modo inverso, puedan tenerlos a pesar de las distancias –las mismas élites letradas y las del campo(8)-. Nótese que sólo la matriz sociocultural que determina la escritura es la que desarrolla las mayores potencialidades de franquear espacios para el establecimiento de la comunicación; y que contribuyen a delinear *habitus* más o menos específicos. Cuando Orígenes se opone a las formas adivinatorias paganas propugna que *“la verdadera divinidad no se vale para anunciar lo futuro no de animales sin razón ni siquiera de hombres cualesquiera, sino de las almas humanas más sagradas y puras, a las que inspira y hace profetas”*. El erudito cristiano afirma precisamente, que la capacidad de predecir no es de raíz divina puesto que muchos pueden hacerlo: *“Por lo demás, es de saber que prever lo futuro no es necesariamente cosa divina (cf. Ili 25; VI 10); de suyo es indiferente y puede darse en buenos y malos. Así los médicos, por su arte médica, prevén ciertas cosas, aunque moralmente sean malos. Así también los pilotos, aun suponiendo que sean malvados, conocen de antemano, por cierta experiencia y observación, cambios en el tiempo, la violencia de los vientos y las variaciones de la atmósfera; más no por esto los llamará nadie hombres divinos, si de da el caso de que sean de malas costumbres”*.

Los diversos rostros de esta interacción se proyectan en los trayectos que recorren las asignaciones de significado, la elección de los vocablos en las labores de traducción, la resignación a volcar en términos propios o el recurso a la mera transliteración. La traducción del término *nabi* al de *prophetés* habría de conllevar una movilidad de significado al interactuar con las del nuevo vocablo y termina de fijarse en la voz latina *propheta*. Ya en pleno siglo IV, se encuentran indicios de la variedad semántica. Julio Firmico Materno lo registra

entre los ministros del templo, y aparece también como *presbyter*. Pero plantea, en cambio, la denotación de visión del futuro en 1.3, 12: "*Qui deorum monita futura praenosunt*". Posteriormente, colecciones de términos como el *Glossarium Sancti Benedicti* lo define como *hariolo* con cuyo sentido converge el cruce con el ejercicio médico en relación, principalmente, con su asociación con prácticas mánticas en el tratado *De herbarum virtutibus* atribuido a Apuleyo que llama *prophetas* no sólo a quienes pronuncian vaticinios sino también a quienes "*medicinam miscebant*". En ciertos casos, la dependencia más o menos exclusiva de determinados textos –que puede derivar del acotamiento de los circuitos culturales y la desigual dispersión de los patrimonios textuales característicos de la cultura altomedieval– constriñe el horizonte de significado del término y así, en la Regla de la Orden benedictina, todas las menciones bíblicas provienen del Antiguo Testamento con lo que toda referencia a profetas desplaza, de este modo, las implicancias neotestamentarias.

La paulatina imposición de los sentidos ligados al vaticinio va a operar de manera más decisiva en los grupos cristianos que aportan usos y tradiciones de prospección del porvenir que la cristianización del mundo occidental no hace sino acentuar dadas las prácticas de este tipo que los nuevos pueblos evangelizados incorporan de manera aluvional. Esto se debería no solamente al nuevo entorno de influencias y a las resistencias emprendidas sino también a su manipulación por las culturas subalternas. El cristianismo, de este modo, habría de consolidar y prolongar esta característica tendencia de los accionares socioculturales del mundo helenístico-romano.

Por fin, la clave mántica de la profecía significó uno de los puntos de tensión fundamentales del cristianismo en el proceso de su articulación hasta el denominado "triunfo de la Iglesia" en el transcurso de los siglos IV y V. Los autores eclesiásticos manifiestan actitudes problemáticas al respecto. Unos sostienen una posición de refutación en que se niega todo reconocimiento a cualquier poder sobrenatural que no sea el de su Dios, mientras los otros plantean implícitamente su existencia al afirmar la superioridad de éste sobre las fuerzas

divinas paganas. Esta oposición entre exclusivismo y primacía es la responsable de muchas de las incidencias y consecuencias prácticas de la pugna entre el cristianismo y el paganismo. Esto resulta fundamental desde el momento que, más allá de los llamados de atención, en enfoque de este conflicto tiende a leerse a escala de las polémicas más o menos literarias o, más tarde, de las acciones misioneras en el ámbito rural. Esa oposición es el fruto de la dialéctica desarrollada entre los distintos sectores cristianizados sometidos a diversos desequilibrios propios de sus contextos. La inercia de las prácticas adivinatorias en las comunidades eclesiales al acentuarse la difusión habla en contra de una supuesta decadencia que, en todo caso, es reconocible en fuentes que, en definitiva, nos transmiten el clima existencial de los grupos letrados, más allá de su extracción económico-social.

Puede observarse que se echa mano del principio de autoridad antes que a la capacidad individual de consumir acciones sobrenaturales (9). Este hecho es particularmente importante porque sustraía a los carismáticos cristianos de ser asociados con todo un conjunto de prácticas en continuo incremento aunque, al mismo tiempo, en creciente desprestigio. De hecho, los tópicos de la apologética están marcando rasgos de un clima cultural y, por eso, no es casual que los críticos paganos le dediquen considerable espacio al tema de los milagros. Los autores cristianos parecían conscientes de la devaluación que implicaba para la figura de Jesús el hecho de que se lo homologara a un mago y esto no solamente por la escasa consideración en que se encontraban éstos sino también por lo corriente de su presencia en el cosmos de la antigüedad.

La refutación de Orígenes a Celso en este tema implica un decisivo síntoma de las diferencias de concepción que van a consolidarse. Según *Contra Celso*, 2, 20, el contrincante pagano consideraba que si Jesús, en tanto Dios, podía prever su propia muerte podía, ciertamente evitarla. En su respuesta, Orígenes plantea un trasfondo de diferencia entre previsión de un suceso –y con ella la implicación del carácter sucesional de lo real- frente a la necesidad del cumplimiento de tal previsión, lo cual conduce al tópico fundamental, el del plan divino que rige la Historia.

Es en función de esta situación que diversos autores cristianos aplican todo el énfasis en la idea de cumplimiento de las profecías como tópico principal de la cultura profética de su doctrina. Paulatimamente, ese énfasis habría de impulsar a lo profético como una de las dimensiones de la concepción histórica de los cristianos (10), si no en su fundamento por las posibilidades de desplegar la articulación sucesional de la experiencia colectiva y, aún, su formulación causal. Así Orígenes en *Contra Celso* (11) señala: “demostraríamos habersele dado (a Jesús) de Dios el ser honrado, ara que todos honren al Hijo como honran al Padre (Io5, 23). Y es así que las profecías hechas antes de que naciera eran recomendaciones del honor que se le debía. Y los milagros que hizo, no por magia, como se imagina Celso (III, 36; V, 63), sino por virtud divina predicha por los profetas, eran una testificación de Dios, una garantía de quien honre al Hijo, que es el Logos o Razón, no hace caso sin razón, sino que sacará provecho del honor que se le tribute”. Y, del mismo modo, a principios del siglo IV, Lactancio en sus *Instituciones Divinas* (12) afirma: “nosotros no le consideramos Dios (a Jesús) porque hiciera milagros, sino porque en él se cumplieron todas las cosas que habían sido anunciadas por los profetas. Que hizo milagros: nosotros mismos le hubiésemos considerado mago, como vosotros le consideráis ahora y como le consideraron entonces los judíos, si los profetas no hubiesen anunciado, como consecuencia de una sola inspiración, que iba a hacer esos mismos milagros. Así pues, nosotros le consideramos Dios no tanto por sus hechos y obras milagrosas como por aquella su propia cruz que vosotros laméis como perros, ya que también ella que igualmente profetizada. Consiguientemente, la credibilidad de su carácter divino la consigue no por lo que él dice -¿a quién le diga cosas sobre sí mismo puede, en efecto, creerse?-, sino por lo que dicen los profetas, que profetizaron mucho antes todo lo que hizo y sufrió; esto no pudo ni puede sucederle nunca a Apolonio, a Apuleyo, ni a cualquiera de los magos”. En este período, el fin de la clandestinidad y el acercamiento al poder –vistos como acontecimiento de envergadura casi milagrosa luego de las duras experiencias de persecución en especial la de Diocleciano- contribuyó decisivamente a consolidar esa actitud.

La preocupación por la falsa ascunción de carismas es una preocupación temprana de las comunidades eclesiales y aparece ya en las primeras expresiones de la literatura cristiana. Y esta constituirá una marca que habrá de encarnar en la tradición y habrá de constituir una de las principales líneas de acción en la institucionalización eclesial. Recordemos que los *Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas* de Pablo son oscilantes en lo referido a los dones carismáticos y en cuanto a cuáles son los deseables para la comunidad y los individuos. Es más, puede reconocerse una dialéctica entre las preferencias que los individuos manifestaban y las necesidades que se suponían para la comunidad.

El Mandamiento 11 del *Pastor de Hermas* ya asume como antagonista del verdadero profeta a aquél que adivina: “*los vacilantes, acuden a él (el falso profeta) como a un adivino y le preguntan sobre lo que va a suceder; y él, el falso profeta, como quien no tiene en sí pizca de fuerza de espíritu divino, les contesta conforme a las preguntas de ellos, según los deseos de su maldad, y llena sus almas a la medida de lo que ellos pretenden*”. Éste manifiesta dos características negativas en su relación con los individuos: la de carecer de inspiración divina y necesitar, por ende, que se le interrogue y, en segundo lugar, la de cobrar por sus consultas.

El contexto vital de la *Didaché*, texto con toda probabilidad redactado a principios del siglo II, muestra la gran receptividad de las comunidades ante quienes ejercen poderes carismáticos –véase, sobre todo, 11, 11- y la notable proliferación de los mismos –la marcada prevención contra los “falsos profetas” que, prácticamente, ordena y justifica las prescripciones de ese capítulo –pár. 5,6,8,10,12 (13)-, se deben leer en este sentido. Es más, con toda probabilidad todo aquel al que se le reconoce cualquier tipo de atributos de esta naturaleza es homologado a la figura de “profeta” o “apóstol”, términos ambos, a su vez, también equiparables. Por otra parte, parece ajeno al mismo contexto, el perfil mántico del término. Se alude al que “habla en espíritu” (pár. 8), a alguien que “enseña la verdad” (pár. 10) y que “Se dedica al misterio mundo de la Iglesia”. Estos hechos debieron contribuir a su exclusión del cuerpo del canon puesto que se mostraba, consecuentemente, laxo con la afirmación del ejercicio de autoridades eclesiales. Estos excesos debieron

agudizar la suspicacia y ayudado a potenciar la autoridad episcopal en las comunidades. Habría que decir también que la presencia de falsos profetas también podía constituir una necesidad consecuente con la espera escatológica para la que su aparición era una condición de inminencia del fin.

Las comunidades paulinas asumieron como una de sus caracteres más salientes la esperanza escatológica. El *corpus* paulino, que incluye la tradición que sigue la inspiración del apóstol, muestra la inquietud y las admoniciones de esa expectativa. No obstante, llama la atención en especial la tensión entre la inminencia de la consumación de la *Parusía* y su postergación como surge entre 1 y 2 Tesalonienses. Esta tensión constituye uno de los principales rasgos de diferenciación entre las *ecclesiae*. La sensación de inmediatez estaba presente más allá de ocasionales abandonos tal como testimonian los escritos de ese cristianismo paulino. Así *Filipenses* 4, 5 –“Sea patente a todos los hombres vuestra medida bondadosa. El Señor (está) cerca”-, *Romanos* 13, 11 – “Y esto, sabiendo el tiempo preciso (en que vivimos), porque ya (es) hora de que despertéis del sueño, pues la salvación (está) ahora más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe”. A lo largo del tiempo, las resoluciones de esta inminencia marcaron históricamente la riqueza del apocalipticismo. El instar a los cambios radicales de conducta, el discernimiento de las señales, la determinación del momento a través de renovaciones proféticas o de cálculos sobre las Escrituras, van a adquirir diversos carices.

Con su preocupación por mostrar la completa adecuación del ministerio de Jesús a las profecías veterotestamentarias, el accionar cristiano vuelve a constituir un momento de puesta en acción de la escritura en lugar de una actitud de acumulación y reconocimiento textual. Esto puede encontrar elementos de consideración en situaciones como las siguientes:

1. Esta proyección profética se resuelve no sin conflicto como demuestra la tensión por la canonización del *Apocalipsis* de Juan.

Pensemos que los códices más tempranos pertenecen al siglo V y que, si tomamos en cuenta los cinco manuscritos onciales, sobre 400 versículos se registran 1650 variantes.

2. El conflicto entre milenarismo y antimilenarismo, que se vincula con la tensión antedicha, sintomáticamente, según nuestro parecer, tiende a ser relegada a partir de la práctica cristiana de la historiografía. El primer historiador de la Iglesia, Eusebio de Cesárea, no solamente fue un convencido antimilenarista sino que, por esta razón, pudo llevar adelante una producción de tipo historiográfico. Asimismo, debemos ver esta producción historiográfica como literatura de legitimación que favorece la hegemonía de ciertos grupos episcopales y, con ello, una reestructuración del poder en el Imperio que vincula estrechamente a éste con la Iglesia. La historiografía fue clave para el llamado “triumfo de la Iglesia”. Podríamos reconocer, entonces, una homología histórica con el choque entre los sectores sacerdotales judíos vinculados al Templo y diversos grupos contestatarios que, no sería casual, estaban muy relacionados con el surgimiento o la difusión de la escatología apocalíptica, como es el caso de los esenios. En el siglo IV se acelera y profundiza el control de los profetas y carismáticos como una de las características de la formalización eclesial en el seno del ahora tolerante Imperio. Esto permite desplegar de un modo más claro el principio ecumenizante frente a las posiciones sectarias, dicho esto más allá de lo específicamente doctrinal. El establecimiento del canon permite sopesar una de las mayores simbólicas de la fijación que provoca la matriz de la escritura que permite detener e inmovilizar la proliferación carismática pues, al estar escrita, la profecía no puede ramificarse. Orígenes es uno de los primeros autores que mostraría esta proyección.

La pulsión de futuro se presentaría ante todo como un tiempo de completitud en que ciertas situaciones deben concluir en sentido positivo, en especial en lo atinente a la equidad y a la justicia.

Finalmente, la profecía impacta la temporalidad de lo histórico, lo que nos interesa resaltar es la facultad que posee la profecía de generar temporalidad y con ello de historizar. Esto puede verse en la sucesión de contextos históricos de los cinco primeros siglos del cristianismo en que este aspecto se desenvuelve entre una serie de tensiones y antagonismos, frente al contenido de temas y procesos tanto doctrinales como formales que se dan en los autores cristianos. Entre la consolidación textual de evangelios y epístolas y la obra de Agustín se describe el arco que, tal vez sintomáticamente, coincide con el desarrollo del Imperio.

La narración y la intertextualidad instituyen tramas secuenciales y temporalidad y las labores emprendidas por los cristianos con las escrituras bíblicas y los nuevos textos que generan, se desenvuelven, en gran medida, en el modelo prefiguración-profecía. Lo profético en este esquema prefiguración-profecía es producto de la matriz sociocultural de la escritura, esto es, una estructuración que solamente puede efectuarse con textos escritos. La oralidad en lo profético puede limitarse únicamente a lo circunstancial del presente o actual de los individuos. La ciencia moderna se encontrará con la dificultad de no poder operar con textos sino con fenómenos, los cuales, no casualmente “se leen” en el “libro de la Naturaleza”. Para Pablo, para Justino y para el autor de la *Carta de Bernabé* la ley es, principalmente, tipo de lo porvenir. La interpretación literal impedía esta proyección. No obstante, la generalización de esta modalidad no es inmediata. La dualidad entre las escuelas de Alejandría y Antioquía opone, principalmente, principios de interpretación, la primera alegórica y la segunda, literal y tipológica “en términos de la historia de la salvación”. La tipología termina erigiéndose en acotamiento interpretativo y dimensión temporal de la alegoría.

Se hace necesaria la imagen de toda una arquitectura temporal en la que no solamente se corresponden el pasado y el presente, sino éstos con el futuro para que sea significativo el estudio de una de esas dimensiones. Además, tal estudio no se realiza en función del conocimiento exclusivo de ella sino como clave del conocimiento de la

arquitectura citada. Contra Momigliano –quien parte de una idea determinada de labor histórica- creemos que la articulación de una idea de Historia necesitaba de esquematizaciones e ideas globalizantes que moldearan e instituyeran el dominio de lo histórico y la forma de la Historia para que, luego, se pudieran discriminar en el seno de ellas los imperativos de reconstrucción y narración del pretérito a partir de autoridades y documentos. Sin “formas” previas, el pasado no adquiere significación ni tiene sentido reparar en él. Esas “formas” constituyen en sentido.

En este conjunto de representaciones movilizadoras se discierne fundamentalmente, la labor sobre la idea de promesa que permitirá, ella también, contribuir al conglomerado semántico de algo que se ha de cumplir y, por ende, se proyecta en un futuro. La primacía de la idea de salvación es fundamental para la construcción teleológica cristiana. Un conjunto de significados que se alinean dando una imagen de direccionalidad. Este encadenamiento se puede establecer trascendiendo la existencia de los individuos. Se presenta como un *a posteriori* que, de hecho, va reemplazando los motivos más propios de la religión de Israel como v.g. el de la alianza. La conducta de Dios se comienza a concebir como algo que obra para algo. El cristianismo enfatiza la idea de que sólo si hay futuro, la historia es un conocimiento relevante.

Lo fundamental en el proceso de constitución de una temporalidad lineal es la unicidad y la irreversibilidad. Esto, sin embargo, no niega aún la posibilidad de ciclos. Los cristianos necesitan un acontecimiento verdaderamente irrepitable y ese acontecimiento es la Encarnación. La llegada de Jesús, la aparición carnal de la divinidad, en un contexto de salvación, impone a los cristianos un proceso temporal lineal absoluto que habría de concluir con la *Parusía*. Esta Segunda Venida es el reaseguro final de la improbabilidad de ciclos de caídas y restauraciones en la medida que el Mal debe concluir con su influjo de una vez por todas. Lo crucial es que Jesús ha muerto y Pablo asevera que no habría otra muerte y San Agustín, dos siglos y medio más tarde, insiste en esto. El Juicio, la condena y aniquilación de los agentes del

mal cierra todo el lapso sacro. Los pasajes del *Apocalipsis* de Juan en que se funda el milenarismo posterior pueden quizás leerse como resabio –y tanto contrapartida como complemento- de los viejos ciclos mitológicos de combates reiniciados entre dioses antagónicos que, habida cuenta de la disolución de sus contextos histórico-culturales en que se originaron, necesitan ser interpretados y terminan siéndolo en la imagen de un reino terrenal –puesto que no podía parangonarse con el reino espiritual definitivo- de mil años de Dios con los justos.

Se va notando en el proceso, la enorme importancia de la interacción entre resignificación, proceso de intertextualización y morfología de concepciones que van determinando sucesión temporal, que se materializa a su vez en el *continuum* de los textos cristianos –o involucrados por ellos- y en la constitución de la idea de tradición. Esto es fundamental en el mundo en que se convivía cotidianamente con la posibilidad de prodigios y en el que se reconocía sin dificultad las capacidades para acceder a lo sobrenatural. La validez del prodigio no radicaba en su propia excepcionalidad sino en el hecho de erigirse sobre fundamentos sagrados que, en el ámbito judío, se materializaba en la escritura. Este rasgo marca una significativa primacía de lo escrito sobre los fenómenos sensibles.

Lo escrito predice –etimológicamente considerado- porque se fija y queda en el pasado como marca y, de este modo, da testimonio. La circunstancia física de su fijación o materialización se promueve al hecho de anunciar lo por venir. Ha quedado en el pasado, pero no en vano ni por azar, sino como situación que debe estar dotada de algún sentido y, entre éstos, aquel que mejor se acomoda a ese dispositivo sociocultural de otorgar significación es el adjudicarle una intencionalidad preanunciativa. Por esta razón, todo lo escrito es profético. Es, en consecuencia final, el resultado de una particular actitud hacia lo escrito que lleva a cabo un colectivo histórico debido a sus condiciones histórico-sociales con lo que conlleva consecuencias importantes para la manera de concebir la historia.

Frente a la inmutabilidad de la enunciación profética, sus significaciones y la variedad de sus manifestaciones quedan sometidas al cambio de los contextos históricos. Evidencia este hecho la coexistencia plural del siglo II, la actualización del problema de la credibilidad de las profecías entre el IV y el V cuando los bárbaros se introducen en el Imperio planteando la cuestión crucial de su sentido y, posteriormente, la exclusiva vinculación de lo profético con la *Parusía*. La presencia de Dios es, de todos sus atributos, el que termina por preponderar en el contexto de representaciones de la mayoría de los individuos desde la Antigüedad Tardía.

1. La Encarnación inhibía casi radicalmente la posibilidad de un movimiento profético como el que se había dado en el judaísmo entre los siglos VIII y VI a.C. pero, al mismo tiempo, abría un camino a una nueva forma de manifestación del don profético por acción del Espíritu. La asunción de esta posibilidad o la creencia efectiva en que se poseía ese don multiplicó las manifestaciones de profetismo entre los cristianos.
2. La presencia de profetas como función reconocible en numerosas comunidades eclesiales se debe leer en ese sentido como también la imagen de que aquellos liderazgos que aparecían con la legitimación del carisma disponían de mayores probabilidades. También podría considerarse como una dimensión de la movilidad de “apóstoles y profetas” las tensiones internas que podían suscitar con liderazgos análogos u otras formas de dirigencia.
3. La notoria desigualdad –y aún antagonismo- doctrinal entre comunidades, algunas de las cuales privilegiaban casi exclusivamente los ministerios carismáticos como en el caso del montanismo.
4. La mayor visibilidad alcanzada, en el transcurso del siglo II, por toda práctica de tipo religioso, doctrinal, filosófico, o cultural. El paganismo se presenta como un peligro para los cristianos pero no a la escala que surge de las polémicas de letrados. El mundo religioso pagano en los grupos subalternos de las ciudades, variopinto, cambiante y, sobre todo, inestable –la trayectoria de Peregrino puede resultar ilustrativa- debieron crear todo tipo de

reacciones de protección por parte de los cristianos. Los resultados, en vista de lo que se ha dicho, no terminaron siendo uniformes y las acciones más o menos drásticas debieron coexistir con múltiples situaciones de permeabilidad querida o no. El clima del siglo II d.C. se expresa también en la gran curiosidad por las novedades doctrinales que favorece las prácticas sincréticas. Esto da lugar a un proceso de resolución cotidiana que constituye la primera gran instancia de contrastación del cristianismo con el paganismo. Una resolución que adopta una fisonomía específica porque va aparejada con las actitudes y dispositivos de definición de la identidad, proceso que, según se puede observar en la praxis grupal, no surge completamente a partir del desarrollo interno de premisas de fe. El siglo II d.C. muestra dos dimensiones de la construcción de la identidad cristiana: la apología contribuye a definir el dogma pero también el control profético puesto que no solamente colabora en la institucionalización sino también en la ampliación y difusión del mensaje.

5. Escuelas filosóficas y grupos religiosos se movían en torno a ideas comunes. De este modo, por ejemplo, la preocupación por el futuro confluía con el carácter libresco de la adivinación y la creencia estoica en la fijeza del destino. Ya Raymond Bloch en su obra sobre *Los prodigios de la Antigüedad clásica* recordaba el carácter excepcional en la religión romana de libros sagrados como los sibilinos (14). Pero es necesario puntualizar que la posición sociocultural de ellos no era del mismo cariz de escrituras inspiradas judeocristianas puesto que aquéllos no regían la totalidad de las conductas de los individuos sino que su eficacia se mostraba en aquellas circunstancias más excepcionales de la vida del estado, su legitimidad se asentaba en su calidad de último recurso y por su carácter fundamentalmente consultivo. Por el contrario, judíos y cristianos tendían a colocar sus escrituras en el centro de su existencia. Esto impactaría incluso en ámbitos religiosos que disponían de escrituras. Los *Oráculos sibilinos* constituyen los ejemplos más acabados de apropiación e interacción de tradiciones proféticas y adivinatorias de diferentes cuños. El predicamento de estos escritos habría de perdurar durante mucho tiempo como se verá.

Lactancio los reconoce a principios del siglo IV cuando Eusebio ya comienza a sepultar el milenarismo en su *Historia Ecclesiástica*. La colección de libros da origen a una serie de adiciones judías y cristianas. El hecho de que ambos se remitan a estos textos es elocuente en cuanto a la significación que guarda lo escrito para esos grupos. Los nuevos libros incorporados reflejan enseguida el conjunto de las inquietudes que son propias de las circunstancias en que se redactaron. El ciclo de los imperios y el cálculo de sus duraciones aparece ya en el VIII *Libro Sibilino* (15) que señala que Roma caerá en 195. Ciertamente, la diversidad de sentidos de lo profético no podía continuar sin debilitarla.

6. El énfasis en el cumplimiento de profecías tanto neutralizaba esta línea de evolución como potenciaba la clave mántica.

En conclusión, lo profético no puede explicarse por el ingreso o acceso paulatino de elementos –que priman con respecto a otros- en un proceso lineal sino como una convivencia de diversas tradiciones en que se enfatizan algunas en ciertos contextos históricos dando lugar así a una suerte de yuxtaposición en que la mayor pregnancia de ciertas tonalidades provoca un efecto de sistematización al mismo tiempo que, en sí misma expresa resignificaciones. Esto se da en espacios sociales acotados y adquiere una singular ostensión debido a su condensación textual.

El cristianismo termina desarrollando un discurso profético que tiende a circunscribirse a un único contenido que ya no regula sólo las conductas individuales o de un pueblo sino un sentido absoluto, verdaderamente ecuménico, del acontecer. El sentido principal de los acontecimientos, el “gran relato de la Filosofía de la Historia cristiana”, se despliega en los libros del Nuevo Testamento, fundamentalmente en los Evangelios. Todo acaecer que no se encuadra directamente en ese sentido preponderante queda librado a las polémicas interpretativas entre distintas tradiciones predictivas.

Las especificidades carismáticas y mánticas que comprende la profecía en la Antigüedad Tardía son producto de un acontecimiento

semántico –socialmente condicionado en que inciden la reducción de la gran pluralidad de manifestaciones debida al control profético que induce la institucionalización eclesial. Las prácticas misionales y litúrgicas de las iglesias y la constitución del canon, que habilita el carácter secuencial funcional del profetismo y una interpretación que acompaña ese proceso. Por último, la esperanza escatológica agudiza la dimensión mántica por sobre la amonestación en consonancia con el contexto también predictivo a que era proclive el mundo helenístico-romano dentro del cual se difunde la fe cristiana y al cual daría coherencia.

Notas

1) “os digo de verdad: el que diga a este monte: ‘Quítate y tírate al mar’ y no titubee en su interior, sino que tenga fe de que lo que se dice se hace, lo obtendrá, por eso os digo: Todo lo que rogáis y pedís, creed que ya /lo/ recibisteis, y lo obtendréis”.

2) Dodds, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa de Marco Aurelio a Constantino*, Madrid 1975

3) Garelli y Nikiprowetzky concluyen que “Al estar fijada en la Ley la voluntad de Dios, el profetismo retrocedió ante la actividad de los escribas y de los doctores cuya principal preocupación no residía en publicar nuevos mensajes de Dios, sino más bien en organizar y transmitir correctamente la herencia escrituraria”. Garelli P., NikiprowetzkyV., *El próximo Oriente asiático. Los imperios mesopotámicos*. Israel, Barcelona 1985.

4) Este es, por ejemplo, el perfil que habría de guardar, en última instancia, el principal referente profético del Medioevo, el abad calabrés Joaquín de Fiore en el siglo XII.

5) MacMullen R., *Enemies of the Roman Order. Treason, unrest and alienation in the empire*. London-New York, Routledge, 1992.

6) Vidal-Naquet P., “Flavio Josefo y los profetas”, en Id., *Ensayos de historiografía*, Madrid 1990, p.296.

7) Pár. 22-24.

8) Auerbach E., *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Alta Media*, Barcelona, 1966.

9) Esto se manifiesta de acuerdo a los períodos. Cuanto mayor es la tendencia a formalizar estructuras de gobierno, en mayor grado se hace manifiesto ese control. Por el contrario, el relajamiento de esas estructuras –y sus tramas ya que el episcopado no sólo sobrevive sino que se fortalece y observa una mayor actitud de contralor- mayor oportunidad tienen las actividades carismáticas de surgir.

10) Véase mi “Sentidos proféticos en la historiografía tardoantigua y medieval”, en Zurutuza H., Botalla H., Bertelloni F. (comps.), *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Rosario 1996, pp.55-63.

11) *Ad. Celsum*, 8, 9.

12) *Divinae Institutiones*, 5,3.

13) “5. Sin embargo, no se detendrá más que un solo día. Si hubiese necesidad, otro más. Mas si se queda tres días, es un falso profeta. 6. Al salir el apóstol, nada lleve consigo, si no fuere pan, hasta nuevo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta (...). 8. Sin embargo, no todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor. Así, pues, por sus costumbres se discernirá al verdadero y al falso profeta (...). 10. Igualmente, todo profeta que enseña la verdad, si no practica lo que enseña, es un falso profeta. 12. Mas el que dijere en espíritu: ‘Dame dinero’ o cosas semejantes, no le escuchéis. En cambio, si dijere que se dé a otros necesitados, nadie le juzgue”.

14) Bloch R., *Los prodigios en la Antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1968, sobre todo Tercera parte, cap. II.

15) Véase lin. 141 y ss.

TRADICIONES

&

RETÓRICAS

... Aquellos estudios, que se llamaban honorables, desembocaban en la perspectiva de los debates en el foro. En ellos pretendía sobresalir, granjeándome tanto más las alabanzas cuanto mejor acertase a engañar...

... Enseñaba yo en aquellos años el arte de la retórica y, vencido por la codicia, vendía la locuacidad que permite vencer (...) y, sin engaño, les enseñaba engaños...

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, IV

**TRADICIÓN CLÁSICA Y RESIGNIFICACIÓN CRISTIANA EN
LA ERA DE TEODOSIO.
LOS HIMNOS DE PRUDENCIO**

Liliana Pégolo
Universidad de Buenos Aires

Escasos son los datos que se cuentan sobre la vida del poeta español *Aurelius Prudentius Clemens*, tan sólo su fecha de nacimiento en el año 348 d.C. y la publicación de sus obras completas en el 405, a los cincuenta y siete años de edad. Se sabe, a través del *Praefatio* que prologa sus composiciones, que abandona sus cargos políticos y administrativos en la corte de Teodosio, para entregarse a celebrar a Dios (*Praefatio*, vv. 34-36: *Atqui fine sub ultimo / peccatrix anima stultitiam exuat;/ saltem voce Deum concelebret, si meritis nequit*). Esta exclusión personal del *cursus honorum* es un símbolo de la “deconstrucción” de su vida como hombre público que inicia una etapa de *quasi* monacal en la cual, la consagración a la liturgia se traducirá en labor poética.

El *Cathemerinon* o *Libro de las horas* es un himnario constituido por doce poemas que encabeza la obra de Prudencio e inaugura el itinerario espiritual y ascético que domina la edad de Teodosio, en cuanto a la satisfacción de las necesidades de instrucción y construcción de la comunidad cristiana regida por una Iglesia unificada. Estos poemas se constituyen como *instrumenta* de ruego personal y cotidiano que intenta reproducir “concéntricamente” las actividades de todo cristia-

no en la celebración de las horas, los días, el año litúrgico y por extensión, a la vida universal en su conjunto.

Prudencio continuará, siguiente este “programa” de oración ininterrumpido, el modelo ambrosiano, fundamentalmente en lo que respecta a práctica constante de la exégesis alegórica por medio de la cual, “traviste” la narración véterotestamentaria en un nuevo sentido metafórico, a la vez que es contenida en las formas tradicionales de la retórica clásica. La evolución del arte de Prudencio profundizará el manierismo ambrosiano en la resemantización de la obra virgiliana y horaciana, con el fin de alabar “polifónicamente” la gesta de Cristo que ocupa el centro mismo de su oración. Como un *poeta doctus* demostrará en sus himnos, de qué modo redistribuye e integra en una síntesis nueva la convergencia de las Escrituras y la vasta herencia de la poesía grecolatina.

I

Entre la considerable producción literaria de Prudencio –que comprende más de diez mil versos- el *Cathemerinon* se destaca, entre otras razones, por ser el texto que “abre” el *labor* del poeta hispánico, consagrado a la alabanza de la gesta de Cristo y de su Iglesia, la cual atraviesa numerosos tembladerales dogmáticos a lo largo del Siglo IV que es el tiempo de la enunciación de la obra prudenciana.

Las matrices ideológicas que sustentan esta poseía coinciden con las de la política imperial de Teodosio, interesado en sojuzgar las presiones exteriores e interiores surgidas de la prédica arriana; por lo tanto hay que ubicar la publicación de la obra prudenciana en las postrimerías del mencionado Siglo IV, no antes del 392 (1), extendiéndose con certeza el período de actividad literaria hasta el año 405 (2).

El *Praefatio* de su *corpus* poético anticipa programáticamente la finalidad del discurso que está determinado por la necesidad de

cumplir con una serie de prácticas de conversión ascética. Esta conversión incluye, como instrumento de purificación del alma, la alabanza divina: *peccatrix anima stultitiam exuat;/ saltem voce Deum concelebret, si meritis nequit* (3). Jacques Fontaine afirma (4) que con la “voz”, Prudencio intentará remediar las falencias del espíritu a través del doble movimiento bautismal de la *renuntiatio* y del *sacramentum* que se traducen en actos poéticos de “despojamiento” y de “celebración”.

El sentido exacto de este último término es acorde con la concepción paulina del “sacrificio espiritual” y la sálmica de la “ofrenda” que se convierten en el eje transversal del plan de *ascesis* de Prudencio. Este itinerario de conversión y composición está regido por un orden de presentación de las obras que se inicia con el *Cathemerinon*. Prudencio estima que el cristiano –y él como tal- se liberará de los “lazos corporales” (5) por medio de la oración ininterrumpida que santifica las horas del día y, por extensión, toda la actividad litúrgica: *Hymnis continuet diez/ nec nox ulla vacet, quin dominun canat* (*Praefatio*, vv. 37-38) (6).

Para desarrollar esta oración “cotidiana” Prudencio ha concertado (7) los recursos tradicionales de la lírica grecolatina, que incluyen los de la poesía coral de Píndaro y, en particular, el lirismo horaciano, con la transposición poética de episodios bíblicos originada en una *lectio divina* de las Escrituras.

Aún cuando Prudencio se presente como un *poeta rusticus* (*Peristephanon* 2, 573 y ss.), los versos prologados permiten estimarlo como un *vir* formado en las escuelas de retórica y gramática (8) que desarrolló posteriormente su actividad política y militar a las órdenes de Teodosio (9). Ya retirado del *cursus honorum*, se dedica a poetizar la relación humana con la divinidad (10), valiéndose de los diferentes géneros discursivos en los que fue adiestrado, a los que sintetiza con originalidad, junto con aquellos que proceden de la tradición véterotestamentaria y evangélica.

Las operaciones sincréticas efectuadas por Prudencio en el contenido y la forma poética, obedecen a lo que J. Fontaine (11) denomina

como *phénomènes d'interférence*; por estos entiende a la serie de mutaciones discursivas tendientes a configurar géneros "mixtos" en los que se combinan el *sermo cotidianus* con la erudición más exquisita del manierismo alejandrino. Prudencio es un ejemplo acabado de esta mentalidad estética (12), propia de la Antigüedad Tardía, ya que entre las fuentes utilizadas para su himnario, se hallan las de la poesía paleocristiana de raigambre popular y la lectura y exégesis de los autores clásicos (13).

II

El himno como especie lírica es un modelo del proceso sincrético que caracteriza a la poesía cristiana, puesto que la superposición de tradiciones disímiles que los críticos reconocen, muestra la paulatina evolución del género, fundada en la asimilación polifónica de préstamos orientales y de elementos latentes en el imaginario poético grecolatino (14). Su aparición en el horizonte de la literatura cristiana en lengua latina es tardía, conforme a las sospechas morales que despertaba la lírica de la Antigüedad (15). Esto se modifica tras la legalización del Cristianismo efectuada por Constantino, lo que favoreció la adaptación de las formas poéticas grecolatinas a las texturas de la liturgia cristiana; un ejemplo del mencionado proceso es la transcripción hexamétrica del *Evangelio de Mateo* por Juvenco, que es considerada una celebración himnódica del Misterio de Cristo (16).

Pero la presencia de himnos en las celebraciones cristianas se conocen desde los primeros tiempos del Cristianismo: esto lo atestigua Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, en una carta enviada al emperador Trajano. En un pasaje de la epístola –citado por Fontaine (17) - se advierte de la existencia de *carmina*, es decir de cantos que las comunidades paleocristianas destinaban a la alabanza crística durante el oficio dominical matutino. El momento del día en que se realiza esta ceremonia, según el ritmo establecido para la oración (18) y la alternancia dialógica de los cantos, recuerdan la liturgia judía. En consecuencia puede afirmarse que en la himnodia cristiana de los

primeros siglos se reconocen las raíces de cánticos escriturales y de los salmos davídicos, releídos en clave cristiana (19), en los que la alabanza a Cristo divinizado y a “Dios padre” permite precisar los cambios que comienzan a establecerse en el diálogo con la divinidad.

El himno debe contar, según San Agustín (20), de tres elementos para ser considerado como tal: que sea un *canto*, en el que se incluya una *alabanza* destinada a *Dios*. A esto se agregará otro componente, que es la *profesión de fe*, ya que la himnodia busca la afirmación de ciertos principios teológicos por medio de los cuales, se ratifica el sentimiento religioso y de pertenencia a una comunidad eclesial, además de contar con un fin didáctico. San Pablo ha incluido en sus epístolas, fragmentos de himnos en los que se advierte la relación con la homilía, además de la importancia que le asigna a la espontaneidad inspirada de ciertas “odas espirituales”, las que distingue de los salmos y de los himnos, pues estos últimos estarían destinados a los servicios de la liturgia griega (21).

En cuanto a la lengua de composición de esta himnodia paleocristiana, el griego es el código lingüístico dominante: el término “himno” es un préstamo helénico, usado libremente en la *Septuaginta*, que designaba en la literatura griega profana a un canto acompañado de cítara que glorificaba a dioses y héroes; al adoptarse en la liturgia griega cristiana con el sentido señalado por Agustín –que coincide con las afirmaciones de Tertuliano y San Ambrosio (22) - se traslada a las comunidades cristianas de Occidente que sostendrán el bilingüismo bajo el Alto Imperio, aunque en una u otra parte de las necesidades de alabanza de la divinidad resultan semejantes (23).

Desde el punto de vista formal, estos cánticos revisten una novedad de singular interés que reside en el hecho de que los versos usados no están contruidos a la manera clásica, es decir, con las características propias de la métrica cuantitativa, sino por la reiteración de unidades equivalentes dispuestas en un doble esquema repetitivo. La esencia de esta temprana versificación rítmica la constituye el número de sílabas, su disposición en estrofas y la carencia de métrica (24).

Esto supone una contradicción y al mismo tiempo, una confluencia de dos fuentes poéticas y lingüísticas: la de las lenguas semíticas y la del universo indo-europeo que convergen en el desarrollo del Judaísmo helenizante; tampoco resulta ajeno el verso rítmico a las cadencias regulares de la prosa retórica grecolatina que se valía del paralelismo y de los *omoioteleuta* para la conclusión rimada de las sentencias. Según Christinne Mohrmann estos cantos primitivos sonarían para un romano como si se tratara de una composición en prosa, aunque el uso de estructuras paralelas es también característico de la lengua jurídica y cultural (25). Este podría ser el tercer factor, señalado por Fontaine, para la conservación hasta el siglo III de la himnodia cristiana oriental entre los romanos, ya que estos mantenían, desde su más remota antigüedad (26), el gusto por las formas litúrgicas precisas y fijas (27), de las que no estaba ausente la tendencia a la lógica repetitiva.

Con el desarrollo de las comunidades monacales en el siglo IV, la necesidad de catequización de las *elites* formadas en las escuelas de retórica según el modelo grecolatino y la “instalación oficial” de la Iglesia en el Imperio, da comienzo el proceso de latinización de la liturgia, al tiempo que la expansión de corrientes heréticas como la arriana, requiere de una afirmación más profunda de la ortodoxia. En el caso de la himnodia latina, los obispos Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán son los que efectuarán la síntesis entre las tradiciones literarias de la poesía bíblica y de la lírica antigua; puesto que el análisis de sus obras en los aspectos métricos, sintácticos y de enunciación poética, ha llevado a la crítica a considerarla una *imitatio poetarum gentilium* (28).

En cuanto a las innovaciones introducidas por Hilario debe advertirse la comunión de una palabra poética, identificada con la labor pastoral del obispo, y el ruego colectivo de la asamblea cristiana que se ha constituido en una *koinonía* de hermanos (29). Su condición de poeta no resulta soslayada por el fin didáctico-doctrinal de su himnodia: los esquemas métricos horacianos utilizados y la corrección que impone a su escritura, a la manera de los poetas antiguos, muestran

que su poesía está lejos de ser una improvisación; sin embargo reconoce que el antecedente de toda la poesía religiosa de inspiración bíblica, es el rey David (30).

Su himnodia, estrictamente cristocéntrica, inspira a Ambrosio, considerado el iniciador de la himnodia en lengua latina, en la cual se entrelazan elementos de la tradición poética romana con el carácter popular del himno cristiano primitivo. También como su antecesor se valdrá de ciertas estructuras sintácticas y métricas propias de la oda horaciana, las cuales, a su vez, son un producto de la evocación pindárica de Horacio; no obstante el poeta preferido por ambos es Virgilio, cuya obra es tributaria de la conformación de cierto sedimento común en la tradición poética romana de inspiración cristiana.

Ambrosio ha sabido equilibrar su conocimiento de los clásicos con la adopción de elementos pertenecientes a la llamada “himnología popular” (31), por ejemplo el uso del diámetro yámbico acataléctico-metro sumamente conocido en época de Adriano-, el cual es representativo de “la fuerza de la tradición y las exigencias de los nuevos tiempos” (32). El himno, desde la óptica ambrosiana, está destinado a ser cantado por el pueblo “según la costumbre de Oriente”; esta afirmación de Agustín en *Confessiones* 9, 7, 15 (33) confirmaría la institucionalización de un canto antifonal en el desarrollo del oficio litúrgico; con lo cual, a partir del año 386, se fija la liturgia de Milán, la que se extenderá por el occidente mediterráneo.

Ambrosio compone, siguiendo el modelo cuternario del ritmo romano, que es el de la recensión oriental de la tradición apostólica (34), himnos para las horas del día, a los que se agregan los de las grandes fiestas de Navidad, Epifanía y Pascua y un grupo de himnos destinados a la alabanza de los mártires. Con estos pretende abrazar la totalidad de la asamblea cristiana constituida en la unidad del cuerpo de Cristo, en forma semejante al ideal de Cipriano, desarrollado durante el siglo III (35). El obispo milanés entiende el himno como la asunción comunitaria de las misiones sacras y como instrumento de la transmisión de la palabra evangélica que renueva la profesión bautismal (36).

Sobre la base de estas simientes, Prudencio toma el modelo ambrosiano para la creación de una himnodia que concluye la simbiosis de la cultura antigua, de la que era admirador, con la reciente poesía de cuño cristiano, que halla en Hilario y, principalmente en Ambrosio, sus inspiradores.

III

Como ejemplo de esta simbiosis, Prudencio utiliza el metro popularizado por Ambrosio en los dos primeros himnos del *Cathemerinon* y en los dos últimos, constituyendo así un juego métrico de ritmo binario que recuerda el uso que hace Horacio de un verso corto, el asclepiadeo menor, con el que establece la unidad de los libros I y III de las *Odas*, ambos publicados en el mismo año (37). Con estos cuatro himnos el poeta español estructura concéntricamente su obra lírica, abriendo y cerrando el conjunto de las doce composiciones que no son ajenas por su número, a cierto carácter simbólico.

Jean Daniélou en un artículo titulado *Les douze apotres et le zodiaque* (38) analiza el sentido místico del número doce que se homologa con el día y este, según un arcaísmo judeo-cristiano, es Cristo (39). Daniélou cita a Hipólito en quien se puede reconocer un simbolismo doble: los Apóstoles representan las horas y los meses y, en relación con estos, Jesús simboliza el año y el sol salvador que se eleva desde las tinieblas terrenales. De esta manera semejante, San Ambrosio considera como una anticipación de la venida de Cristo, la cita de "Génesis" 2, 4 en la cual se anuncia el día del nacimiento del cielo y la tierra (40).

Si se extiende este sentido alegórico a la interpretación de la himnodia prudenciana, resulta que el término *Cathemerinon* hace referencia denotativamente a la rogativa sostenida durante el transcurso de la jordana; pero connotativamente tiene un alcance cósmico sintetizado en la figura crística, ya que los dos himnos iniciales alaban la luz de Cristo que surge más allá de la aurora de los tiempos, para anunciar en el cierre su *parousía*, entendiendo este concepto como el inicio de la salvación que completa la epifanía y se funde con ella (41).

Los poemas I y II, junto con el V y VI son los llamados “himnos solares”, pues celebran el ciclo cotidiano de resurrección y muerte de Jesús, simbolizado en la figura del “sol de Justicia”, que es para el cristiano el *sol salutis* (42). Los dos primeros están ligados a la salida del sol, que es el tiempo destinado a la oración matinal; esta es muy antigua, según la enumeración de fuentes literarias y filosóficas que efectúa Hamman (43); para el cristiano la oración matinal, como la vespertina, son las *legitimae orationes* según el calificativo de Tertuliano (44).

Siguiendo la matriz del himno matinal “*Gloria in excelsis*”, que se lo halla en las *Constituciones evangélicas* (45), y efectuando una operación de reescritura del “*Aeterne rerum conditor*” ambrosiano, Prudencio saluda a Cristo como el sol fulgurante que en la figura del juez, anuncia su próxima llegada (46). A estas imágenes se les agrega otra, que es la que inicia el enunciado poético y es la que otorga unidad orgánica a toda la composición: se trata del canto del fallo (47), a partir del cual la promesa de la luz salvífica se manifiesta, porque Cristo es el que deviene en ave, evocando mediante la alegoría, el pasaje neotestamentario en el que Pedro niega a Cristo tres veces: *salvator ostendit Petro / ter, antequam gallus canat, / sese negandum praedicans* (vv. 51-52) (48).

Las representaciones crísticas anteriores remiten a diversas imagerías, constituyendo una red sígnica en la que los significados se estratifican y generan otras imágenes que, por sus fuentes, son contrapuestas; por ejemplo son abundantes las imágenes en las que aparece Pedro identificado profundamente con la figura de Cristo (49). Por otra parte, la mención del gallo como símbolo de la presencia del Señor puede entenderse como un modo de “reciclar” la imagen de Asclepio, el dios sanador, al que se le opone Cristo, pues se trata de un “curador de almas” (50).

En cuanto a la concepción de Cristo como el sol, tiene sus antecedentes más directos en San Ambrosio y este, a su vez, la ha utilizado en numerosos himnos, resemantizando la temática apolínea

y la solar de la poesía antigua (51), y la imperial del *Sol Invictus*, que no son ajenas a las producciones de la iconografía paleocristiana. Cristo es el vencedor sobre las tinieblas, personificadas en el Infierno y el pecado; es por ello que el tratamiento de la luz en las artes plásticas y decorativas tardoantiguas ha incorporado materiales que, como el vidrio y las irisdiscencias del nácar, permite el desarrollo de nuevas posibilidades lumínicas a las que se agrega el oro. Todos estos componentes se integran en un discurso visual más solemne que busca contener la imagen de Cristo entronizado al que se lo homologa con el emperador (52).

Como puede advertirse, las imágenes de Cristo se contraponen a partir de matrices que las generan, pues el proceso de composición del siglo IV, que es el de la oficialización del Cristianismo y el de la lucha contra el Arrianismo, supone una convergencia de patrones que son, cada uno en particular, antagónicos; pero cobran nueva significación en la síntesis operada desde el poder político, a la que se le suma la concepción del hombre común.

De todas estas significaciones, Prudencio elige aquellas que se impusieron tras el triunfo en Nicea de la posición imperial, sintetizándolas con otras de fuentes disímiles; según Mathews (53), el motivo de la luz, rodeando al cuerpo de Cristo, es introducido durante el anti-Arrianismo con el fin de expresar su divinidad. Prudencio insiste a lo largo del himno primero en la oposición de la luz frente a la oscuridad, estableciendo dos campos de significación fundados en la figura luminosa de Jesús y la noche, en la que los demonios y el sopor del sueño son los símbolos de la muerte perpetua del alma: *Ferunt, vagantes daemona, / laetos tenebris noctium* (vv. 37-38), *Hic somnus, ad tempus datus, / est forma mortis perpetis* (vv. 25-26) (54).

Cristo es saludado como el que despierta a las almas sumidas en el estertor del pecado (v. 4) y amonesta como Maestro (v. 30) desde el cielo, desde lo alto (vv. 29-30), para que el cristiano no sirva a los satélites de la noche que habitan el espacio de la tierra, lo bajo y material (v. 44). Esta espacialización sostenida por el eje vertical

justifica la posición antiarriana por la cual Cristo es una figura suprema que supervisa desde su trono, el orden del universo. La alabanza de su *adventus* en un día venidero (55) es la promesa de su presencia epifánica, representada por la salida del sol; esta confirma con la disipación de la *nox horrida* (v. 27) el triunfo de su resurrección sobre la muerte, que es el signo de la promesa salvífica (vv. 45-46: *Hoc esse signum... / repromissae spei*).

En la concepción antinómica *lux / tenebrae*, que sigue el ritmo natural de la oposición *diez / nox*, Prudencio permanece fiel al sentido sálmico que considera que “vivir en la luz” se iguala al concepto de adquisición de la felicidad, ya que la luz es sinónimo de vida y Dios es la fuente vital que permite alcanzar la gloria eterna (56), en consecuencia “caminar en la luz” es estar orientado en el recto camino, el que está iluminado por la ley y la sabiduría divina. En el tardo Judaísmo este dualismo se profundiza entendiéndose la oposición luz-tinieblas como un combate que desgarrar el alma humana, la cual elige según su constitución moral; de ahí que la verdad luchará contra el delito y el pecado, tal como se advierte en el segundo de los himnos del *Cathemerinon*, denominado “*Hymnus matutinus*”.

La oscuridad del engaño emanada del cuerpo del hombre empalidece ante la proximidad de la luz, que se abre paso para resplandecer al patentizarse el reino de Dios (vv. 9-12: *Sic nostra mox obscuritas / fraudisque pectus conscium / ruptis relectum nubibus / regnante pallescet Deo*). El ladrón (vv. 17-18), el adúltero (vv. 23-24), el bebedor (vv. 29-30), el intemperante (vv. 31-32), el soldado, el magistrado, el navegante, el mercader, el campesino (vv. 39-44) pueden desear en el abismo de los sentidos una gloria vana, que se derrumbará ante la única verdad que está reflejada por el *sol igneus* (v. 25) (57): este insta a la comunión mística que resplandece en forma fulgurante.

Como puede advertirse, el Cristianismo retoma el sentido moral del concepto de luz del Judaísmo tardío, desarrollado principalmente por la comunidad de Qumram; por lo tanto la impronta

semítica, que coincide con la concepción zoroástrica, llevará a definir a Cristo como “el portador de la luz” y el “logros encarnado” para salvar a los hombres de la oscuridad del pecado (58). Por medio del himno, el poeta celebra la posibilidad de la expiación (vv. 49-52) ya comenzada en el bautismo, que tiene carácter misterico, pues supone la iniciación y la paulatina conversión interior hasta alcanzar la contemplación de la divinidad y la comunión de ella, lo que resulta común entre las variadas religiones iniciáticas mediterráneas y orientales (59) anteriores o contemporáneas a la aparición del Cristianismo.

Prudencio hace referencia además, a la gestualidad de la rogativa acompañada de canto, que no es otra que la prosternación (vv. 51-52: *rogare curvato genu / flendo et canendo discimus*) (60); este gesto es utilizado por los paganos para la adoración de los dioses, pero son los romanos más afectos a hacer uso de la *proskynesis* en la expresión de sumisión antes la divinidad. Con un sentido semejante aparece en la literatura cristiana al que se le suma la confesión de los pecados y la imploración del perdón a Dios, en la actitud propia del penitente que busca la reconciliación en público, o bien se vale de la *prostratio* en el ruego privado (61).

El canto y la prosternación son signos de la *pietas* del orante que representan una imagen alegórica: la de la salvación, materializada en la esperanza del resurgimiento del sol a diario (v. 56: *cum sol resurgens emicat*) (62), la introspección que la misma luz efectúa en la interioridad del cristiano para expiarlo de toda mácula (vv. 59-60: *sunt multa fucis inlita / quae luce purgentur tua*) (63) y el bautismo (vv. 63-64: *nitere pridem iusseras / Iordane tinctos flumine*) (64). Este “ramillete” de imágenes de redención, caras a la iconografía paleocristiana (65) se completan con las del Cristo-taumaturgo quien, así como transforma el agua en vino y multiplica panes, cambia “la negra pez por la blancura de la leche y los lívidos delitos trocados en cristal de ébano” (vv. 69-73). Esta particularización de la imagen de Jesús, que se acrecienta durante el siglo IV (66), no se sustrae del deseo de todo cristiano de modificar su existencia escatológica, sobreviviendo a la muerte, venciendo al pecado (67) ante los ojos escrutadores del alma, representados en la imagen del Cristo juez: *hunc nemo fallit iudicem* (68).

Los himnos XI y XII complementan el tópico de la Encarnación-Redención a través del desarrollo de los motivos del Natalicio de Jesús y la Adoración de los Reyes Magos; ambos se asocian a las antiguas fiestas solares en las que se celebraba el nacimiento de la luz, coincidentemente con el solsticio de invierno (69). No hay una datación certera para estas celebraciones; pero se consideraba el cinco a seis de enero como la fecha para llevar a cabo la *Phota* o “fiesta de la luz”, semejante a la celebración del nacimiento del Tiempo o *Aion*, que en el viejo ritual de Osiris correspondía al momento en que la virgen daba a luz al Tiempo. Ya helenizada, se la denomina *Epiphaneia*, festividad teofánica en la que la divinidad naciente se manifiesta sobre la tierra.

Desde su instauración entre los cristianos, la Epifanía coincide con el “acrecentamiento” de la luz verdadera que anuncia la buena nueva de la primera parousia del Señor, coincidentemente con el bautismo en las aguas del Jordán (70). Al comenzar el siglo IV se agrega a esta evocación, la del nacimiento de Cristo, que se celebra la noche anterior como lo hacían los griegos con el Nuevo Año; en consecuencia la Navidad cristiana se instituye sobre la base del esquema ritual de una fiesta solar pagana, en la que se producían milagros y *adynata* naturales (71), y la profecía mesiánica de Isaías (72) en la que se anunciaba la llegada de un niño de la estirpe davídica, nacido de una doncella.

Como fecha de la celebración de Navidad se fija en Roma, entre los años 325 y 354, el veinticinco de diciembre, que era el día del nacimiento del *Sol Invictus*, el octavo precedente a las *kalendas* de enero. Este culto solar, proclamado como religión oficial del Imperio Romano por Aureliano, en el 274, declara el emperador la encarnación viviente del Sol, por lo cual se le confiere una sacralidad antes no tenida. Coincidentemente, los seguidores de Mitra celebraban al mismo tiempo el nacimiento de su dios, considerado el *genitor luminis*, el “portador de la luz”. La conjunción de ambos cultos se difundió entre la milicia y la aristocracia romana, lo que fue tenido en cuenta por Constantino para efectuar una simbiosis político-religiosa en la cual se puede advertir una polifonía alegórica: Cristo encarna la profecía de Malaquías, que consideraba al mesías como el “Sol de Justicia” (73)

y el “Verbo luminoso del mundo” encarnado en un Niño-Dios que con su aparición, renueva a la humanidad (74).

Prudencio retoma estas tradiciones para la composición del himno XI, llamado “*Hymnus VIII Kal[endas] ianuaris*”, con el que habría pretendido contrarrestar las festividades desarrolladas durante el natalicio mitraico, conocido como *bruma*; precisamente el poeta inicia el himno haciendo referencia al hecho de que el sol abandona su órbita circular (75) porque una nueva luz está tornando más esplendoroso el cielo y la tierra goza gratificada por una luminaria que emerge encarnada en la figura de un niño *mediator et dúplex genus*, cuya madre es virginal (vv. 1-16) (76).

La celebración del nacimiento de Cristo (v. 50: *Hic ille natalis dies*) le permite a Prudencio desarrollar ciertos principios antiarrianos por medio de los cuales sirve a la causa de Nicea, a la vez que contempla el fin didáctico de la himnodia. Siguiendo los argumentos cristológicos de la ortodoxia de los últimos decenios del IV, sostiene que el creador y artífice, aún en el mismo acto de creación, permanece sin escindir-se del seno paterno (vv. 25-28) porque nacido como Verbo de la divinidad, es *sofia* desde antes en el pecho paterno (v. 19-20: *tamen paterno in pectore / sofia callebas prius*). Sea por creación o generación no se produce alteración alguna en generante, pues se asimila el acto por el cual Dios generó el mundo *ex nihilo*, así el Hijo devino al ser desde la naturaleza divina (77) demostrando la coeternidad de Cristo con respecto al Padre.

El niño es el portador de una “edad nueva y una luz áurea” (vv. 59-60) que, como símbolo de la manifestación epifánica, regenerará la naturaleza antes sórdida hacia una verdeante primavera (vv. 61-64). Prudencio transforma los textos de la profecía de Isaías y el eglógico virgiliano (78) para representar los milagros naturales provocados por la teofanía crística que “perfumará de néctar y nardo el desierto y hará destilar miel de las duras encinas” (79). Pero la representación paradisíaca de la futura salvación sólo es para aquellos que se hayan conducido bajos los principios del dogma, pues los pecadores serán juzgados (vv. 101-104) cuando Cristo se manifieste por segunda vez en el Juicio

Universal (80); como en los himnos iniciales, bajo los principios del dualismo moral, los primeros (*his*) gozarán de *lucis...perpetis* (v. 111) y los otros (v. 112) de las penas del tártaro (81).

El motivo de la Virgen, desarrollado en dos pasajes del himno (vv. 13-14 y 53-58), simboliza la Encarnación que está ligada al sacramento de la Eucaristía (82), al igual que la representación de la adoración en el pesebre por los animales y la llamada *indocta turba* (vv. 81-87). Ambos tópicos, que se completarán con la imagen simbólica de los Reyes Magos, permiten conectar este poeta con el último, denominado "*Hymnus Epifaniae*", en el que se insiste en el carácter real de Cristo como heredero anunciado de la casta de David: *Hic ille rex est gentium / .../ promissus Abrahae patri* (vv. 41 y 43), *Iam flos subit Davidicus/ radice lessea editus* (vv. 49-50) (83).

Cristo se muestra por medio de una estrella (v. 5) que se reconoce como vencedora de toda otra luminaria celeste (vv. 6-12), pues la corporización teofánica concluye con el idolátrico culto a los astros y, especialmente con el imperial del sol mitraico. El astro que no está sometido a las mutaciones temporales, sino que gobierna el orden natural –*sed sola caelum possidens / cursum dierum temporat* (84) - es el símbolo de la presencia divina encarnada, cuya luz representaba en la iconografía pagana imperial *la existencia astral de aquellos personajes sobre quienes aparece colocada* (85). Como en las imágenes de la Natividad de Cristo se incluye un rayo de luz que cae sobre el niño (86), Prudencio hace pender sobre él una luz que es el signo de la futura redención (vv. 57-60).

Junto con la aparición de la estrella de Belén, evocadora del sentido epifánico oriental, se incluye el motivo de los Reyes Magos que está ligado a la celebración de la Navidad en Occidente (87); se trata de una festividad ideológica centrada en el valor simbólico de los dones que puede tener antecedentes en las ofrendas de coronas y presentes al emperador, por parte de los vencidos (88) Se utiliza también la Adoración de los Reyes para representar la Trinidad (89), teniendo en cuenta antiguas leyendas semíticas en las cuales cada Rey Mago tenía

una visión distinta de la teofanía. Conforme a esta fuente, el poeta amonesta al niño para que recuerde que en los *eoas...munera* (v. 62) –*tus, mirram et aurum* (v. 64) están resemantizada las *insignia* de su virtud real (vv. 65-66) y la *trinam... indolem* (vv. 67-68) dada por su Padre.

Otros elementos están asociados a la celebración del natalicio en la zona norafricana y occidental del Imperio (90) que pueden reconocerse en el himno prudenciano; se trata del pasaje neo-testamentario que recuerda la masacre de los inocentes a los que Prudencio alaba como los primeros mártires de la cristiandad (125-132).

Este tópico le permite establecer conexiones con otras esferas semánticas, tales como la manifestación de la Epifanía de Cristo a los gentiles (vv. 205-209) y su anticipación encarnada en los patriarcas y conductores del pueblo de Israel, entre los que se destacan Moisés porque en él se sintetiza la función salvífica (v. 144: *Moses, receptor civium*), expiatoria (vv. 165-166: *Hic expiatam fluctibus / plebem marino in transitu*) y traumatúrgica (vv. 167-168: *repurgat undis dulcibus / lucis columnam praeferens*) de Cristo (91). En él los Magos reconocen su ascendencia y por él se someten a los designios de la nueva majestad, porque es *Jesus verior* (v. 173) que acompañará a los hombres hacia la redención de sus almas (92).

IV

El humanismo de Prudencio ha sabido asimilar los grandes modelos de la herencia clásica con aquellos que se estaban “construyendo” ante sus ojos sensibles y los dispone en la estructura de su poesía que goza en la integración de una síntesis novedosa. Recorre los motivos épicos y líricos que ya forman parte de la tradición, para darles un nuevo contenido en el que se entrecruzan lo escritural, lo apostólico y lo sálmico, sostenidos por la ortodoxia y edificados sobre las bases retóricas que se nutrirán de formas discursivas sincréticas, que como la himnodia, representan la tensa transición hacia un novel espiritualidad.

Notas

1) San Jerónimo menciona a *De viris illustribus* a todos aquellos autores cristianos que escribieron hasta el año 392 y no afirma nada sobre Prudencio. Véase Aurelio Prudencio, *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos Madre, 1950. Introducción general, comentarios, índice y bibliografía de Fr. Rodríguez. "Introducción General", "Obras de Prudencio", pág. 29.

2) Rodríguez, Isidoro: Op. cit. (1), págs. 28-29.

3) Clemens, Aurelius Prudentius: "Praefatio", vv. 35-36: "que el alma pecadora se libere de la necedad;/ que, por lo menos, celebre a Dios con la voz, si no puede con sus méritos".

4) Fontaine, Jacques: *Noissance de la poésie dans l'Occident Chrétien*. París, Études Augustiniennes, 1981. Chap. IX: "La poésie comme art spirituel: les projets poétiques de Paulin et de Prudence", pág. 155.

5) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (3), vv. 44-45: *vinclis o utinam corporis emicem/ liber*, ("oh ojalá resplandezca libre de las ataduras del cuerpo").

6) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (3), vv. 37-38: "Que llene el día con himnos/ y que no permanezca ociosa ninguna noche, es más que cante al señor".

7) Fontaine, Jacques: Op. cit. (4). Chap. XI: "La louange des heures, des jours et des martyrs: les deux bréviaires lyriques de Prudence", pág. 183.

8) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (3), vv. 7-8: *Aetas prima crepitantibus/ flevit sub ferulis*, ("La edad primera lamenté bajo las férulas crepitantes").

9) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (3), vv. 19-21: *Tandem militia gradu/ evectum pietas principis extulit/ adsumptum propius stare iubens ordine proximo*. ("Finalmente la piedad del príncipe me puso en un grado evelado de milicia, ordenando que me ubicara en un orden próximo más cercano").

10) Bajtin, Michael: *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores, México, 1995. "Autor y personaje en la actividad estética". "La forma espacial del personaje", págs. 56 y ss.

11) Fontaine, Jacques: *Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV Siècle: Ausone, Ambroise, Ammien. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Christianisme et Formes Littéraires de L'Antiquité Tardive en Occident.* Fondation Hardt, Geneve, 1977. VIII, pág. 430.

12) Fontaine Jacques: Op. cit. (11), pág. 432.

13) Fontaine Jacques: Op. cit. (11), pág. 434.

14) Mohrmann, Christine: *La langue et le style de la poésie latine chrétienne. Études sur le latin des Chrétiens. Tome I. Le latin des Chrétiens.* Roma, 1961, págs. 153.

15) Fontaine, Jacques: *L'apport de la tradition poétique romaine a la formation de l'hymnodie latine chretienne.* R. E. L., T. 52, 1974, págs. 318-319.

16) Fontaine, Jacques: Op. cit. (15), pág. 319.

17) Fontaine, Jacques: Op. cit. (4). Chap. I: "*Du Nouveau Testament a Tertullien: les chrétiens affrontés a diverses traditions poétiques*", pág. 25, Nota 1: Plin. *Epist.* 10.96.7: *Adfirmabant autem hanc fuisse summan vel culpae suae vel erroris. Quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem...*

18) Hamman, Adalbert: *La priere chrétienne et la priere paienne, formes et differences.* ANRW, Berlín, 1980. Band 23.2. II. "*La cadre de la priere: temps et lieu*", pág. 1199.

19) Fontaine, Jacques: Op. cit. (17), pág. 26.

20) Fontaine, Jacques: Op. cit. (17), pág. 27, Nota 6: Aug. *In psalm.* 148.17: *Hymnus scitis quid est? Cantus est cum laude Dei... Hymnus ergo tria ista habet, et cantum et laudem et Dei.*

21) San Pablo: *Epistola ad Ephesios, 5, 19: Loquentes vobismetipsis in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestries Domino. Epistola ad Colossenses, 3, 16: Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omnia sapientia, docents, et commonentes vosmetipsos, psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestries Domino.* Véase en Raby, F.J.E.: *A History of Christian Latin Poetry. From the Beginnings to the Close of the Middle Ages.* Oxford, 1953. I. "*The Bennings of Christian-Latin Poetry*". 4. "*The Use of Hymns in the Latin Church; Ambrose. A.D. 340-397, pág. 30.* Smith, William: *Dictionary of the Bible.* Vol. II, Boston, 1869. "*Hymn*".

22) Jacques Fontaine en op. cit. (17), págs 32-33, incluye numerosas citas de Tertuliano, por ejemplo la de *Apologeticum*, 39, 18 donde afirma que en medio de las abluciones se cantaba a Dios (*provocatur in médium Deo canere*). Christine Mohrmann en op. cit. (14), pág. 160, inserta la definición de Ambrosio (*De off. 1, 45: hymnus specialiter Deo dicitur*).

23) Fontaine, Jacques: Op. cit. (4), Chap. V: "*L'hymnodie expérimentale d'Hilaire de Poitiers ou la mutation difficile de la psalmodie*", pág.83. Smith, William: Op. cit. (21).

24) Véase en las obras de Raby, F.J.E.: Op. cit. (21), 3. "*The Augustine's Psalm and the Origins of Latin Rhythmical and Rimed Poetry*". Norberg, Dag: *Introduction a l'etude de la versification latine médiévale*. Stockholm, 1958; Fontaine, Jacques: Op. cit. (17).

25) Mohrmann, Christine: Op. cit. (14), pág. 163.

26) Christine Mohrmann en op. cit. (14) compara las características formulars y amétricas del "*Te Deum*", considerado el himno latino cristiano más antiguo, con la rogativa efectuada durante el ritual de la suovetaurilia, conservada en el Cap. 141 del libro de Catón el Censor, *De agri cultura*. En este ruego elevado a los dioses se advierte la utilización de la rima al final de los versos y numerosos "homoiotéleuta" (*uti tu morbos visos invisosque/ viduertatem vastitudinemque / calamitates intemperiasque/ ...*). J. Fontaine en op. cit. (15), págs. 326-327 recuerda ejemplos de himnodia romana pagana incluida en *De Urbe condita*, 27, 27, 7 y 13 de Tito Livio, perteneciente a Livio Andronico, el *Carmen saeculare* de Horacio y el himno virgiliano a Hércules, durante los rituales arcadios del Ara Maxima (*Eneida, VIII, vv. 293-302*), en el que se complementa la himnodia con la epopeya.

27) Fontaine, Jacques: Op. cit. (23)

28) Fontaine, Jacques: Op. cit. (15), pág. 324.

29) Hamman, Adalbert: Op. cit. (18), IV. "*Les formes de la priere*", 1. "*Priere cultuelle, priere liturgique*", pág. 1222.

30) Fontaine, Jacques: Op. cit. (23), pág. 88: Se incluye el epígrafe de los himnos conservados de San Hilario que reconoce el anuncio de la venida de Cristo a través de la himnodia: *Felix propheta David primus organi / In carne Christum hymnus mundo nuntians*.

31) J. Fontaine en op. cit. (15), pág. 330 cita la opinión de Manlio Simonetti acerca de la existencia de una himnología popular que contrarrestaría la propaganda llevada a cabo por los arrianos, que se valían del himno como medio de propagación de su dogma.

32) Mohrmann, Christine: Op. cit. (14), pág. 166: El metro popularizado finalmente por Ambrosio se caracteriza por el uso de una rítmica cuantitativa y acentual, aunque guarda cierta distancia con respecto a la tendencia familiar de la himnodia arcaica.

33) San Agustín afirma en *Confessiones* 9, 7, 15: *Tunc hymnit et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret institutum est.*

34) Hamman, Adalbert: Op. cit. (18), pág. 1200.

35) En la *Epistola LV* del año 251, San Cipriano desarrolla el concepto de *concordia* entendiéndolo como unidad orgánica del cuerpo de la Iglesia, cuya cabeza, conforme a la ideología paulina, es Cristo. La unidad mística del cuerpo es sostenida por la **oración** que ayuda a la consolidación de las voluntades, según la *Epistola XI*, escrita en el año 250.

36) Fontaine, Jacques: Op. cit. (4), Chap. VIII: “*Ambroise de Milan théoricien et maitre de la poésie liturgique*”, pág. 134.

37) Rodríguez, Isidoro: Op. cit. (1), pág. 27, Nota 103.

38) Daniélou, Jean: *Les deuze apotres et le zodiaque*. “*Vigiliae Christianae*”, VI. XIII, 1959, págs. 14-21.

39) Daniélou, Jean: Op. cit. (38), pág. 15.

40) Daniélou, Jean: Op. cit. (39).

41) Pas,E.: *Dizionario di teologia biblica* diretto da Johannes Bauer, Brescia, 1965. “*Parusia*”.

42) Fontaine, Jacques: *Comprende la poésie latine chrétienne: réflexions sur un livre récent*. R.E.L., LVI, 1979, págs. 74-85: Este artículo fue escrito a propósito de la aparición del libro de la Dr. Marion M. Van Assendelft: *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6)*, Groningen, 1976, que analiza particularmente los himnos prudencianos

que se cantan a la salida y puesta del sol.

43) Hamman, Adalbert: Op. cit. (18), 1. "*La priere du matin*", pág. 1200.

44) Hamman, Adalbert: Op. cit. (18), Nota 85, pág. 1201.

45) Hamman, Adalbert: Op. cit. (18), Nota 91, pág. 1201.

46) En el verso 9 Prudencio afirma que nadie debe levantarse *post solis ortum fulgidi*, pues la presencia del juez (v. 16: *nostris figura est iudicis*) insta a estar atento (v. 8: "... *vigilate; iam sum proximus!*").

47) En los versos 1 y 2 así anticipa por medio del símbolo, la llegada de Cristo: *Ales diei nuntius / lucem propinquam praecinit*

48) Clemens, Aurelius Prudentius: *Cathemerinon. I. "Hymnus ad galli cantum"*, vv. 50-52: "el Salvador mostró a Pedro,/ anunciándole que tres veces, antes que cante el gallo,/ él mismo debería negarlo".

49) Grabar, André: *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Alianza Forma, Madrid, 1994. Segunda Parte, Cap. 3: "*El retrato*", pág. 73.

50) Mathews, Thomas F.: *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, New Jersey, 1993. Chapter Three: "*The Magician*", pág. 66.

51) Fontaine, Jacques: Op. cit. (15), págs. 344-345.

52) Mathews, Thomas F.: Op. cit. (50), Chapter Four: "*Larger-than-Life*", págs. 94-95.

53) Mathews, Thomas F.: Op. cit. (50), Chapter Five: "*Christ Chameleon*", págs. 117-118.

54) Clemens, Aurelius Prudentius: *Cathemerinon, I. "Hymnus ad galli cantum"*: "Dicen, que los demonios vagan/ felices en las tinieblas de la noche" (vv. 37-38), "Este sueño, dado para un tiempo,/ es la imagen de la muerte perpetua" (vv. 25-26).

55) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (54), vv. 19-20: *suadet quietem linquere /*

iam iamque venturo die, y vv. 47-48: qua nos soporis liberi / speramus adventum Dei.

56) Schmackenkur, R.: Op. cit. (41), "Luce".

57) Es Virgilio el que utilize la expresión *sol igneus* en *Georgica 4*, 426.

58) Schmasckenburg, R.: Op. cit. (56).

59) Rodríguez, Isidoro: Op. cit. (1), pág. 24, Nota 49: Señala que en los ritos de los misterios de Eleusis se consideraba la contemplación como el grado más alto que podía alcanzar el iniciado. Este tipo de contemplación se denomina *epopteia*; San Pedro utiliza esta expresión en la *2 Epistola I*, 16 con el significado de *speculatores*.

60) Clemens, Aurelius Prudentius: *Cathemerinon*, II. "Hymnus matutinus", vv. 51-52: "a rogar con la rodilla doblada/ llorando y cantando hemos aprendido".

61) Hamman, Adalbert: Op. cit. (18), III. "Les gestes de la priere". 5. "L'agenouillement", 6. "Prostatio", págs. 1217-1219.

62) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (60), v. 56: "cuando el sol que resurge brilla"

63) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (60), vv. 59-60: "existen muchas cosas manchadas con engaños/ que serán purificadas por tu luz".

64) Clemens, Aurelius Prudens: Op. cit. (60), vv. 63-64: "habías ordenado que brilláramos antes/ bañados en el río Jordán."

65) Grabar, André: Op. cit. (49), Primera Parte, Cap. 1: "Los primeros pasos", págs. 19 y ss.

66) Grabar, André: Op. cit. (65), págs. 21-22.

67) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (60): El poeta se vale de una narración vétero-testamentaria, la lucha de Jacob contra el ángel, como ejemplo de alegoría tipológica, para interpretar el "combate" interior desatador por la luz de la sabiduría divina contra la oscuridad del pecado (vv. 73-84). El mismo Prudencio afirma en el dímeter 85 que *haec...imagines* "enseñan" al hombre que nada puede resistirse al poder de Dios.

68) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (60), v. 112: "a a este juez ninguno engaña".

69) Meslin, M.: *Dictionnaire des religions sous la direction de Paul Poppard*. Presses Universitaires de France, 3 edition, 1993.

70) Meslin, M.: Op. cit. (69)

71) M. Meslin señala, en op. cit. (69), que en un papiro egipcio de comienzos del siglo IV se hace referencia a las lecturas escriturales que se incluían en la celebración de Navidad: el bautismo de Cristo, las bodas de Caná, la conversión del agua en vino donde se manifiesta la divinidad del Señor y la multiplicación de los panes.

72) La trilogía isaiana de Emanuel está enraizada con la del rey mesiánico. La misma surge durante la guerra siro-efraemítica; ante esta situación política, Isaías responde con la profecía de Emanuel que es anunciada como signo de salvación de la casa real. Véase V. Warnach, en op. cit. (41), "Mesianismo".

73) M. Meslin hace referencia a *Malaquías*, 3, 20.

74) Entre otras razones, la fundamentación de la fecha del veinticinco de diciembre como la del natalicio de Cristo coincide con la culminación del año solar, al tiempo que recupera los valores de la fiesta pagana del dios Sol que, junto con Mitra, iluminaban al mundo por medio de su manifestación teofánica.

75) Prudencio denomina *artum circulum* (v. 1) a la *bruma* que concluía el veinticinco de diciembre.

76) I. Rodríguez, en op. cit. (1), pág. 145, Nota 16, interpreta el apelativo *mediator* como la mediación fundada en la naturaleza humana y divina de Cristo, es decir *dúplex genus*.

77) Simonetti, Manlio: *La crisi ariana nel IV secolo*. Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma, 1975, Capitolo XV: "Prospettive dottrinali". 2. "Altri temi cristologici", págs. 468 y ss.

78) En el texto de *Isaías*, 5-7 se profetiza una nueva edad áurea en la que florecerán los frutos no maduros y los animales como los pueblos, convergerán en armonía. El texto virgiliano al que se alude, es la *Égloga IV*; en esta se anuncia, junto al nacimiento del niño, el surgimiento de un *agens aurea* (v. 9). Como en el texto isaiano, la tierra será testigo de numerosos *adunata* (vv. 19-25). Ambos textos son reconocidos como hipotextos del fragmento de Prudencio.

79) La descripción de la “milagrosa” transformación de la naturaleza se extiende desde el verso 61, en el que la epifanía se materializa en el nacimiento, hasta el dímetro 76. Cf. Mohrmann, Christine: Op. cit. (14). Il. 7. “*Epiphania*”, pág. 248.

80) Según Pas, en op. cit. (41), la parusía es un advenimiento complejo que se compone de diversas etapas, entre las que se cuentan la catástrofe cósmica –que en Prudencio tiene las características de la ekpurwsis anunciada por la *vasta...bucina* (v. 105)-, la presencia de Cristo como juez en el Juicio Universal y la salvación de los justos que es llamada vida eterna.

81) Al igual que los himnos I y II reaparece el binarismo *luz / tinieblas* representado por el alegorismo apocalíptico.

82) Grabar, André: Op. cit. (65), Cap. 6: “*Dogmas representados por imágenes yuxtapuestas*”, págs. 122-125.

83) Clemens, Aurelius Prudentius: *Cathemerinon*, XII. “*Hymnus Epifaniae*”, vv. 41, 43: “Ese es el rey de los pueblos” / [...] prometido al padre Abrahán”; vv. 49-50: “Ya brota la flor davídica/ nacido de la raíz de Jesé”. Estos versos imitan el texto de *Isaías 11, 1 y ss.*

84) Clemens, Aurelius Prudentius: Op. cit. (83), vv. 11-12: “pero sola reinando en el cielo/ regula el curso de los días”.

85) Grabar, André: Op. cit. (82), pág. 125.

86) Grabar, André: Op. cit. (82), pág. 123.

87) Mohrmann, Christine: Op. cit. (79), págs. 265-266. Cf. Mathews, Thomas F.: Op. cit. (50), págs. 80 y ss.

88) Grabar, André: Op. cit. (65), Cap. 2: “*La asimilación de la iconografía contemporánea*”, pág. 51.

89) Grabar, André: Op. cit. (65), Cap. 5: “*Dogmas representados por una imagen*”, pág. 108.

90) Mohrmann, Christine: Op. cit. (87).

91) En la fiesta de la Epifanía confluyen diversos tópicos, tales como el bautismo, la adoración y los milagros, principalmente el de las bodas de Caná. Acerca del motivo de los milagros se desprenden símbolos encontrados, según la interpretación de Mathews que defiende la postura de Cristo como divinidad por encima de la figura imperial (Op. cit. 87); la magia es patrimonio de caldeos, egipcios y persas –entre estos eran denominados *Magi* los sacerdotes del culto mitraico, ¿serán estos los Magos que se prosternan ante el niño recién nacido?- y por otra parte Moisés, que anticipa las manifestación de Cristo con los poderes taumatúrgicos que le permiten abrir las aguas del Mar Rojo para que su pueblo atravesase, oponiéndose a los dictámenes del Faraón.

92) I. Rodríguez en Op. cit. (1), pág. 168, Nota 173 analiza la denominación *Jesus verior* señalando que la intención del poeta es igualar a Cristo con Josué quien guió a los hebreos hacia la tierra prometida

LA RETÓRICA VISUAL DE LA IMAGEN CRISTIANA TARDOANTIGUA

Ofelia Manzi

Universidad de Buenos Aires

El surgimiento de la imagen cristiana, hecho que se produce a partir del siglo III dentro del marco histórico del imperio romano, ofrece uno de los testimonios más concluyentes para el estudio de las tensiones creadas entre la perduración de las creencias tradicionales y los cambios propuestos por la nueva religión; entre la permanencia de la memoria y el surgimiento de diferentes formas de elaboración del pasado, sin olvidar la problemática coexistencia de diversas identidades (cristianos, paganos y judíos). De esta manera, el repertorio iconográfico elaborado y utilizado con el cristianismo resulta un tema propicio para reflexionar sobre el imaginario, entendido como elemento referencial en el vasto sistema simbólico que produce toda comunidad y, a través del cual, designa su identidad; crea una representación de sí misma, que incluye las posiciones sociales de sus integrantes; impone determinadas creencias comunes; conserva y modela los recuerdos; y proyecta al futuro temores y esperanzas (1).

El conjunto de imágenes generado en relación con un nuevo contexto teórico que, merced a la difusión de la doctrina, se extiende por áreas ajenas a su génesis, necesita de la re significación y/o creación de motivos capaces de canalizar una comunicación eficiente.

1. La tradición

Si bien la complejísima formación del arte romano impide afirmar rotundamente la existencia de realizaciones con características diferenciadas antes del siglo II A.C., las obras anteriores, creadas por artistas de distintas procedencias a los cuales podrían sumarse artesanos romanos, se encuentran relacionadas con representaciones funerarias y culturales. A ellas se agregaron, más adelante, las estatuas honorarias y conmemorativas dedicadas a personajes de la historia legendaria de la ciudad y en muy determinados casos, a algún benemérito ciudadano.

El retrato, conjuntamente con la pintura triunfal y el relieve histórico, expresiones estos últimos de elementos narrativos típicos de la cultura peninsular, fueron el vehículo con que la tradición itálica buscó producir un arte celebratorio que aunó elementos míticos, históricos y celebratorios. Aún cuando su trayectoria no pueda seguirse linealmente y su origen haya que buscarlo en la producción medio itálica, extendida desde Apulia al Piceno y de la Campania al Lacio, fue su peculiar fidelidad a la realidad la que transformó el realismo helenístico e impidió la total idealización generada por las tendencias neoáticas.

Durante el último período de la República y los comienzos del principado se inició la oposición, continuada luego, entre los gustos de las diferentes capas de la población. Por un lado, aquellas que buscaban los espectáculos circenses, las danzas mímicas, las más exageradas tragedias y la oratoria más impactante y demagógica y, por otro, quienes preferían los refinamientos destinados a las minorías. En relación con éstas, surgieron las líneas clasicistas, que se presentan como un fenómeno complejo vinculado a determinadas actitudes mentales e indican tanto la admiración hacia la cultura griega como la intención de reflejar, a la manera de Cicerón, ciertos aspectos de la latinidad recurriendo a formas artísticas fundamentadas en conceptos estoicos y platónicos. A partir de tales ideas, el neo-aticismo se convirtió, a través de la medida, el equilibrio y la idealización, en un

componente esencial del arte oficial, que pretendía traducir los elementos fundamentales de la *pax romana* inaugurada por Augusto (figura 1). Por estas razones, las imágenes del *princeps* se diferencian de aquellas realizadas dentro de las pautas del arte plebeyo, continuador de la tradición medio-itálica, y que buscaba narrar, sin respetar las relaciones espaciales y de proporción, una realidad conocida por los integrantes de la plebe (funcionarios menores, sub-oficiales, soldados, comerciantes, artesanos y libertos) (2). Las tensiones entre estas dos concepciones de la figuración plástica fueron resueltas por la Tardía Antigüedad con el predominio de las formas derivadas del arte plebeyo sobre las propuestas del ideal artístico augustal (3) (figura 2). Es dentro de este contexto que se produce la aparición de un conjunto de imágenes relacionadas con la expresión de los contenidos de la naciente doctrina cristiana. La marginación inicial que circunscribió la producción plástica a lugares secundarios y el mismo hecho de que los grupos cristianos carecieran de aceptación, determinó la adopción de los recursos compositivos del arte plebeyo.

2. El cristianismo

La aparición de imágenes capaces de expresar el contenido de la doctrina cristiana fenómeno acaecido en el siglo III, plantea la problemática de su inserción en el medio cultural romano tardo antiguo. La resolución formal de una temática nueva contó con referentes establecidos e instalados en el imaginario colectivo, de ahí que se recurriera a repertorios de clara raigambre helenístico-romana.

La novedad doctrinaria impuso el protagonismo de personajes cuya existencia visual dependió de arquetipos consagrados por la tradición, sustentados en una intencionada selección de los textos referenciales. La relación entre la escritura y la imagen configuraron un mensaje cuya intencionalidad dependió de las diferentes instancias de la historia interna de la Iglesia y marcaron su ascenso al poder.

El análisis de la producción de imágenes en los primeros siglos del cristianismo presenta la particularidad de comprobar la utilización

de un repertorio iconográfico y formal que tuvo que tomar en cuenta la existencia de formas de pensamiento estructurales en torno a determinados temas y a ciertas resoluciones plásticas que, por su larga existencia, se habían integrado plenamente a aquéllas.

El primer aspecto que surge del estudio de esa primera producción iconográfica, es el hecho de que se encuentra circunscripta a usos funerarios como resultan del soporte creado por las paredes de las catacumbas y las caras de los sarcófagos que sirvieron para expresar el mensaje que se privilegió en las épocas anteriores a la paz de la iglesia.

La situación de marginación emanada de la no aceptación del culto y la relativa insignificancia de seguidores con respecto a la población total del imperio, constituyeron el marco referencial del primer mensaje que se intentó instalar en la comunidad: la priorización de la existencia de una instancia de salvación, una vida eterna. Para otorgarle una difusión segura, se estructuró un relato que, siguiendo los pasos que el arte imperial romano había dado a la narración en imágenes, pudiera ser interpretado como una historia arquetípica tal como surgía de las escrituras.

De este modo, se explica la figura que cronológicamente corresponde a la primera que se le otorgó a Cristo, y que es la conocida como “Buen Pastor”. Basada en el Evangelio (Juan XI, 1), recoge la tradición del *Moscóforo* griego a través de su versión latina y presenta a la figura fundamental de la nueva doctrina transformado en un pastor cuya acción permite salvar a la oveja perdida.

La existencia de imágenes en las que además el persona porta un recipiente con alimento, refuerza su significación (4) (figura 3) en el sentido descripto. La juventud del pastor, sus cabello rizados su rostro lampiño, demuestran hasta qué punto los modelos helenísticos se encuentran presentes y articulan un mensaje nuevo a partir de un elemento signifiante de prestigio reconocido.

Este caso constituye un primer paso en dos direcciones, por un lado re significación de un motivo plástico, por el otro la selección

intencional de un pasaje evangélico coincidente con el núcleo fundamental de aquello que se pretende destacar.

La distribución de las figuras es otro de los aspectos a considerar. Herederas, de algún modo, de los sistemas narrativos romanos, las imágenes que expresan visualmente los contenidos de las escrituras, aparecen organizadas de acuerdo con una estructura narrativa generada a partir de determinadas ideas rectoras según las cuales el relato queda expresado mediante la yuxtaposición de episodios. De acuerdo con lo que hemos reseñado, la necesidad de destacar algunos temas determina la existencia de conjuntos –que con ciertas diferencias mantienen una relativa homogeneidad– que podemos considerar característicos de la retórica en imágenes de los siglos III y IV.

La decoración del Baptisterio hallado en las excavaciones de Dura Europos (5) (figura 4) constituye un ejemplo sumamente interesante por varias circunstancias. En primer lugar porque se trata de un edificio cuyas pinturas pueden ser datadas en las primeras décadas del siglo III (6) lo que nos pone en presencia de una producción muy temprana y por otra parte porque plantea la elaboración de un relato en el que se advierte una intención de narración histórica al presentar momentos cruciales en el desarrollo de la historia de la salvación de la humanidad. En un luneto –hoy recuperado y ambientado en la Galería de Arte de la Universidad de Yale– que originariamente ocupaba el lugar principal en el baptisterio, aparecen en el ángulo inferior izquierdo –según el punto de vista del espectador– Adán y Eva. Estas figuras están apenas esbozadas mediante simples trazos, hoy apenas perceptibles; el espacio central superior, está ocupado por una imagen del Buen Pastor, que lleva sobre sus hombros una oveja de considerable tamaño. El resto del rebaño se dispersa más allá de esta figura y hacia la derecha. La presencia de Adán y Eva marca el pecado original, desencadenante de la necesidad de la salvación. El Buen Pastor, por lo tanto, se vincula tanto por su significado como, en una cierta proyección cronológica, con la consecuencia del acto pecaminoso y su superación. El que una iconografía de este tipo de encuentre en un edificio con esas características, en un espacio particular en el que

seguramente se realizaban los primeros rituales cristianos, indica la preocupación por privilegiar un determinado discurso refrendado tanto por los textos cuanto por la prédica que de ellos se hacía.

Del resto de la decoración de ese cubículo apenas se conserva la mitad. Diversas figuras aparecen colocadas en dos hileras superpuestas. En la parte superior están los milagros de Cristo apenas esbozados, en la inferior, debajo de una cornisa de estuco, hay pinturas dispuestas sobre un fondo rojo y con grandes personajes. De este conjunto se ha conservado solamente una parte de la escena que representa a las Tres Marías portando mirra ante la tumba de Cristo.

En la misma hilera hay otras dos escenas: el pozo de la Samaritana y la victoria de David sobre Goliat.

Este conjunto, aunque mutilado, permite extraer conclusiones acerca de la forma de selección y del ordenamiento del texto para trasladarlo a la imagen y configurar un mensaje cuyo contenido quedara desentrañado a partir de una particular retórica iconográfica. Lo que determinaba la elección de las figuras y aún su disposición en el interior de la habitación era la lectura de pasajes diversos de las escrituras en los oficios bautismales.

Es evidente que el tema general caída-redención planteado como historia general de la humanidad, adquiere la mayor relevancia dado que ocupaba el lugar privilegiado en el interior del baptisterio. El triunfo de David sobre Goliat preanuncia el triunfo del cristianismo sobre el paganismo, en tanto que las Marías ante el sepulcro iconográficamente, constituyen una de las formas de aludir a la resurrección punto crucial de la nueva doctrina y uno de los pilares de sustentación de su rápida difusión. Por su parte la decoración superior del muro particulariza la salvación a través de los personajes privilegiados que la obtuvieron por mediación del propio Cristo.

Del análisis de estas imágenes tempranas resulta un modelo de elaboración textual y resolución iconográfica y formar que se constituyeron casi en una constante para el arte cristiano tardo antiguo.

Dado que uno de los rasgos fundamentales del cristianismo lo constituye su condición de doctrina “del libro”, serán las escrituras las rectoras de la producción iconográfica y por lo tanto las generadoras de un aparato propagandístico cuya eficiencia deberá medirse en virtud de su capacidad de difusión.

Este conjunto de primeros objetos decorados permite un abordaje en el que es posible advertir los recursos exegéticos de los textos tendientes a extraer de los mismos aquellos contenidos que se pretende que sean los encargados de multiplicar y afianzar una idea rectora. En este sentido la imagen actúa como un ordenador del texto destacando ciertos pasajes que resultan unidos por una determinada interpretación simbólica.

El esquema difundido a partir de la obra de Quintiliano (7) de acuerdo con el cual la división del texto y la marcación del mismo, constituían valiosos recursos para favorecer la memorización, se aplica la cultura escrita resultante de la difusión del cristianismo. Las recomendaciones de Quintiliano –cuyo conocimiento en la tardía antigüedad se debió a la obra de Julius Victor y la de Marcianus Capella- proporcionaron un determinada cantidad de prescripciones de acuerdo con las cuales fue factible organizar la lectura del libro. El contenido, dividido en diversas unidades, contaba con palabras o imágenes dispuestas en los márgenes que facilitaban la memorización. Si tenemos en cuenta que este sistema domina la tardía antigüedad y los primeros siglos de la Edad Media, podemos interpretar la selección a la que fueron sometidas las Escrituras como una forma de organización textual cuyo objetivo apuntaba a la posibilidad de memorizar episodios considerados fundamentales para la comprensión de la doctrina. Este tipo de utilización de la palabra escrita la transforma en el eje de una elaboración intelectual, al tiempo que supedita al texto todo un aparato conceptual orientado hacia la intensificación de los canales de la comunicación en los que la memorización desempeña un rol fundamental.

Si aplicamos estos conceptos a la producción de las imágenes cristianas, podemos encontrar, por un lado los recursos intelectuales de acuerdo

con los cuales se produjo la primera exégesis textual de las Escrituras y por el otro descubrir los mensajes que se priorizaron de acuerdo con las circunstancias que rodearon la creación de los conjuntos iconográficos.

La elaboración de un mensaje más complejo, tanto por la resolución plástica cuanto por la creación de una determinada iconografía, se advierte en los numerosos ejemplos contenidos en sarcófagos fabricados –frecuentemente en serie- para satisfacer las necesidades de la comunidad cristiana en constante crecimiento. Este tipo de producción de un objeto cotidiano favoreció la repetición de motivos de modo que es posible advertir el establecimiento de un modelo iconográfico reiterado en numerosas ocasiones, incluso en zonas de producción muy alejadas geográficamente entre sí.

En la decoración de los sarcófagos existe una determinada cantidad de escenas que se reiteran en un orden diverso, pero que conservan estrictamente la relación con un discurso generado a partir de una selección intencionada.

Un recorrido por los ejemplos conservados en diversas colecciones (8) permite establecer la existencia de ciertos temas recurrentes

Antiguo Testamento:

Adán y Eva;

Daniel en el foso de los leones;

Jonás tragado por el monstruo marino y su milagrosa salvación;

Los jóvenes hebreos en el horno;

La historia de Job;

El sacrificio de Abraham;

Nuevo Testamento:

Ciclo de la infancia de Cristo. Con preferencia la Epifanía;

Milagros de Cristo. Con preferencia la resurrección de Lázaro;

Ciclo de la Pasión. Con preferencia el prendimiento de Cristo y su presencia ante Pilatos;

Entrada de Cristo en Jerusalén;
El Buen Pastor;
El Juicio Final, tal como aparece en Mateo XXV,32-33 es decir siguiendo el texto que establece que “Separará las ovejas de las cabras”

Son frecuentes las figuras de orantes incluidas junto a escenas que responden a esta tipología temática. La imagen, masculina o femenina, con los brazos elevados hacia el cielo, constituye el elemento que desencadena la acción generadora del mensaje de salvación.

La decoración de los sarcófagos sigue el esquema, ya desarrollado por los paganos, en los que se sucedían una serie de episodios generalmente de acuerdo con un sistema de narración continua. La novedad radica, por lo tanto, mucho más en la elaboración iconográfica que en la forma y estilo de la decoración. De acuerdo con los temas mencionados surge claramente la intención de utilizar los referentes escriturarios para generar un discurso en imágenes de carácter propiciatorio.

A partir del siglo IV las transformaciones acaecidas tanto en la situación general del cristianismo en el imperio, como en la propia organización de las comunidades, provocaron una consiguiente modificación en el lenguaje plástico y en cierto modo, en la selección de la iconografía. Quizás el cambio más notable leído a partir del testimonio plástico, radica en la posibilidad de acceder a lugares de privilegio al desaparecer la marginación de los cristianos. Igualmente se advierte, de manera decisiva, la aproximación al lenguaje artístico generado por los talleres puestos al servicio de los grandes funcionarios imperiales. Es decir, que no solamente la imagen cristiana adquiere la posibilidad de generar una mayor difusión por situarse en lugares públicos, tales como los templos recientes construcción, sino que también utiliza la mano de quienes hasta ese momento producían obras destinadas a satisfacer las demandas de los grupos de poder político.

2.1. Resignificación cristiana del “personaje bajo la arcada”

Podemos recurrir como ejemplo de resignificación de motivos helenístico romanos a la representación de personajes de la historia sagrada del cristianismo de acuerdo con el esquema del “hombre bajo la arcada”: se trata del personaje de pie o sentado, ubicado en una hornacina enmarcada por dos soportes, que sustentan un arco o un arquitrabe. Esta manera de composición se inspira en una forma de articulación muraria que, desde dos siglos antes de Cristo, interrelacionaba la arquitectura y la escultura. El arte cristiano la empleó no sólo en este sentido sino también en la pintura mural y la ilustración de textos. La génesis de este motivo ofrece un ejemplo de la resignificación a las que fueron sometidas largas tradiciones.

La idea de ubicar estatuas en los intercolumnios fue una fórmula creada por el arte griego de la cual los romanos extrajeron un mayor partido al adaptarla a sus necesidades. Si bien el llamado sarcófago de las “plañideras de Sidón” (1era. mitad del siglo IV AC.) brinda el primer ejemplo conservado de un pórtico enmarcando figuras, ellas semejan actrices interpretando su papel delante de un decorado teatral. Hacia finales del siglo II AC., aparece algo similar en el mundo etrusco-romano pero este tipo de representación sufrió transformaciones al llevársela al interior de los edificios, donde a la manera de las pinturas pompeyanas, sugiere un espacio más allá de la densidad de la pared en la cual se encuentra ya que los marcos de las hornacinas, donde se ubican figuras, están tratados de manera similar a los pertenecientes a puertas y ventanas constituyéndose así en la entrada al “país de los dioses, y estos mismos acuden en forma de estatuas a recibir a sus visitantes en el umbral” (9).

El Foro de Augusto, magnífico ejemplo de la transformación del mito familiar de los Julios en mito del Estadio, muestra la utilización, en gran escala, de esta resolución arquitectónica. Un patio rectangular, con pórticos laterales conectados cada uno con una exedra, enmarcaba el templo de *Marte Ultor*, ubicado en aquel de sus lados más cortos que enfrentaba la puerta de acceso al conjunto. En esta

creación augustal, los dioses Marte y Venus se ubicaban en el ábside del templo acompañados por el *Divus Julius* mientras que, en el frontón, los dos primeros estaban flanqueados por Rómulo, la Fortuna, Roma y otras personificaciones. En los pórticos se desarrollaba la historia romana encarnada por los *summi viri*. En la exedra, ubicada a la derecha de la entrada, Rómulo; en la situada a la izquierda Eneas, los reyes de Alba Longa y los Julios. De esta manera, los integrantes de la familia recorrían toda la historia de Roma que era la suya y, en esta teatralización, aparecían acompañados por otros romanos sin importar que, en distintas épocas, las lides políticas los hubieran enfrentado. Augusto limaba las asperezas para mostrar los tiempos de paz inaugurados por él y cada estatua, emplazada en una hornacina, iba acompañada de un *titulus* y un *elogium*. Esta elección continuaba aquellas ideas presentes durante la República, que posibilitaban el homenaje escultórico a los hombres destacados pero el respeto por las costumbres tradicionales ingresaba en el campo de las resignificaciones (10).

La evolución de este motivo es posible seguirla a través de edificios, levantados en las zonas occidentales y oriental del Mediterráneo, entre los cuales, a modo de ejemplo, pueden señalarse: el Templo de Diana (Nimes, siglo I), donde se puede observar una continuación de la pared tal como fuera desarrollada en el Templo de *Marte Ultor* a la vez que, en la ciudad de Roma, el *Aula Regia* de la *Domus Flavia*, terminada en el año 92, presentaba edículos enmarcados por columnas y el Templo de Venus y Roma (primera mitad del siglo II) poseía apoyos con capitales corintios sosteniendo el entablamento y, entre ellos, hornacinas con columnas y arquivoltas mientras que, en los muros de la cella del Templo de Baco (Baalbeck, finales del siglo II), se encuentran altas columnas sobre pedestales, que enmarcan dos series de nichos superpuestos, limitados por soportes sobre los que descansan arcos y arquivoltas. Esta propuesta también aparece en relieves de los sarcófagos que, a diferencia del antecedente helenístico ya citado, integran a la figura humana en los espacios reservados por las formas arquitectónicas (Sarcófago del Baptisterio de Florencia, c. 250) (11).

Estas experiencias presentes en el arte romano generaron un referente obligado para delimitar un espacio en el que se presentaba la divinidad o se exaltaba una figura humana que, por diversos motivos, era merecedora de acceder a un lugar privilegiado.

El reducido número de sarcófagos cristianos que pueden ser datados en el siglo III muestran una adaptación de motivos iconográficos consagrados en el arte romano y elaborados con la intención de generar una imagen tendiente a enfatizar el contenido salvífico de la nueva propuesta religiosa.

En una pieza cuya datación es incierta, pero que podría pertenecer al período anterior al edicto de Constantino del 313, el motivo del “personaje bajo la arcada” contiene importantes elementos que hablan de las resignificaciones a que fuera sometido el tema inicial.

Se trata del denominado Sarcófago de Flavio Julio Catervio, conservado en el tesoro de la catedral de Tolentino (Figura 5), en el que aparece representada la escena –muy frecuente en ejemplos contemporáneos- de la Epifanía. En este caso, la figura de María aparece singularmente destacada por el manto que la envuelve tal como lo llevaban las matronas romanas y por el hecho de ocupar una silla con escabel, característico de la representación de los funcionarios.

Por sobre su cabeza se abre un arco que forma parte de una muralla, pero dispuesto de tal modo que sirve para crear un espacio “bajo la arcada”. Algo similar se consigue con las figuras de los magos portadores de las ofrendas. El muro constituye, de acuerdo con los convencionalismos propios del arte de la época, la manera de indicar el “exterior”, de la ciudad en la que acontece la acción. Advertimos la utilización de un motivo arquitectónico que evoca la realidad material de la muralla, pero que ha sido transformado, al mismo tiempo, en el marco enaltecedor de los personajes de la historia sagrada los que, de este modo, ocupan un espacio que la tradición otorgaba a las figuras vinculadas con el poder. La innegable vinculación iconográfica de la escena de la Epifanía con las de entrega de ofrendas a los gobernantes, debía jugar igualmente, un papel determinante llegado el momento de interpretar

la escena de acuerdo con referentes incorporados al imaginario colectivo.

En ejemplos del siglo siguiente, posteriores a la “Paz de la Iglesia” la utilización del motivo de las columnas y el arco enmarcando diversos personajes se convierte casi en un lugar común. Un recurso semejante, al ya mencionado, se advierte en un sarcófago perteneciente a las colecciones del Museo del Louvre, en el cual los apóstoles avanzan en dirección a Cristo recorriendo el exterior de una muralla, cuyos arcos enmarcan sus cabezas. En este caso, se advierte cómo la imagen de Cristo, que en un primer momento adoptó la forma del “Buen Pastor” o el “Maestro”, ha tomado los caracteres definitorios de la “*Maiestas*”. La aparición de este motivo iconográfico significó la posibilidad de utilizar un signo de poder reconocido y reconocible por la sociedad en todos sus niveles. Cuando en el sarcófago de Junio Basso (12) (figura 6), pieza realizada en el año 359, aparece la figura de Cristo –en-tronizado sobre la representación del dios *Caelus*- (13), su imagen adquiere una dimensión universal en su condición de gobernante cósmico, presentado de acuerdo a los matices característicos de la majestad según el repertorio iconográfico ampliamente difundido por el arte romano. Así, el cristianismo incorpora distintos elementos a su lengua formal y los integra en el imaginario social, a través de sistemas referenciales ya presentes en el mismo pero referidos a otro contexto significativo.

La utilización del esquema de columnas enmarcando escenas, no sólo se emplea para aislar, significativamente, motivos iconográficos cuya selección responde a la idea de destacar el camino de la salvación, preanunciado en el Antiguo Testamento y consagrado en el Nuevo, sino también para exaltar la resolución plástica de las respectivas acciones.

La necesidad de destacar la trascendencia llevo progresivamente a que el espacio, generado por columnas y arcos, dejara de indicar una realidad arquitectónicamente posible para señalar “el no espacio”, habitáculo de la Divinidad. De esta manera, el sistema de

emplazamiento de las escenas, en uno o dos registros, siguiendo el esquema de columnas de arcos, arquitrabes y fronteras, se convirtió en un motivo cuya reiteración encierra su transformación en un signo. En un sarcófago conservado en el Museo de Letrán, realizado en un taller romano, se desarrollaba el tema de la majestad de Cristo, entronizado, como en el caso de Junio Basso, sobre la personificación del *Caelus*, las escenas de ambos testamentos se disponen en los intercolumnios. En este caso es significativo el hecho de que ciertos gestos, por ejemplo la entrega de la ley a Pedro o el gesto de Pablo señalando a Cristo, se cumplan atravesando el espacio demarcado por la columna, lo que otorga, en este caso, una existencia real al elemento arquitectónico.

El motivo de las escenas enmarcadas del modo descrito, se encuentra muy difundido a tal punto que ha constituido en una forma de identificación de los sarcófagos que lo ostentan. Numerosos ejemplos conservados hoy en Museos de las regiones donde se mantuvo la tradición de la fabricación de estos objetos –Italia, sur de Francia, norte del África, costa dálmata-, testimonian la persistencia del motivo. La reiteración de una solución formal, tratándose de objetos de fabricación en serie, no sorprende, dado que llega a constituirse en un signo reiterado e identificado por su pertenencia a un repertorio iconográfico ligado con la función funeraria. Lo que consideramos que, constituye el aspecto más significativo del recorrido del motivo, es su continuidad en el arte medieval y la transformación del sentido de la espacialidad del ámbito en el cual se ubica una escena o a un personaje.

En imágenes pictóricas tales como las existentes en el Evangelionario Rossano (14) (figura 7), donde el único ejemplo que se conserva del “retrato del autor” –fol 121 r-, es el que representa al Evangelista Marcos, quien escribe su obra ante una figura femenina asimilable a la “Sabiduría”. El origen de esta imagen, tal vez, pueda encontrarse en representación de un escritor acompañado por su Musa inspiradora. El motivo de columnas coronadas por un arco, que sirve de marco a la escena, aparece pintado de manera notoriamente planimétrica.

Detrás de los personajes, se abren dos cortinados que, a la manera de un telón, muestran no un paisaje, como acostumbraba la pintura romana, sino diversas superficies de color, que han perdido toda referencia analógica a la naturaleza y, por lo tanto, con la existencia de un espacio reconocible y, visualmente, recorrible tal como solían representarlo los pintores del siglo I.

Las diferencias señaladas muestran a los protagonistas de la escena, insertos en una realidad trascendente, cuyo alejamiento del mundo terrenal ya se perfila mediante el uso del motivo arquitectónico que establece una neta separación entre el hábitat del hombre y aquel poblado por los seres elegidos.

Estos no constituyen las únicas obras donde aparece la evolución del tema iconográfico estudiado ya que, podrían mencionarse numerosos ejemplos (15) en los cuales se advierte de qué manera, la inicial articulación muraria romana pasa a integrar conjuntos plásticos cristianos en los cuales el motivo, desgajado del sistema originario ha perdido su “tridimensionalidad” para convertirse en “marco”. De este modo se genera un signo que señala una realidad totalmente diferente cuya génesis se encuentra en el límite que separa el arte tardo-antiguo del medieval.



Figura 1: Augusto. Villa de Livia en Prima Porta



Figura 2: Emblema de una vendedora de hortalizas. Museo de Ostia



Figura 3: El buen Pastor. Roma, Catacumba de Calixto
Cripta de Lucina



Figura 4: Dura Europos. Luneto del Baptisterio. Yale University



Figura 5: Sarcófago de Flavio Julio Catervio. Catedral de Tolentino



Figura 6: Sarcófago de Junio Basso. Roma. Grutas Vaticanas

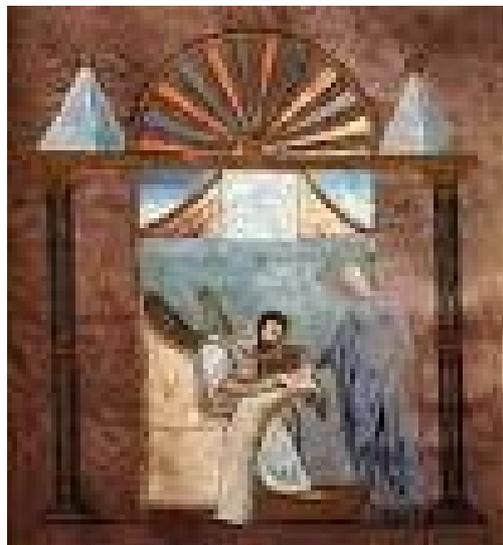


Figura 7: Evangelario de Rossano. Catedral de Rossano

Notas

- 1) B. Baczko. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, 1991; C. Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*, en C. Colombo (comp.), *El imaginario social*, Montevideo, 1989. J. LeGoff. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, 1991; P. Brown. *The World of Late Antiquity*, Londres, 1982; H. A. Zurutuza. *Paganismo y cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII*, en H. Zurutuza y H. Botalla (comps.). *Paganismo y Cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III-IX)*, Rosario (Argentina), 1995, p. 111-121.
- 2) G. Becatti. *El arte romano*, México, 1964; R. Bianchi Bandinelli. *Del Helenismo a la Edad Media*, Madrid, 1981, 1era. parte; T. Holscher. *Il linguaggio dell' arte romana*, Torino, 1987, cap. VII.
- 3) R. Bianchi Bandinelli. *Roma, Centro del poder*, Madrid, 1971, caps. II, III y V.
- 4) Tal como la imagen que aparece en la Cripta de Lucina. Catacumba de Calixto. Roma.
- 5) Dura Europos, "Casa Cristiana", baptisterio. Abside situado encima de la pila bautismal.
- 6) Pinturas de principios del siglo III. Reconstrucción en Yale University Art Gallery.
- 7) Cf. J. P. Antoine. *Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIV siècles*. En *Annales*. París, nov. dic. 1993, pp. 1447 y ss.
- 8) Cf. A. Grabar *El primer arte cristiano*, Madrid, 1967, pp. 239-278. A. Grabar. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1980. T. Matthews. *The clash of gods*, Princenton, 1993.
- 9) G. Picard. *Imperio romano*, España, 1966, p. 110.
- 10) P. Zanker. *Augusto y la imágenes del poder*, Madrid, 1992, caps. IV y V; J. Onians. *Arte y pensamiento en la época helenística. La visión griega del mundo (350-50 A.C.)*, Madrid, 1996.

11) G. Picard, *op. cit.* Caps 2 y 3 con fotografías de los muros de edificios existentes y reconstrucciones de los muros de aquellos desaparecidos; R. Bianchi Bandinelli. *Roma, El fin del arte antiguo*, Madrid, 1971, 1era. y 2da. Parte; M. Lyttelton. *La arquitectura barroca en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1988. Caps. II, III y VI.

12) A. Grabar. *El primer...*, pp. 239-78. Fig. 273.

13) La representación del *Caelus* aparece en la estatua de Augusto, procedente de la villa de Livia cercana a la *Prima Porta* (c. 20 A.C.) considerada, por ciertos estudiosos, como una obra realizada para el ámbito privado y, por otros, como una copia en mármol de una obra en bronce vinculada al culto público (Vid. P. Zanker. *op. cit.* cap. V). esta estatua que constituye, según Plinio el Viejo, la expresión de la figura masculina armada que se diferencia de la desnudez del atleta griego (*Naturalis Historia*, XXXIV, 10) muestra en su coraza la restitución de las insignias que los partos habían obtenido en la batalla de Carres, enmarcada por alegorías cósmicas entre las que se encuentra el dios *Caelus*. Si bien el origen de esta alegorización es anterior a la realización de la obra comentada, al constituirse ésta en un modelo iconográfico, la representación de la concordia entre el estado romano y el universo fue primero vinculada con la imagen del Emperador y, en el temprano cristianismo, con la *Maiestas*.

14) Kurt Weitzmann, *Manuscripts gréco romains et paléochrétiens*, París, 1977, p. 18, fig. 33.

15) El motivo del personaje bajo la arcada se difundió ampliamente, sobre todo aplicado a la figura de Cristo y los Evangelistas. En numerosos ejemplos de diversas procedencias y realizados a lo largo de la Edad Media, los personajes mencionados fueron presentados, de ese modo, con atributos tendientes a destacar su importancia.

Un ejemplo temprano se encuentra en uno de los folios ilustrados conservados del Evangelionario que San Agustín de Canterbury, enviado de Gregorio Magno, llevó a las islas en su tarea evangelizadora. Vid. Jean, Hubert, Jean Porcher y W.F. Volbach. *La Europa de las invasiones*, Madrid, 1968, p. 132, fig. 146. Esta obra contiene abundante material que demuestra además, la incorporación del motivo a las imágenes producidas en regiones sometidas a una mayor influencia del arte bárbaro. Vid. *op. cit*, pp. 254-56, figs. 279, 280 y 281, entre otras.

FRONTERAS POLÍTICAS

&

MÁRGENES SIMBÓLICOS

... Podemos por lo tanto, tener una idea de qué cosa se merece el Estado romano tomado en bloque, si la vida de una parte de los romanos es una ofensa a Dios y la otra parte lo es más por infidelidad que por conducta de vida. Sin contar que la herejía de los bárbaros ha derivado desde hace tiempo de un magisterio pervertido y que en consecuencia debemos adjudicarnos nosotros mismos la culpa de haber hecho caer a los bárbaros en la herejía.

SALVIANO, El gobierno de Dios, V. III, 14

**FRONTERAS POLÍTICAS Y CULTURALES EN LA SIRIA
TARDORROMANA.
EL CASO DE TEODORETO DE CIRROS Y
LA HISTORIA RELIGIOSA**

Héctor R. Francisco

Universidad de Buenos Aires

La historia del monacato primitivo ha estado indisolublemente relacionada a Egipto, gracias a la universal difusión de la literatura del desierto. Ésta tuvo por paradigmas los anónimos *Apothegmata patrum* y la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría (1). Sin embargo, Siria ha desarrollado una rica literatura ascética que, aunque no es desconocida, no ha tenido la misma valoración de los estudiosos sobre el tema. En este trabajo queremos intentar una aproximación a una de las obras que más han captado la atención de los estudiosos dentro de la historiografía cristiana del período. La *Historia Religiosa* compuesta por Teodoreto de Cirros (2). A través de ella queremos acercarnos a la construcción social del Hombre Santo, la cual se desarrolla a partir de varias operaciones textuales que definen la naturaleza y la función del Santo desde la perspectiva de un obispo helenizado en el siglo V.

Teodoreto de Cirros y la Historia Religiosa

Sin ningún tipo de duda, el ámbito en donde ha prevalecido la figura de Teodoreto es en el campo de exégesis y la teología. En el panorama general de sus obras (conservadas casi en su totalidad) aquellas de corte histórico y en especial las de carácter hagiográfico, ocupan un lugar especialmente marginal. Como teólogo fue considerado el último gran representante de la escuela antioqueña y uno de sus más importantes comentaristas de la Biblia. Como sujeto intelectual, por su formación y sus intereses, su figura encuentra en la transición de la cultura tardorromana a la bizantina, cuando el cierre del *cursus honorum* civil deja como única esperanza de ascenso social para los hijos de la elite la carrera eclesiástica. Conocedor tanto del griego como del hebreo y el siríaco en su peculiar espíritu influyó el clima intelectual de Antioquía de fines del siglo IV y comienzos del V dC, ciudad caracterizada por ser un lugar de intenso y conflictivo diálogo entre la tradición pagana y cristiana en un contexto donde convivían cristianos y paganos en los mismos ambientes académicos (3). Su confesa admiración por la retórica y su conocimiento de los clásicos aparece en contraste con su dura polémica con la filosofía pagana (4) en la cual se muestra como hombre preparado en los vericuetos de la filosofía helenística que se inclina por la *simplicitas* de la filosofía cristiana. Su formación en el monasterio de Nicerta (5) influyó en buena medida en su posición intelectual al mismo tiempo que le dio un conocimiento de primera mano del monacato sirio y le permitió recopilar relatos sobre las diferentes escuelas monásticas. Durante su reclusión monástica, y gracias a su contacto con los santones rurales sirios, recopiló las anécdotas de los héroes locales de la vida ascética. Por último, su posición como vocero del bando oriental en el concilio de Efeso (431) y su defensa de la herencia intelectual antioqueña (que tuvo como figuras centrales a Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Diódoro de Tarso, y Nestorio) le valieron la deposición en el año 449 instigada por el obispo de Alejandría Dióscuro (sería reivindicado dos años después en el concilio de Calcedonia) y una condena postmortem en el concilio de Constantinopla II (553).

De toda su producción han llegado hasta nosotros dos obras de carácter historiográfico. En éste género su obra ha sido poco valorada y se ha destacado (injustamente) su falta de originalidad y su dependencia estilística y temática con respecto a otras obras del período. La primera de ellas es la *Historia Religiosa*, cuyo título original es *Historia Philotheos* (Historia de los amigos de Dios desde ahora *HR*) compuesta entre los años 444-445 dC y la segunda *Historia Eclesiástica* (*HE*) (6). Ambas resulta nuestro mayor testimonio sobre el fenómeno monástico en Siria y alta Mesopotamia. En cuanto a esta segunda obra –que en este trabajo tendrá un papel secundario- el modelo seguido por Teodoreto es el de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesárea cuya línea cronológica retoma llegando hasta el año 428 dC. La temática centra de esta obra es la historia de la controversia arriana y en éste contexto brinda algunas noticias sobre famosos ascetas de Siria y Egipto que participaron en las luchas teológicas contra los herejes, sin embargo la importa de éstos es marginal en el diseño general de la obra. En cuanto a la primera, nuestro centro de interés, esta compuesta por una treintena de biografías de variables extensión recopiladas en su mayoría de las tradiciones orales circulantes entre los monjes y en otros casos de su propia experiencia, abarcando un espacio geográfico que alcanza desde la rivera oriental del Tigris hasta los montes del Líbano en Siria. Por su composición y estilo, la *HR* es un recuerdo de biografías en un estilo desusadamente elegante y cuyo modelo literario es la *Vita Antonii* (7). Como la biografía del santo egipcio, está compuesta según la tradición de la biografía antigua siguiendo un patrón que desde Atanasio y Paladio hasta Porfiro y Jámblico llegan al modelo de las *Vidas paralelas* de Plutarco (8).

En esta obra podemos encontrar un valioso testimonio del período formativo del monacato sirio. Su vocabulario, la falta de una estructura organizativa clara, así como la ambigüedad de las reglas sucesorias, en un contexto muy variado de prácticas ascéticas, nos permiten ver al monacato en su estado más primitivo gracias a un testigo que a la vez fue parte del movimiento que describe. No es casual que esta obra ha sido una de las fuentes centrales en la definición del

Holy Man de Peter Brown. En efecto, antes de empezar con una lectura más atenta a la obra y analizar su función en la constitución del naciente movimiento monástico, es importante detenerse tanto en el contexto de producción como en las cuestiones historiográficas referidas a la hagiografía y el culto de los santos.

El contexto de la Historia Religiosa

El proceso de tres siglos que transformó una secta rural heterodoxa judía en una religión urbana y universalista desplegada por todo el litoral mediterráneo, tiene su corolario en los siglos IV y V dC con la definitiva alianza de la Iglesia con el estado tardorromano. Esta alianza viene precedida de un lento y discontinuo proceso de subordinación jurídica e ideológica que se formaliza en los primeros concilios ecuménicos (9). En este período la Iglesia cristalizará tanto en el terreno dogmático (definido ortodoxia y herejía) como en el jurídico, que combinaba la autoridad carismática con un concepto de legitimidad que se basaba en el principio de sucesión apostólica que desembocaría en la monarquía episcopal. De la misma manera las transformaciones sociales de la antigüedad tardía dieron un protagonismo a la estructura eclesiástica que heredaron de las oligarquías provinciales las cuales se encontraban en un lento declive en su papel de interlocutores con la corte imperial. Más allá del poder municipal del obispo se extendían redes de autoridad basadas en el prestigio de las grandes urbes cristianas que reproducían la estructura imperial y generan corrientes de solidaridad y una propia definición de la ortodoxia (10).

Así, las disputas teológicas que sacudieron el Imperio romano oriental durante el siglo V dC pueden ser entendidas como la defensa de una tradición considerada "apostólica" que se asocia a cada una de esas grandes sedes episcopales que, eventualmente, luchan por imponer su posición. Hacia fines del siglo IV, Alejandría y Antioquia competían por la imposición de sus propios modelos teológicos, sustentados por dos modelos exegéticos (en apariencia) opuestos y que buscaban hacer prevalecer en la corte imperial. Por esa razón

el control del obispado de Constantinopla constituía la pieza fundamental que aseguraba el acceso directo a la corte imperial. En el marco de esta competencia se da la elección de Nestorio, un reconocido teólogo sirio, a la sede de la nueva Roma. Sus radicales concepciones cristológicas provocarán un debate entre detractores y defensores en torno a la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo y el primer cisma perdurable de la Iglesia. En el concilio de Éfeso ambos bandos llegan a un arreglo que supone para los orientales resignar al demasiado vehemente obispo de la Nueva Roma. Finalmente, algunos de sus discípulos abandonarán en el año 484 el Imperio Romano y se instalan en Persia (11).

El Holy Man como concepto historiográfico

Peter Brown ha sido pionero al abordar el estudio de la hagiografía (y en especial la *HR*) desde el punto de vista de la historia cultural. Los santos descriptos por Teodoreto sirvieron como paradigma en la formulación del concepto mismo de *Holy man*. Por lo tanto, la larga lista de estudios que el historiador irlandés ha dedicado a este problema lo transforman en la referencia imprescindible para abordar la génesis y el desarrollo del culto de los santos desde una perspectiva que tiene en cuenta su función sociológica en la construcción de una base de poder dentro de la elite cristiana. El *Holy man* si bien es una categoría que abarca desde las reliquias de mártires y confesores tanto a los santulones rurales itinerantes (predecesores del naciente movimiento monástico) adquiere una gran unidad en su funcionamiento: lo que define al *holy man* es su papel dentro de la sociedad.

Las cualidades que le atribuye a ese papel se ampliaron en el desarrollo de sus estudios. Desde su primer artículo aparecido en el *Journal of Roman studies* (12) hace casi treinta años, Brown ha contribuido en la comprensión del fenómeno de la santidad, desmitificando la concepción arraigada que hacía de los santos cristianos una manifestación de la imposición de politeísmo popular sobre las concepciones monoteístas de una elite cristiana letrada. En su lugar, el movimiento

que propone exactamente inverso, de arriba hacia abajo, considerando al culto de los santos como resultado del propio pensamiento de estas elites que proyectan en el plano religioso las relaciones de patronazgo social que se daban en la sociedad urbana tardorromana. Así, el *Holy man* es definido como patrono, es decir la proyección de las relaciones sociales vigentes en el mundo romano en tanto es mediador entre lo divino y lo humano. Este esquema pertenece a un contexto rural que se ha visto en crisis y que se encuentra en necesidad de un liderazgo, extendiendo en el plano divino de las relaciones sociales existentes en él. Esta primer visión se ha ampliado, y transformado, con el tiempo. Otro artículo, aparecido la década siguiente (13), resalta la función ideal social (en inglés *exemplar*) de santidad, algo que había adelantado en su libro *The society and the Holy* y profundizará en libros sucesivos (14).

Esta concepción del santo cristiano como *patrono* y *ejemplo social* se ha impuesto en la historiografía moderna sobre la antigüedad tardía. Pero la capacidad de adaptación del modelo de *Holy man* lo ha llevado a una nueva mutación. En los últimos años las múltiples revisiones de éste modelo arrastraron al propio Brown a una tercera (¿y última?) mutación hasta un *árbitro de lo sagrado o facilitador* de la difusión del cristianismo en el mundo pagano y de nuevas solidaridades religiosas, en competencia con otros *especialistas* en la conexión entre lo humano y lo divino (15). A partir de éstas tres definiciones (en especial la última) profundizaremos el papel político de la hagiografía en la creación de redes de poder en el mundo monástico.

El desarrollo del monacato oriental

En profunda relación con el culto de los santos, se desarrolla el naciente movimiento monástico en los siglos IV y V dC. Desaparecidas las persecuciones de los tres primeros siglos de la era cristiana la imagen de la santidad se desplaza desde el mártir hacia el asceta del desierto (el anacoreta o el cenobita) quién hace de su renuncia al mundo su manera de expresar su deseo de *imitatio Christi*. Al ocupar

el lugar de los mártires la idea de santidad en la antigüedad tardía se asocia a la imagen del monje constituyendo una unidad.

El origen de este movimiento de renuncia al mundo se ha identificado con la formación de una “contracultura” (16) y de un movimiento de protesta frente a la presión fiscal de los últimos siglos de la antigüedad. Sin embargo reducir el origen del monacato primitivo a una reacción frente a la crisis social descuida las raíces de este movimiento y toda una historia previa de tendencias ascéticas y contestatarias que se oponían a una Iglesia urbanizada (17).

Desde esta perspectiva el movimiento monástico no sería la reacción coyuntural de una población presionada por el cambio social. Más bien deberíamos ver en él el sometimiento del radicalismo ético cristiano, que se apoyaba en su autoridad carismática, a la autoridad institucional del obispo y de su incorporación a la estructura jerárquica de la Iglesia oficial. El monacato – en su forma jerarquizada y comunitaria- es la institucionalización de aquellos elementos carismáticos que proponen un modelo de ética cristiana basada en la renuncia al mundo, la continencia sexual y la abstinencia de ciertos alimentos.

En este contexto analizaremos algunos aspectos en la formación del movimiento monástico y su relación con el proceso de institucionalización de ideas y prácticas dentro de la Iglesia con respecto a aquellos sectores marginales a su jerarquía en Siria en el siglo V dC.

La Hagiografía en la construcción del monacato primitivo

Las biografías de santos se han convertido en un género literario característico de la Antigüedad tardía y la Edad Media, en especial de la historia social del oriente cristiano. Desde hace tres siglos la hagiografía ha sido motivo de interés entre de los estudiosos de la historia de las religiones y sobre todo la sociedad de los Bolandistas que se abocaron a la ardua (y estéril) tarea de determinar la historicidad

de los relatos hagiográficos (18). Sin embargo la hagiografía ha planteado serios problemas al historiador debido a la cualidad maravillosa de dichos relatos. La historia positivista ha rechazado toda historicidad a éstos. En efecto, la historia de principios de siglo heredera de la vieja tradición clásica de la historia político militar, no encuentra ningún hecho útil en una narración donde sus protagonistas escapan a los centros productores de la “verdad” histórica; el mundo rural e iletrado de los alrededores de las ciudades romano-helenísticas ofrecían poco atractivo a quienes privilegiaron una historia que enfocaba su interés en los centros urbanos del poder imperial.

Desde otra perspectiva –aquella de la historia cultural- la hagiografía no era más que un género menor, producto de la transición de la antigüedad clásica a las formas estilísticas decadentes de la edad media. Herederas de las antiguas *aretologías* paganas, las biografías de santos de los siglos IV y V aparecían como una copia burda , una forma menos producida por y para los estratos menos educados de la sociedad tardo antigua, decadente preludio de la edad oscura medieval (19).

Sin embargo gracias a los trabajos pioneros de los PP. Delhaye y Peeters (20) se ha puesto mayor interés en entender este género, su estructura y su tipificación dentro de la producción literaria de la antigüedad tardía, y desde la década de los 50 autores como AJ. Festugière y Arthur Vööbus (21) han retomado su estudio desde nuevas perspectivas históricas. A fines de los años sesenta y a principios de los setenta se instala la maduración de esta nueva disposición frente a la hagiografía que se puede apreciar a través de dos artículos aparecidos en distintas publicaciones y que de alguna manera constituyeron aportes novedosos al estudio de este género.

Los estudios que, desde distintas perspectivas, han iniciado Evelyn Patlagean (22) y Peter Brown (23) revalorizan el papel de la literatura hagiografía en cuanto nos proveen de un tipo de información que las fuentes clásicas del período suelen callar. Desde la antropología estructuralista o la aproximación sociológica de estos autores,

la hagiografía puede proveer una imagen de ese “bajo mundo” ajeno al universo urbano. En su lugar describe el mundo rural y apenas helenizado en el que aparecieron los primeros monjes cristianos. Esta nueva perspectiva revitalizó el interés de los historiadores por el problema concerniente a la diversidad cultural del Imperio Romano tardío y en especial el origen en los límites del imperio romano de formas de cristianismo en lengua vernácula y la paulatina decadencia del griego como lengua cultural en el cercano oriente. Con este trabajo queremos complementar esta aproximación sociológica prevaleciente en los últimos años que, al reconocer a la hagiografía ya no como literatura popular sino como un género que atravesaba todos los estamentos de la sociedad, ha tenido un doble efecto: por un lado ha evitado la esquemática oposición cultura popular-cultura de elite, pero por otro ha descuidado las dimensiones política y cultural esenciales para la comprensión de su origen (24).

El Holy Man en la Historia Religiosa

Como dijimos, la *HR* nos provee una descripción del período formativo del monacato sirio; de hecho por su vocabulario impreciso y la ambigüedad en las funciones directivas y organizativas, así como por el predominio de la forma anacorética por sobre la comunitaria podemos ubicarla en un momento de transición entre el período *protomonástico* (25) o de organización del movimiento monástico sirio bajo los modelos egipcios y capadocios. Los retratos que nos presenta la *HR* expresan un ascetismo que difiere de sus homólogos egipcios y capadocios por su extroversión, su tendencia a las más extravagantes formas de mortificación, el individualismo y el salvajismo por sobre la contemplación aristocratizante que constituyó el elemento distintivo del movimiento ascético semítico.

Como primera hipótesis queremos afirmar que esta obra es el resultado de una traducción cultural que articula la espiritualidad de un cristianismo ascéticamente orientado con los conceptos de la teología helenizante de Antioquía en la búsqueda de subordinar ideológicamente el movimiento ascético a la jerarquía episcopal. En

primer lugar, por medio de ella el autor nos provee de un manual del “buen monje” para ser leído en los monasterios sirios por un público educado. Por otra parte busca legitimar sus puntos de vista teológicos desde un modelo antropológico derivado de sus propias concepciones cristológicas. Apoyado en la dualidad de la naturaleza del verbo encarnado (humanidad y divinidad sin confusión) su antropología sigue el mismo camino oponiendo alma y cuerpo en una lucha de voluntades.

Esta antropología dualista (26) ha sido la base sobre la que se fundó el ascetismo siriomesopotámico cristiano atestiguado por toda una tradición literaria que expresa la particular visión de las comunidades cristianas de Siria y Mesopotamia acerca de la vida cristiana. En *Las odas de Salomón* (27), *Los Hechos de Tomás* (28), *la Doctrina de Addai* (29), *el Diatesarón* de Taciano (30), y el cuasi mesaliano *Liber Graduum* (31) aparecen prefiguradas estas mismas ideas que expresan un modelo de cristianismo fundado en un radicalismo ético (32) que consiste en la continencia sexual, un régimen de ayunos y una dieta exclusivamente vegetariana como condición de vida cristiana. De todos ellos se desprende una antropología que enfatiza la naturaleza imperfecta del cuerpo humano, por lo tanto la vida cristiana (en tanto constituye una *imitatio Christi*) consiste en la subordinación del cuerpo (es decir la parte pecadora del hombre) en la búsqueda de la trascendencia espiritual. Los estudiosos del primitivo ascetismo siríaco han intentado con variado éxito definir las influencias intelectuales de esta concepción (33); que se expresa tanto en textos de tendencia heterodoxa (Taciano, o el anónimo autor del *Liber Graduum*) como en autores celebrados por la ortodoxia cristiana como Ephrem de Nísibis y Aphrahaat el sabio persa. En especial éstos dos últimos autores son nuestra mejor fuente sobre los primitivos ascetas de las ciudades de alta mesopotamia: por un lado los “hijos de la alianza” (*bnay qyamá*) o consagrados célibes relacionados con las Iglesias locales, por otro los anacoretas del desierto o montañeses o gimientes (*abylē*). Si bien parecen ser formas distintas de ascetismo, en ambos casos los principios sobre los que se asienta la vida ascética es la misma; es la soledad o simplicidad (*ihidayutâ*) la condición fundamental del asceta.

Por último, para nuestra lectura de la *HR* es imperativo que tengamos en cuenta los elementos que sirven como contexto de producción (la controversia nestoriana de la que fue protagonista; y la tradición ascética del cristianismo semítico) para entender su función de re significación de una tradición ascética, para la cual instituye un modelo que reconoce tanto la herencia siríaca como su reconstrucción a partir de modelos helenísticos. El hecho es que las discusiones de los teólogos no dejaron de influir entre los santones rurales y la distancia cultural no significó una frontera infranqueable. La historia de las controversias teológicas es la historia de la lenta penetración de conceptos de la teología imperial en ambientes culturales que hasta ahora permanecieron ajenos, y la literatura monástica (y dentro de ella, la hagiografía) es el vehículo apropiado para la difusión de las ideas que sustenta la elite episcopal. Esto fue posible gracias a que el mundo cultural de la antigüedad no es un conglomerado de matrices culturales separadas e impermeables una de la otra sino que es un área gris donde, los modelos intelectuales dialogan en un ambiente de permanente sincretismo y donde las fronteras culturales no son límites impermeables sino territorios de tránsito para personas e ideas.

Ampliaremos aquí nuestra primera conclusión: Teodoreto reconstruye el modelo ascético a partir de esta síntesis de distintas corrientes intelectuales para crear una imagen y una "teología" del ascetismo. Describe al mismo tiempo que reconstruye el ascetismo sirio de los campos circundantes a las ciudades sirias desde un triple modelo:

1. La cristología antioqueña: así como la encarnación supone una doble naturaleza humana y divina de Cristo unidas pero sin confusión. El asceta cristiano constituye una reedición de la encarnación en una dualidad cuerpo-alma.
2. Los modelos organizativos de Basilio de Cesárea: la vida ascética constituye una nueva filosofía, basada en la disciplina física y en la contemplación en búsqueda del equilibrio del filósofo.
3. El best seller de la literatura monástica egipcia, la *Vita Antonii* de Atanasio: que provee modelos organizativos y de comportamiento

para los monjes, así como el paradigma literario sobre el que se construye la obra.

Con estos tres modelos Teodoreto incorpora un movimiento de tipo carismático y espontáneo dentro de la corriente institucional de la Iglesia y a la vez expresa dentro de sus propias concepciones acerca de la encarnación y del rol de las naturalezas humana y divina de Cristo. Al hacer esto persigue un doble fin; presentar ante el lector la justificación empírica de las opiniones teológicas de la escuela antioqueña, es decir que los santos del desierto sirio constituyen en la tierra una reencarnación de Cristo y sus discípulos intermediarios entre Dios y los hombres y a la vez son la filosofía verdadera, la garantía de la ortodoxia a través de su lucha contra la herejía (monofisita, pero también gnóstica y origenista). Al hacer esto provee un modelo de comportamiento para los aspirantes al monacato.

Veamos un ejemplo de cómo opera esta traducción del movimiento eremítico cristiano a concepción de la vida monástica como nueva filosofía. La biografía de Simeón el estilita ocupa sin lugar a dudas el lugar privilegiado dentro de la *HR* y constituye un buen ejemplo de cómo se concibe la iniciación ascética. La vocación de Simeón se expresa (desde la óptica de Teodoreto) en dos conceptos por los cuales define la vida monástica, estos son su *filosofía* y su *filoponía* (literalmente amor al sufrimiento) (34). Su vida –como la de cualquiera asceta- constituye una verdadera búsqueda de la *apátheia* a través de la disciplina física, sin la cual el cuerpo queda abandonado a sus propios deseos separando al hombre de Dios (35). La vida monástica se transforma en búsqueda filosófica que se basa en la armónica relación entre el cuerpo y alma. Para definir esta armonía Teodoreto recurre a términos de origen helenístico (36). El sufrimiento físico es la prueba por la cual el hombre ha vencido a su naturaleza humana por medio de la disciplina y el cuerpo se convierte en el lugar donde la gracia divina se revela. De la misma manera que Cristo superó los límites de la naturaleza humana (a través de su resurrección) el hombre por medio de la ascesis puede liberarse de las ataduras humanas y alcanzar un estado de perfección y al haber sobrepasado la naturaleza humana se

produce la unidad entre Dios y el hombre manteniendo la integridad de ambas naturalezas.

La vida de Simeón es la representación de la vida de Cristo en su búsqueda de “domesticar” su cuerpo con el fin de establecer una unidad entre su humanidad y Dios en la cual la integridad de ambas naturalezas (humana y divina) permanecía intacta. Su figura sobre la columna con las manos extendidas en perpetua oración recuerda la crucifixión. Simeón alcanza la *apátheia* del filósofo aplicando una tipología bíblica (los profetas, o el mismo Jesucristo) siguiendo los modelos de la escuela exegética antioqueña (37). El disciplinamiento físico se expresa de una manera especial y paradójica, mediante el ascenso al pilar. Esta actitud tiene antecedentes veterotestamentarios que legitiman las actitudes paradójicas como vehículo de las palabras divinas (38). Así, por medio de la tipología del antiguo testamento, Teodoreto legitima un modelo ascético que apela a lo inusual y extrovertido como vehículo de prédica de la palabra divina.

De esta manera Teodoreto proyecta sus propias conclusiones sobre la relación entre lo humano y lo divino en una antropología que se contrapone a la *monophysis* alejandrina. El monje como un *alter Christus*, supera, por medio de la práctica ascética, los límites de la naturaleza humana gracias al amor divino que les permite sobrepasar los sufrimientos de la vida ascética. Aquí nos encontramos con una resignificación de un elemento característico de la literatura ascética siríaca especialmente en Ephrem. La mortificación (que según el poeta de la lengua siríaca, tenía por objetivo una “muerte del cuerpo” (39) consiste en eliminar la parte pecadora del hombre en el camino hacia la condición angélica previa a la caída de Adán; pero se transforma en Teodoreto en una práctica filosófica que permite sobrepasar la *physis* humana hasta llevarlos a una divina beatitud (40).

Han Drijvers ha descrito esta concepción como típicamente antioqueña del *Holy Man*, en efecto, detrás de este modelo de santidad descubrimos los elementos cristológicos presentes en la obra de Teodoreto; Jesucristo en tanto verdadero hombre ha traspasado los

límites de la *physis* fijada a los hombres porque venció a la muerte; de la misma manera los santos ascetas del desierto transgreden los mismo límites a través de la mortificación – en tanto constituye una nueva forma de martirio. La cristología se transforma en una antropología, heredera de la antigua tradición ascética antioqueña que tiene una herencia común (tanto griega como siríaca) en el evangelio de Lucas y en la tradición apócrifa antes mencionada. Pero expresada por un autor que no sólo ha conocido la tradición apostólica de su ciudad natal sino que ha sido educado en los modelos de la antigua *paideia* pagana. El autor holandés lo sintetiza de la siguiente manera:

Christi s considered God's eternal thought and will, incarnate in a human body in order that a man might retur to the original state in wich he was created according to God's thought and will. Christ manifest the divine will by his obedience unto death, wich means by dominating human passions and strivings, revealing in this way God's eternal thought concerning the salvation of mankind. The lifestyle of Holy Man is an imitation of Christ's passion a training of his will in dominating his passions and striving; so he shows a certain Christ-conformity (41)

Por lo tanto la vida monástica es una nueva filosofía que persigue la condición angélica por medio de la combinación de la autodisciplina, ejercitando la libre voluntad y la adquisición de la sabiduría. Esta traducción helenizante que hace el autor de las tradiciones éticas del cristianismo siríaco no es simplemente un intento de “explicar” a un público urbano y culto una tradición cristiana ajena a las ciudades del litoral mediterráneo. Más bien es el resultado de la incorporación de una tradición de ética radical que se incorpora a una Iglesia que cada vez está más comprometida con el *statu quo* político. Fuera de ella nada puede sobrevivir como *cristiano*. El progresivo avance de un clero urbano (que se expresaba en griego) sobre estas manifestaciones (que se expresaban en lengua vernácula) coincide con la progresiva *helenización* de una forma de cristianismo que hasta ese momento había desarrollado sus propias concepciones (42).

Las exageraciones de Teodoreto sobre los ayunos y las extravagancias mortificadoras muestran hasta que punto la mortificación era el centro alrededor del que gira el ascetismo siríaco. Esto constituye el rasgo que lo diferencia tanto de las formas ascéticas de Egipto como de los modelos filosóficos y aristocratizantes de los padres capadocios. Para los primeros la excentricidad semítica constituía un motivo de verdadera soberbia (43) mientras que para los segundos cuya concepción del cuerpo y del hombre es completamente diferente la mortificación establecía una relación con el cuerpo que Basilio Cesárea, por ejemplo, condenaba. Para éste la relación con el cuerpo se definía de una manera platónica en la que uno debía desprenderse de su cuerpo de la misma manera que del modo de conocimiento sensible para alcanzar la contemplación de Dios (*teoría*) (44); en este punto no se hallaba muy lejos de Juliano, de Porfirio o Jámblico (45). En cambio la concepción que se desprende del ascetismo siríaco en general es bien distinta, el ideal ascético reemplazó a la *paideia* por la simplicidad (*ihidayutâ*) a través de la destrucción del cuerpo, del sufrimiento extremo y por el abandono de las convenciones sociales. El ascetismo, tal como lo concibe Ephrem deriva en una especie de “salvajismo”, unido al estudio riguroso de las escrituras que les confiere gran autoridad moral y social. Teodoreto traduce esta concepción en términos helenizantes que describen el comportamiento de los ascetas: *aplothes* (simplicidad) y *agroikía* (rusticidad) (46).

La biografía compuesta en siríaco de Simeón el estilita por alguno de sus discípulos poco después de su muerte, sirve como término de comparación de la lectura de la vida ascética que hace Teodoreto (47). Esta biografía propone una visión divergente. La separación que el obispo de Cirros opera entre cuerpo y alma es reemplazada por una unidad en la devoción a Dios, la idea de un crecimiento espiritual por medio del disciplinamiento del cuerpo se transforma en una actividad contemplativa que se da desde un comienzo. El ascenso al pilar no es una elección luego de una búsqueda espiritual., es parte del llamado que hace Dios con el objeto de reordenar el mundo, transformándose en un nuevo Moisés. En este punto los paralelos con el Antiguo Testamento se hacen explícitos y proveen patrones de

comportamiento y no solo tipos legitimantes. Por lo cual Simeón no asciende a la columna por disciplina, ni para negar su cuerpo, sino para cumplir los propósitos divinos para proclamar eficazmente su palabra. El modelo profético no se incorpora, como sucede con Teodoreto, como justificativo de su conducta sino a manera de estructura o modelo de comportamiento, como profeta o Cristo mismo en su lucha contra Satán y el pilar es el lugar alto, la montaña desde donde los profetas proclaman la palabra de Dios. Es el cuerpo (de una manera materialista) el que, a través del ascetismo, derrota los poderes satánicos expresados en el sufrimiento humano y la muerte. La pregunta es si esta suerte de “versión oficial” de la vida de Simeón estilita expresa, como cree Harvey, una “visión sin contaminaciones” de la práctica ascética tal como la concebía el santo sirio, restándole así todo valor al relato de Teodoreto. La cuestión tal vez resulte imposible de contestar, lo único que podemos decir en defensa del obispo de Cirros es que fue un testigo directo de los hechos narrados, a diferencia del autor siríaco.

El manual del buen monje

Pero la *HR* no sólo define un modelo de antropología ascética, también define los patrones de comportamiento que hacen a un monje. La característica que enfatiza la *HR* es la subordinación hacia la jerarquía eclesiástica. Ésta constituye un tópico muy común en la literatura monástica, también presente en la *vita Antonii*, por el cual el autor impone a su lector un modelo de control social. En primer lugar, los obispos, incluyendo el propio Teodoreto, aparecen como la única autoridad moral que puede moderar los excesos en la mortificación de los hombres santos. Ya estamos muy lejos del ideal que nos presentaba Ephrem de completo abandono y cuasi salvajismo; en su lugar Teodoreto llama a su lector a moderar la mortificación e incluso, cuando sea necesario, evitarlo. El caso paradigmático de exceso de la vida ascética es sin duda Simeón el estilita, que ha recorrido todas las formas posibles de mortificación, que van desde el encierro hasta el encadenamiento voluntario, y que sólo el obispo Melecio puede

persuadir de abandonar esas cadenas materiales por “aquellas espirituales” (48). En otro caso Teodoreto relata como él mismo (en su calidad de obispo) interviene para mitigar los excesos ascéticos del anciano Policronio, al que persuade, agobiado por la edad y el cansancio, de admitir dos compañeros; Baradates luego de haber habitado en una pequeña cabaña que le impedía erguirse es persuadido por el obispo Teódoto de Antioquía de abandonar esta práctica solo para adquirir una nueva postura, permanentemente erguido y con las manos hacia el cielo (49).

Si el ideal monástico es el de su subordinación a los obispos locales, el del monje sacerdote constituye el caso más elevado de servicio al Señor. Su objetivo es probar la necesidad de obediencia de los hombres santos a la autoridad episcopal, y la compatibilidad entre monacato y sacerdocio, o mejor aún entre monacato y las obligaciones episcopales. Esta idea de compatibilidad ya se encontraba en los escritos de Ephrem (50) y es el avance más claro del clero ortodoxo sobre los ascetas. El objetivo detrás de esta incorporación a la jerarquía del clero era el de someter una autoridad puramente carismática a una regulación por parte de la Iglesia institucional. Pero a la vez Teodoreto reconoce la superioridad de los hombres santos a la hora de sumar a su vida contemplativa las tareas pastorales. Éstas no sólo son superiores a la vida contemplativa, quienes han abrazado esta “verdadera filosofía” son los verdaderos líderes de las Iglesias. El énfasis que pone el autor en este punto deja escuchar los ecos sordos de un debate entre autoridad institucional y una autoridad puramente carismática. Para muchos, la incorporación al clero contravenía el fin mismo de la práctica ascética la cual se entendía como completo abandono del mundo, y sentían que la intervención en las tareas parroquiales u episcopales, minaría la independencia de su propia existencia. Por su parte Teodoreto mediante relatos edificantes intenta demostrar lo errado de esta creencia y que la unión de ambas funciones no es más que una sumatoria de trabajos exigiendo aún mayor esfuerzo.

Teodoreto provee al lector de varios ejemplos sobre la compatibilidad entre clero y monacato y de hecho subraya que la ordenación

como sacerdote es el complemento perfecto de la práctica ascética. Incorporando a estos personajes carismáticos y marginales a la estructura de la Iglesia; a la autoridad de los obispos que estructura y jerarquiza al monacato. Teodoreto reconstruye y cristaliza la imagen del monje a partir del relato, empujando a su lector a asociar a los ascetas del desierto al clero de las iglesias urbanas. Dos anécdotas, con un tono deliberadamente humorístico, retratan las situaciones embarazosas por las que pasaban los obispos en su deseo de “ordenar” a estos “simples” (*aplooi*) quienes veían con desagrado la imposición de una autoridad que rechazaban.

En cierta ocasión el obispo de Antioquía Flaviano, reúne a los Metropolitanos Acacio de Beroea, Eusebio de Clacis, Isidoro de Cirros y Teódoto de Hierápolis (Mabbug) junto a una gran cantidad de funcionarios civiles y provinciales frente al anacoreta Marciano con el fin de escuchar su sermón. Asombrados por las enseñanzas de su discurso quisieron imponerle las manos para ordenarlo sacerdote, pero *no osaron hacerlo* cediéndose mutuamente el honor (51).

La imposición de manos establece una relación de dependencia de parte del receptor de la ordenación; sin embargo ninguno de los obispos asume el riesgo de convertirlo. La enseñanza de Teodoreto es clara ¿Quién tiene más autoridad que un monje? Sin embargo la verdadera problemática entre clero y monacato, aunque silenciada por Teodoreto, se puede ilustrar mejor con una segunda anécdota de tono casi costumbrista que enfrenta nuevamente a un obispo y a un monje con mucha menos paciencia.

Por medio de ardid es el obispo Flaviano de Antioquía hace llegar hasta la ciudad al ignorante Macedonios a quién, durante la liturgia, convierte en sacerdote. La reacción del anacoreta es elocuente. Luego de una seguidilla de insultos, el irascible anciano, persigue al mismísimo obispo a golpe de bastón por la Iglesia. ¿Cómo explica Teodoreto esta última reacción? La explicación de esta actitud radica en el carácter ignorante y simple (*aploos*) de este monje iletrado. Según éste: *El se imaginaba, pues, que la ordenación (Kheirotonía) le*

privaría de la vida que él amaba de habitar en lo alto de su montaña (52). Luego del relato llega la justificación de su actitud: Yo sé que esto no parece muy meritorio a muchos. Pero la he contado pensando que merecía ser recordada como una prueba de la simplicidad de pensamiento y de su pureza de alma (53).

Un segundo imperativo para todo monje es el compromiso en la lucha por la ortodoxia. En este punto Teodoreto es obvio deudor de Atanasio. Un pasaje de la vida de Julián Saba rememora un mismo relato que el obispo de Alejandría atribuye a Antonio. Ante la llamada de los obispos el santo local abandona su aislamiento para condenar a los herejes que se atribuyen su apoyo. En este sentido Julián Saba y Antonio toman partido por la ortodoxia, aunque es probable que ambos relatos oculten el papel ambiguo de los santos frente a las disputas teológicas y la competencia entre distintos bandos por conseguir el favor de los santulones locales, quienes resultaban imprescindibles para la difusión de ideas entre la gente común (54).

La razón que debe llevar a todo santo a la defensa de ortodoxia es su obligación de servir a Dios como lo expresa el obispo Acacio, discípulo del anacoreta Julián, en su súplica para que abandone el desierto y llegue a la ciudad:

Te mostraré, dijo Acacio, como rendirle un mayor servicio que no le has prestado hasta ahora, y te lo diré, no recurriendo a un mero razonamiento (logismós) sino a través de la enseñanza (Didaskalia) que ÉL nos ha dado. Pues le preguntó a Pedro si él lo amaba más que a los otros y sabiendo la respuesta a la pregunta antes de la palabra de Pedro. “Tu sabes bien, Señor que te amo”, a él le muestra eso que debía hacer por él, para hacerle un servicio: “Si me amas, dijo, haz pastar a mi rebaño y alimenta mis corderos” (55). Esto es lo que también falta hacer, padre, pues corre riesgo de ser devorado por los lobos, el rebaño que te quiere y quiere tanto, y es propio de los amantes hacer lo que al bien amado plazca (56).

El monje no sólo debe servir a Dios por la ascesis, o el sacerdocio; es necesaria su participación en las disputas teológicas a favor de la ortodoxia. Como Antonio, Julián Saba llega a la ciudad para condenar a los herejes que han pretendido invocar su autoridad para su partido. La participación del monje no sólo se hace por medio del discurso o la profecía (57) la taumaturgia del santo se pone al servicio de la ortodoxia.

Este tipo de intervención es más evidente en la biografía de Jacobo de Cirros. En ella Teodoreto inicia una campaña, en su carácter de obispo de Cirros, contra los marcionitas. El interés es mayor por el tono autobiográfico del relato y la gran cantidad de elementos sobrenaturales que rodean los sucesos. Teodoreto se encuentra en campaña militar contra algunas aldeas controladas por marcionitas en los alrededores de Cirros. Estos *combaten de manera invisible* al obispo ortodoxo mediante encantamientos mágicos y *demonios maléficos* (58) que amenazan al obispo:

Una vez, durante la noche, llegó un demonio ofensor proclamando en lengua siria "Eh, fulano, ¿Por qué combates a Marción? ¿Por qué has emprendido la lucha contra él? ¿Qué mal te ha hecho alguna vez? Abandona la guerra y cesa en hostilidad, o bien la experiencia te enseñará que es mejor la tranquilidad. Pues sabe tu que te habría hecho matar hace tiempo, si no te hubiera visto bajo la guardia del coro de mártires con Jacobo" (59).

Esta "guardia" a la que se refería el demonio eran los "amuletos" que colgaban sobre la litera donde dormía Teodoreto, una ampolla (*lekythion*) con reliquias de los mártires, y el manto (*peribólaion*) que perteneció a Jacobo (60). Lo interesante es el manejo de la oposición entre ambos poderes, pues la distancia entre magia y religión se establece a partir de un principio político. A la magia y la herejía, se oponen la santidad y la ortodoxia, a los demonios, los santos y mártires que defienden al obispo.

Es así como el hombre santo tendrá un lugar protagónico en la victoria final sobre los herejes. Cuando la victoria es aún indecisa el obispo pide

al nuevo Isaías que asegure el apoyo divino (61). La respuesta se expresa en una visión profética, en ella el santo:

En efecto vi, continuó, al comenzar el canto de los himnos mirando a la dirección en que se encuentra esa región una serpiente de fuego que se arrastraba de occidente a oriente llevada en medio del aire, ejecutadas tres oraciones, vi que se enroscaba sobre sí misma y tomaba la forma de un círculo y con la cabeza tocando la cola. Luego que dije en total ocho oraciones, la vi cortada en dos y desvaneciéndose en humo (62)

La visión reveló el curso de los acontecimientos y anunció la victoria final de la ortodoxia. El poder del santo por medio de la taumaturgia y la profecía funciona como instancia legitimante del accionar del obispo. Por éste Dios pone de manifiesto su carácter ortodoxo y la legitimidad de la guerra emprendida contra los herejes. En el relato el autor emplea explícitamente la tipología veterotestamentaria asociando la imagen del santo a la del profeta Isaías (¿y la del obispo a la del rey de Judá Ezequías?) (63) y demoniza a los herejes en una suerte de polaridad. Son los herejes los que practican la magia en oposición al santo ortodoxo que tiene el poder divino de hacer milagros.

En conclusión, sí la superioridad de la tarea pastoral por sobre la vida contemplativa y el compromiso (a través del don profético o de los portentos) en la defensa de la ortodoxia son dos de los elementos que hacen al buen monje, su contraparte la constituyen la magia y las visiones demoníacas identificadas con la herejía. Aquí nos encontramos con el modelo de *árbitro* de lo sagrado propuesto por P. Brown y por lo tanto, la vida del santo permite construir redes de autoridad donde antes no las hubo, discriminando las vías de acceso correctas a lo sagrado de las incorrectas.

En síntesis, la obra de Teodoreto no sólo describe el período formativo del monacato sirio, sino que también construye un modelo

ascético sirio que adquirirá su forma definitiva con los cánones de Calcedonia y con la generalización de las reglas de Rabbullah de Edesa. La asimilación del monacato con la vida filosófica, no como su antítesis sino como un paralelo o una instancia superadora, y la aceptación del trabajo manual para el sostén de los monjes constituyen los patrones sobre los que la *HR* afirma “aquello que debe ser el monacato”. Así, la construcción va paralela a la descripción. Sin embargo ciertas ambigüedades de vocabulario y la descripción de la organización institucional nos recuerdan que Teodoreto reformula una tradición anterior, anárquica y contestataria en una “institución” adaptada a las necesidades de la Iglesia Imperial. Su intención primordial es cooptar este movimiento carismático a una estructura jurídica en formación, librándolo de sus excesos y, por medio de la cristalización de sus instituciones, ejercer un control.

Notas

1) *Apothegmata Patrum* MPG 65: 74-440 hay traducción castellana de Martín Elizalde. Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986. Atanasio de Alejandría *Vita Antonii* MPG 26:838-976. Traducción castellana de Paloma Rupérez Granados, Editorial Ciudad nueva, Madrid, 1995. Sobre el desarrollo del monacato en Egipto y Palestina resulta de lectura imprescindible el trabajo de Derwas Chitty *The desert a city*. New York, 1995.

2) Teodoreto de Cirros *Historia Religiosa* MPG LXXXII col. 1283-1496. Para el presente trabajo se consultó la edición de Pierre Canivet & Alice Leroy-Molinghen *L'histoire des moines de syrie*, Sources Chrètiennes 234-257, París, 1977-79. Pierre Canivet, fue el más importante editor de las obras de Teodoreto y el autor del hasta ahora único estudio detallado sobre la HR *Le monachisme Syrien selon Theodoret de Cyr*. París, 1977 (desde ahora MST).

3) Festugière, A.J. *Antioche païene et chrètienne. Libanius, Chrysóstome et les moines de Syrie*. París 1959. Downey, Glanville *A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab conquest* Princeton, 1961. idem *Antioch: in the age of Theodosius the Great* Oklahoma, 1962.

4) Teodoreto de Cirros *Graecarum affetionum curatio*, Ed. Pierre Canivet, SC 57 (París, 1958).

5) Monasterio ubicado cerca de la antigua ciudad de Apamea en los montes del Líbano. ver Tchalenko, G. *Villages antiquesm de la Syrie du nord. Le massif du Bélus á l'epoque romaine*. 3 vol. París, 1953-1958.

6) Teodoreto de Cirros *Ecclesiastical History*. trad. por el Rev. Blomfield Jackson, Nicene and post Nicene Fathers, 2nd series, Vol. III, Michigan, 1892

7) El vocabulario tiene reminiscencias clásica y está lleno de aticismo. En éste sentido parece adaptarse bastante de la biografía compuesta por Atanasio y estar más cerca de la prosa elegante de los Capadocios. ver MST 31-33 Derek Krueger *Typological figuration in Theodoret of Cyrrhus Religious History and the art of postbiblical Narrative*. en *Journal of early Christian Studies*. 5:3 (1998) pp. 393-419.

8) MST 31.

-
- 9) Nicea (325), Constantinopla (381), Efeso (431) y Calcedonia (451).
- 10) Teja, R. *La cristianización de los modelos clásicos: El Obispo* en Falque, E. y Gastón, F. (Eds.) *Modelos ideales y prácticas de vida en la antigüedad clásica* Sevilla, 1993.
- 11) Una brillante reseña de la cuestión nestoriana en Teja, R. *La "tragedia" de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía*. Santander, 1995.
- 12) Brown, Peter *The rise and function of the Holy man in Late antiquity* en *Journal of Roman Studies* 61, 1971, pp. 80-101.
- 13) Brown, Peter *The saint as exemplar in Late Antiquity* en *Representations* 3 (1983) pp. 1-25.
- 14) Brown, Peter *The society and the Holy in Late Antiquity*. Londres 1982, también idem *The Body and the Society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. Londres 1989. idem *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge 1995.
- 15) Van Uhytfanghe, M *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des Saints. Quelques repères pour un débat rouvert*. en *Cassiodorus* 2 (1996), pp. 143-196. Propone reconsiderar el origen haciendo una revisión histórica tomando en cuenta las raíces escriptuarias del culto. Peter Brown recoge las críticas en *Arbiters of Ambiguity: a role of the late Antique Holy man* en *Cassiodorus* 2 (1996) pp. 123-142. Además de las discusiones reseñadas en *Cassiodorus*. se han dedicado a otros dos volúmenes a contribuir en un balance del aporte de P. Brown. El primero aparecido en la Revista *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 6 (1998) que contienen las conferencias que tuvieron lugar en la Universidad de Berkeley en 1997. El otro, más reciente, es el volumen compilado por James Howard-Johnston y Paul A. Hayward *The cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999.
- 16) Teja, R. *Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del bajo Imperio Romano*. En María José Hidalgo de la Vega (ed.) *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*. Salamanca 1989.
- 17) En cierto sentido el gran descuido de la aproximación sociológica al monacato primitivo y al culto de los santos es precisamente el no tener en cuenta sus propias raíces escriptuarias. W.H.C. Frend *Town and countryside in early christianity*. En Naker, D. (ed.) *The church in town and countryside*, Oxford, 1979, pp. 25-42.

- 18) Van Ommeslaeghe, Flor *The acta sanctorum and Bollandist Methodology*. En Sergei Hackel (ed.) *The Bizantine Saint*, Londres 1981.
- 19) Momigliano, Arnaldo *Historiografía cristiana e historiografía pagana en el siglo IV dC en Ensayos de Historiografía antigua y moderna*. México, 1993.
- 20) Delehaye, P. *Les légendes hagiographiques*. Bruselas, 1905. idem *Les Saints stylites*. Bruselas 1923. Peeters, P. *Le trefonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruselas, 1950.
- 21) Festugière, A.J. *Antioche païene et chrétienne. Libanius, Chrysóstome et les moines de Syrie*. París 1959. Idem *Les moines d'orient*, 4 vol. París 1960-64. Vööbus, A. *History of ascetism in Syriac Orient*. Louvain 1960
- 22) Patlagean, Evelyn *Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale en Annales. Economies societies, civilizations*, 23, 1, Jan-Fev. 1968. pp. 106-126. Idem *Pauverté économique et pauvreté sociale á Byzance. IVE-VIle siècles*. París-La Haya, 1977.
- 23) Brown, P., op. cit. 1971.
- 24) Esta es la opinion de Han Drijvers, *Hellenistic and oriental origins* en Hackel, Sergei op. cit. pp. 25-33.
- 25) Brock, Sebastian *Early Syrian ascetism Numen XX*, Leiden, 1973. pp 1-19 Establece una periodización evolutiva del ascetismo siríaco. En el siglo VdC se ubicaría un período de transición del protomonacato esencialmente semítico del siglo IV dC al monacato helenizado del siglo VI Dc.
- 26) Queremos aclarar que esta dualidad del hombre que expresa Teodoreto se encuentra lejos del dualismo absoluto del maniqueísmo o del gnosticismo cristiano. La tradición ascética del desierto sirio nunca consideró el cuerpo humano como algo esencialmente maligno; incluso el alma humana es algo potencialmente corruptible.
- 27) *Odes of Salomon*. Ed. With trans. By J.H. Charlesworyh, Oxford, 1973.
- 28) Klinj, A.F.J. (ed.) *The acts of Thomas*. Leiden, 1962.
- 29) Phillips, G. (ed.) *The doctrine of Addai the Apostle*. London, 1876 (reimpr. 1981).
- 30) Evangelio de Taciano. En *Evangelios Apócrifos*. B.A.C.

31) Liber Graduum Ed. F. Nau. *Patrología Síriaca*. Vol. III. La conexión entre el LG y la secta mesaliana es descartada por la mayoría de los estudiosos sobre el tema. A pesar de todo éste autor defiende (humildemente) su filiación.

32) Muchos de estos textos interpretan la vida ascética como una consecuencia del bautismo. Sin embargo la literatura ascética del siglo IV como Ephrem de Nísibis, Aphrahat, o el *Liber Graduum* – aunque su filiación mesaliana es dudosa – hacen una distinción dentro del cuerpo de bautizados entre aquellos que hacen los votos ascéticos del resto de la comunidad.

33) Vööbus, A., op. Cit. 1960 Una visión divergente en Murray, Robert H. *Symbols of church and kingdom. A study early Syriac tradition*, Cambridge, 1975.

34) HR XXVI, 1, 5.

35) A diferencia de la concepción maniquea, Teodoreto no concibe al cuerpo como algo esencialmente negativo. Sin embargo las necesidades corporales esclavizan al hombre alejándolo de Dios.

36) Ver *Graec. Afect. Cur.* Los principios de autoridad a los que Teodoreto apela son Homero y Platón

37) Krueger, D., op. cit.

38) HR XXXVI, 12.

39) Vööbus, A. op. cit.

40) HR. XXXI, 4.

41) Han Drijvers op.cit. p. 32.

42) Alpi, F. *Culture grecque et monachisme syriaque: Les données du problem et son evolution dans le Patriarcat d'Antioche du Ive au Vie siècle*. En *Actes du colloque V Patrimoine Syriaque*. Vol. I Antèlias, 1998.

43) Alpi, F., op. cit.

44) Alpi, F., op. cit.

45) Alpi, F., op. cit. p. 278.

- 46) HR XIII, 8,4; XIV, 2,2. I, 10,36, II, 21,14; III, 17,7; XXIV 5,13.
- 47) Doran, R. *The lives of Symeon Stylites* Kalamazoo, 1992. pp 15-66.
- 48) HR. XXVI, 7.
- 49) HR. XVII, 3.
- 50) Vööbus, A. *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian*. Estocolmo, 1954.
- 51) HR. III, 11.
- 52) HR. XIII, 4, 14-16.
- 53) HR. XIII, 5, 1-4.
- 54) Cf. Vida de Antonio, 69, 1-6 y HR, II, 15.
- 55) Jn.21, 15-17.
- 56) HR II, 16, 27-39.
- 57) Es especialmente interesante la asociación entre la aparición de la herejía y el fin de los tiempos que tanto Atanasio como Teodoreto hacen. Ver HE, I. Vida de Antonio, 69, 1-6.
- 58) HR, XXI, 15, 11-13.
- 59) HR. XXI, 15, 15-20.
- 60) HR. XXI, 16, 8-14.
- 61) HR. XXI, 17, 3-4.
- 62) HR. XXI, 17, 4-15.
- 63) La asociación de los santos a los profetas de Israel ya ha sido comentada por Derek Krueger (vide supra). Sin embargo nos parece más interesante las consecuencias de éste paralelo. Si el pasaje parece establecer, como cree Krueger, al profeta como arquetipo del santo, es también lícito establecer una identificación Obispo-Rey. ver 2 Reyes: 19; Is. 37 1-9.

LOS VÁNDALOS EN HISPANIA (409-429 aD)

Javier Arce

CSIC – Madrid
Université Marc Bloch - Strasbourg

406-409

El episodio de la presencia vándala en la Península Ibérica, desde el año 409 al 429, ha sido gran parte oscurecido por su conquista y establecimiento en las provincias romanas del N. de Africa y, de hecho, no ha sido nunca objeto de estudio pormenorizado y concreto, salvo en casos excepcionales en los que se ha inscrito en estudios específicos como precedente a su presencia en Africa. Tales son los casos, por ejemplo, de Schmidt, Courtois y, más recientemente, de Liebeschuetz. Las páginas que siguen rectifican, modifican y discrepan de algunas de las opiniones expresadas por estos autores –y otros- por lo que se refiere a su estancia en Hispania y, al mismo tiempo, tienen como objetivo plantear nuevos problemas y nuevas preguntas sobre el período de la presencia de vándala en Hispania, así como avanzar nuevas hipótesis y nuevas interpretaciones.

En el mes de octubre del año 409 vándalos adsingos y vándalos silingios cruzaron los Pirineos en dirección a Hispania, unidos, o junto

a alanos y suevos. Estos tres pueblos o *gentes*, habían pasado también juntos el Rin helado en diciembre del año 406. Durante su estancia en Galia – tres años- habían llevado una existencia más o menos independiente entre ellos, pero, de nuevo, se encontraban juntos en las regiones del sur de la Galia en el 409, hasta el punto que, como si formasen un solo bloque y les uniese un objetivo común, pasaron también unidos a Hispania. Las escuetas crónicas tardoromanas esto es lo que registran, sin ocuparse de razones, causas, motivos ni cualquier otra consideración. Pero es obvio que necesitamos preguntas y respuestas, al menos plausibles, que contesten a interrogantes tales como quiénes eran estos vándalos, quiénes los dirigían, cuáles eran su jefes o reyes, qué sentido de cohesión o unidad tenían entre ellos, y, sobre todo, por qué pasaron, qué fue lo que les movió a cruzar los Pirineos, qué significó su estancia en la Península Ibérica, en qué medida su presencia modificó el estado de cosas existente en las provincias romanas que ocuparon y el por qué continuaron su peregrinaje hasta Africa. En principio el historiador está tentado de pensar que éste era el objetivo final desde el comienzo, pero la documentación disponible no permite esta conclusión, sino que fueron diversas circunstancias puntuales las que determinaron primero el paso a las Galias, luego a Hispania y finalmente a Africa. Cada una de ellas parece obedecer a un contexto diferente que hizo que los diferentes reyes en cada caso decidieran o determinaran los traslados de sus *gentes* de un lugar a otro.

No parece este el lugar adecuado para detenerse en el origen y procedencia de los vándalos. Sobre ellos se ha escrito ya de modo suficiente. Sin embargo, conviene recordar algunos detalles. En las descripciones de las fuentes romanas –Plinio, Tácito, Dion Cassio, Procopio- los vándalos aparecen divididos en dos subgrupos o sub tribus. Los silingios habitaban las regiones que hoy corresponden a la República Checa y los adsingos lo que era en época romana la Dacia. De los adsingos sabemos que su nombre era el de la dinastía real, cuyo primer rey fue Visimar, y que estuvieron más en contacto con el Imperio romano que los silingios. Parece ser que los adsingos no eran nómadas y los encontramos en el ejército romano formando parte

del *ala octava vandalorum* mencionada en la *Notitia Dignitatum*. En parte estuvieron integrados en el Imperio de forma diversa y sabemos que desde Constantino vivieron bajo la ley romana en Panonia más de 60 años. En el 390 comienzan a moverse hacia Occidente acuciados por el hambre, según dice Procopio. Peter Brown ha definido el fenómeno de las “invasiones” como “agricultural movements”, esto es, motivadas por la desesperada búsqueda de tierras cultivables y un asentamiento estable. Puede ser que Procopio y Peter Brown tengan razón. En el año 401 Estilicón expulsa a los vándalos de *Raetia* y en el 406, otra vez reunidos, suevos, vándalos y alanos, pasan el Rin.

W. Liebeschuetz ha escrito recientemente que los grupos que pasaron fueron muy numerosos (“each group was numerical strong”). En realidad, como él mismo reconoce, no sabemos nada sobre cifras. Y las razones que se han dado para establecerlas son poco concluyentes. Por ejemplo, aunque inmediatamente después del paso del Rin se enfrentaron en una batalla con los francos y los vándalos se recuperaron fácilmente, ello no permite inferir que fueran muy numerosos. Aunque devastaron las Galias, a pesar de la presencia de tropas de *limitanei* romanas, tampoco quiere decir que fueron muy numerosos. Menos concluyente aún es la deducción de Liebeschuetz de que porque en el reparto del 411 les correspondieron “very extensive settlement areas in Spain” la población vándala era muy numerosa ya que, como veremos más adelante, la división territorial de Hispania entre las gentes bárbaras no tuvo nada que ver con su posible cantidad numérica.

Lo que sí sabemos es que desde su establecimiento consentido en Galia, fueron un grupo molesto y cada vez más incómodo para los godos federados establecidos allí. También es un hecho que no poseemos ninguna representación de un vándalo ni ninguna descripción de un guerrero vándalo, y que cuando entraron en Galia eran paganos, según la descripción de Osorio (VII,41,8), aunque se discute si los *adsingos* eran ya *arrianos* cuando estaban en Pannonia y los *silingios* cristianos.

El pacto con Gerontius y Maximus (409)

Ahora bien, en el año 409 estos tres grupos o *gentes* –suevos, vándalos y alanos- pasaron los Pirineos en el mes de septiembre/octubre. *Prima facie*, no había ninguna razón para hacerlo. Sin embargo, parece que los habitantes de Hispania estaba preocupados por la eventual invasión. Al menos eso dice Jerónimo en una epistola dirigida a uno de sus corresponsales en Occidente: *ipsae Hispaniae iam imaque periturae cotidie contremescunt recordantes irruptionis Cymbriae* (Hier. Ep. 123,15: “las mismas Españas cada día son más conscientes de que pueden perecer, recordando las irrupciones de los cimbrios” –esto es, las de los francos en el siglo III d.C.). Aunque Jerónimo estaba relativamente bien informado desde Belén –donde residía- de los acontecimientos de Occidente, en este caso esta afirmación es más suposición suya que una realidad comprobada. Porque suevos, vándalos y alanos podían pasar a la Península o no, dependiendo de la capacidad romana de permitírsele o de dejarles pasar. Además, en los Pirineos se iban a encontrar una guarnición o defensa dejada y establecida por el César Constante (los *Honoriaci*), y ellos podían representar un peligro más en la Galia misma, para el usurpador Constantino III, que residía en Arles, que para Hispania. La guarnición dejada en los Pirineos significaba probablemente el deseo de control de posibles reacciones pro-honorarias dentro o fuera de la Península. De hecho subyace la pregunta que se hace también un historiador como Courtois: ¿por qué pasaron los bárbaros a Hispania?. Y su respuesta es que no tenían ninguna razón concreta ni específica, si no era el hecho de que habían acabado con las subsistencias de la cosecha de aquel año (409). Esta solución, que priva al paso de los suevos, vándalos y alanos todo el carácter de “invasión”, coincide con la opinión formulada por Peter Brown mencionada más arriba. Sin embargo, en el caso de Hispania ésta no puede ser una razón satisfactoria ni suficiente. Los bárbaros no iban a encontrar ninguna cosecha en Hispania en el mes de octubre.

La motivación estuvo en otras consideraciones y hechos. El paso de suevos, vándalos y alanos se debió a un pacto o acuerdo hecho

con el general usurpador Gerontius, que hallándose en la Península y habiendo sido el hombre fuerte de Constantino en los momentos iniciales de su usurpación, se había levantado contra él, descontento, entre otras cosas, con el nombramiento de Justus como *magister militum* para sustituirle. El historiador Zósimo habla expresamente en estos términos cuando se refiere a estos hechos: la llegada de Justus a Hispania ofendió a Gerontius que, de acuerdo con las tropas locales, concita a los bárbaros de la región céltica contra Constantino y se decide a la traición (Zos. VI,5,2). Olympiodoro, a su vez, habla también de una paz (*eirene*) –o pacto– hecha con los bárbaros por parte de Gerontius, hecho que les permitió la entrada (Olymp. fr. 16). Se trató por tanto de una alianza para contrarrestar el poder del usurpador Constantino III y sus seguidores en la Península Ibérica. El pacto con los bárbaros y con las tropas de los *Honoriaci*, establecidos, como hemos visto, en los Pirineos por Constante, ocasionaba la causa común contra Constantino y contra Constante, su César en Hispania. Orosio se refiere expresamente a este colaboracionismo con los *Honoriaci*: *Pro dita Pyrenae custodia claustrisque patefactis cunctas gentes quae per Galias vagabantur, Hispaniarum provinciis immititur isdemque ipsi (sc. Honoriaci) adiunguntur* (Or. VII). Olympiodoro, Profuturus y Sozómeno apoyan también esta interpretación. A la aparente sin razón del paso de los bárbaros, se opone así la razón y origen y verdadero motivo del paso: no sólo la eventual requisición de la cosecha recolectada, sino botón y acción.

Que estos grupos incluían un nutrido contingente militar se deduce simplemente de sus acciones guerreras antes y después de su entrada en la Península Ibérica. Pero junto a ellos iban también sus familias. Conviene resaltar que estas *gentes* llegaron a la Península Ibérica con muy pocos elementos de su propia cultura material característica y propia, después de tantos años integrados o en contacto con los romanos. Posiblemente no se diferenciaban de ellos ni en el armamento utilizado ni en la vestimenta o adornos (por ello es una constatación arqueológica la imposibilidad de distinguir tumbas vándalas o alanas en Hispania).

Este paso pactado con Gerontius explica –y es la única interpretación que lo explica- el hecho de que, al contrario de lo que sucedió en otros escenarios (Galia, Italia) el establecimiento inicial de suevos, vándalos y alanos en Hispania no fuera el resultado de un *foedus* o de un reparto de tierras acordado con la autoridad romana. Esto sucederá más tarde, dos años después, en el 411. Este primer paso se podría decir que fue un paso puntual, no para el establecimiento.

No hubo nadie en Hispania ni capaz ni dispuesto a contener a estos pueblos o impedir su paso. No había ejército regular consistente en la Península para hacerlo. Por un espacio indefinido e indeterminado el usurpador Gerontius podía utilizarlos como apoyo contra Constantino III. En los planes del antiguo general entraba, no se debe olvidar, acabar totalmente con su rival en Galia. Los bárbaros podían encontrar un acomodo a su antojo en el extenso territorio de Hispania, pero habrían de contribuir como fuerza disuasoria y contingente útil en un momento dado. Para alcanzar estos propósitos, tanto de control de la Diócesis como de extensión más allá de los Pirineos, había que nombrar un Augusto para Hispania. Un Augusto que, inicialmente apoyado y respaldado por las provincias hispánicas, lograrse la aniquilación del usurpador residente en Galia y con ello, probablemente, consiguiese el reconocimiento de parte de Honorio. Y Gerontius eligió y nombró como Augusto a Máximo. Máximo se convirtió en el Emperador de la *diócesis Hispaniarum* cuyos súbditos o *provinciales*, incluían a los suevos, vándalos y alanos recién llegados. Máximo tenía ya un ejército, compuesto por las tropas de *Honoriaci* y por los contingentes bárbaros necesarios. Sería con ellos con los que pactaría, poco después, su establecimiento definitivo en la Península.

Reparto y distribución del territorio (411)

Durante dos años suevos, vándalos y alanos estuvieron en la Península sin establecimiento fijo. Estaban al servicio del usurpador Gerontius. Fueron pueblos vagantes, sin base permanente, sin acuerdo concreto de asentamiento. Gerontius era un general rebelde, pero

nada más. Con el nombramiento de Máximo como Emperador en el 411 fue ya posible un pacto para el asentamiento y la distribución de tierras. Y éste se hizo, aunque la distribución propiamente la hicieron entre ellos las *gentes* bárbaras, “a suertes” (*sorte*). Las tierras o las provincias a repartir en este pacto incluían sólo cuatro provincias de la Diócesis (*Cartaghiniensis*, *Lusitania*, *Gallaecia*, *Baetica*). En principio Máximo conservó intactas Tarraconense, *Insulae Baleares* y Tingitana (?), aunque fuera, de hecho, Emperador de todo el territorio. Cuando, más tarde, Máximo fue depuesto por las tropas galas prohonorianas, estas tres últimas provincias quedaron en poder de Honorio, y Máximo debió de refugiarse entre sus antiguos aliados (con los que, más adelante, en el 422 intentará una nueva sublevación), que eran los dueños del resto de la Península.

El reparto, acordado con Máximo, pero resultado de la *sors*, no fue ni bueno ni adecuado. Liebeschuetz piensa que los vándalos llegados a la Península debieron de ser muy numerosos entre otras razones porque obtuvieron un extenso territorio en el reparto de la Península en el 411. Pero ésta no es una conclusión válida. El reparto, como hemos dicho, se hizo *sorte*, independientemente del número de personas que lo iban a ocupar. Y de hecho, se dio la paradoja de que el más extenso –Lusitania y Cartaginiense- tocó a los alanos, pueblo que debía ser muy poco numeroso ya que, poco más tarde, sabemos que fue prácticamente aniquilado en el curso de una sola batalla contra vándalos y suevos, mientras que vándalos adsíngos y suevos obtuvieron la *Gallaecia* (territorio mucho más reducido) y los silingios obtuvieron, para ellos solos, la Bética. Era, por tanto, un territorio mal repartido, producto del desconocimiento del conjunto geográfico y especial de la Península. Este desequilibrio ocasionó, inmediatamente, rivalidades entre unas y otras *gentes* que buscaron anexionarse el territorio de los otros y lograr la supremacía sobre los demás.

Los vándalos adsíngos obtuvieron la zona más oriental de la *Gallaecia* y los suevos la más cercana al Atlántico de la misma provincia. Es decir, los vándalos obtuvieron territorios limítrofes con la Tarraconense, con la Cartaginiense y con Lusitania. Entre ellos

y el otro grupo vándalo había un hinterland ocupado por los alanos, ya que a los silingios les correspondió la Bética.

Alani vandalis et suevis potentabantur

Cada uno de estos grupos o *gentes* vinieron con sus reyes al frente. Guterico era el rey de los adsingos y Fredbal el de los silingios. No sabemos cuál era el número de personas que les seguían. Se ha calculado que el número de vándalos adsingos que pasaron a Africa en 429 fueron unos 80.000 y los silingios no debieron ser mucho más numerosos y, en cualquier caso, en el 417/8 fueron aniquilados en gran parte por los ejércitos visigodos de Valia. Dos años más tarde los adsingos fueron expulsados de la *Gallaecia* y ocuparon la Bética (que había quedado sin población vándala silingia). Allí permanecerían hasta su paso a Africa nueve años más tarde.

Entre el reparto del 411 y el año 420, fecha en la que los adsingos ocupan la Bética, los dos grupos de vándalos llegados a la Península apenas tuvieron tiempo de instalarse. Un texto de Hydacio demuestra que los alanos poseían una especie de supremacía o liderazgo sobre vándalos y suevos cuando llegaron: *Alani qui vandalis et suevis potentabantur* (Hyd. a. 418). No sabemos bien el por qué de esta supremacía. Liebeschuetz considera que ello era debido a que los alanos habían salvado a los vándalos en el 406 cuando estos perdieron la batalla contra los francos en la que pareció su rey Godesil (Greg. H.F.,II,9). La fecha a la que se refiere el texto de Hydacio –el año 418– y la mención de vándalos y suevos juntos, hace pensar que la supremacía de los alanos se ejercían con, o sobre los dos pueblos que estaban establecidos en *Gallaecia*, adsingos y suevos, y no sobre vándalos silingios que en ese momento ocupaban la Bética. ¿Era ésta una supremacía resultado de un acuerdo entre ellos? ¿Era porque eran los más numerosos? ¿Es por ello por lo que ocuparon el territorio más extenso o, mejor, ya que les tocó en suerte, era porque ocupaban un territorio más amplio y por ello impusieron su supremacía sobre los otros dos grupos que habían quedado reducidos a un estrecho espacio

geográfico? Sea cual sea la respuesta, los alanos dominaban (*potentabantur*) a sus dos vecinos del Norte. Muy pronto la intervención romana impediría el propio asentamiento definitivo de vándalos y de alanos.

Romani nominis causa: la expedición de Valia (417)

Teniendo controlada la Tarraconense los romanos, si querían recuperar otra vez la Península Ibérica, debían primero controlar Lusitania, Cartaginiense y Bética. Desde el punto de vista estratégico estas provincias incluían, no sólo el territorio donde se controlaba la capital –*Emerita*– sino las zonas de acceso al Mediterráneo suroriental (Cartago Nova), y sobre todo, Africa. Además, estas regiones eran las más productivas desde el punto de vista económico –trigo, aceite. Fueron, por tanto, ellas, el primer objetivo de las acciones romanas y en el 417, en nombre de Roma, (*romani nominis causa*) el rey godo Valia fue enviado para hacer una expedición de castigo y de recuperación (Hyd. a. 417). Cruzaron la Tarraconense y el territorio alano sin dificultades, para dirigirse a la Bética. *Gallaecia* podía quedar para otra ocasión dada su situación marginal. Esta expedición significa claramente que el reparto se había hecho sin consentimiento ni acuerdo con Honorio o con su general Constancio. Los romanos consideraban la ocupación de la Península como una usurpación.

El resultado de la expedición fue la casi total extinción de los silingios (*caedes magnas efficit (sc. Valia) barbarum...omnes extincti* (Hyd. a. 417 y 418). A partir de entonces los alanos no pudieron pensar más en mantener su *regnum* propio y se pusieron bajo la protección de Gunderico, rey de los vándalos adsingos, establecidos en *Gallaecia*. Esta derrota conseguida por Valia tiene consecuencias importantes en lo que se refiere a la población: Lusitania y Cartaginiensis quedaron prácticamente desprovistas de población bárbara, lo mismo que la Bética. Y lleva consigo también un traslado de poblaciones residuales: los restos supervivientes de alanos y silingios, fueron a añadirse a suevos y adsingos en *Gallaecia*, con lo que en el 418 la presencia

bárbara en Hispania estaba prácticamente reducida a la *Gallaecia*. El rey de los vándalos adsingos, Guterico, que asumía esta población residual de alanos, se convirtió, a partir de entonces, en “rey de los vándalos y de los alanos” (Orosio, VII,43,13-15). Para los alanos, los vándalos eran sus aliados naturales, y no los suevos. La protección que los alanos habían dado a los vándalos en el pasado se intercambió y eran ahora los vándalos los protectores. La rivalidad con los suevos iba a surgir inmediatamente. Hydacio testimonia las luchas entre unos y otros (entre Gunderico y Hermerico) y de los intentos de bloqueo para evitar pretensiones territoriales (Hyd. a. 419). El reparto territorial había funcionado mal y máxime después de las derrotas de alanos y silingios.

Pero el ejército de Valia (formado por contingentes godos) no se quedó sobre el terreno después de la victoria. Constancio, el todopoderoso general de Honorio, ordenó a las tropas volver a sus bases y, cumpliendo su promesa, les otorgó establecimiento en Aquitania (desde Toulouse hasta el Océano) (Hyd. a. 418). Constancio no quería que los ejércitos visigodos se quedasen en la Bética y los quiso establecer al Norte de los Pirineos, para que sirvieran eventualmente para futuras expediciones contra los residuos de *gentes* bárbaras que quedaban en Hispania –suevos, vándalos adsingos y el resto de los alanos supervivientes. Pero esta política de Constancio significa también una cierta seguridad en el control del territorio del centro y sur de la Península, y el deliberado deseo de no molestar o enfrentarse a suevos y vándalos adsingos. Podía, por el momento, dejarlos abandonados a su muerte. *Gallaecia* no entraba en las preocupaciones de Honorio. Era mejor esperar a que se enfrentasen entre ellos, lo que sucedió al poco tiempo. Y así, en un momento dado, leemos que los vándalos bloquearon a los suevos en las montañas Erbasias. El bloqueo era consecuencia de la intención de los suevos de extender su territorio o dominio en la zona ocupada por vándalos y alanos. Algunos historiadores piensan justamente lo contrario: fueron los adsingos los que, apremiados por las condiciones de su propio territorio, intentaron arrebatar territorio a los suevos. Pero parece más lógico, y se deduce del vocabulario empleado en la *Chronica* de Hydacio, que el bloqueo se

hizo a fin de que los suevos no pudieran pasar a territorio vándalo (Hydacio habla de *obsidentibus* refiriéndose a los vándalos).

Romanos contra vándalos

En este nuevo conflicto entre suevos y vándalos los romanos decidieron apoyar a los suevos. No sabemos por qué. Puedo existir un pacto romano-suevo que comprendería el que los suevos no abandonarían *Gallaecia*; pudo ser un cálculo apoyado en la superioridad numérica de los vándalos. El hecho es que, en esta ocasión, los ejércitos romanos no vinieron al mando de un rey godó, sino de Astirius, designado *comes Hispaniarum* para la ocasión (PLRE II). Y la campaña se hizo en colaboración con el *vicarius (Hispaniarum)* Maurocellus que acudió también al escenario de la guerra, en las cercanías de *Bracara Augusta*, logrando una matanza considerable de vándalos. La presión de ambos ejércitos obligó a los vándalos a abandonar el bloqueo de los suevos y a retirarse incluso de *Gallaecia*, para dirigirse a Bética a fin de establecerse allí, en el 420.

Los vándalos establecidos en la Bética fueron de nuevo objeto de un ataque romano organizado desde las Galias. Los suevos no constituían al parecer un problema. Los vándalos, tradicionales enemigos de los godos, parecen ser el verdadero peligro. Las razones no están muy claras y se puede especular sobre si era por su numerosa población o porque habían ocupado otra vez la Bética o, en fin, porque eran paganos. Esta vez el hostigamiento romano estuvo dirigido por Castinus, *magister militum*, que se presentó en el escenario bético con un gran ejército romano con auxiliares godó (Hyd. 60. 77): *cum magna manu et auxiliis Gothorum bellum infert*).

Enviar a un *magister militum* quiere decir que la operación iba a ser de envergadura y que existía una decidida voluntad romana de eliminar a los vándalos de la Península, aunque los suevos quedasen como residuo al que se podía atender en otro momento. El desarrollo de esta campaña, que se dio en el año 422, según la *Chronica* de

Hydacio, presenta algunas dificultades de interpretación debido a la confusa descripción del cronista. Hydacio describe la estrategia de Castinus para reducir a los vándalos: someterles a un sedio (*obsidio* es la palabra que utiliza): *quos cum ad inopiam vi obsidionis artaret adeo ut se tradere iam pararent* (“pero cuando les había reducido a la indigencia con un asedio eficaz, al punto de que estaban ya a punto de rendirse”...). Esta descripción presenta un problema: un asedio ¿dónde? ¿en una ciudad? ¿en campo abierto? ¿es posible que todos los vándalos estuviesen en una ciudad? ¿en cuál? ¿es posible someter a los vándalos a un asedio en campo abierto? Por lo que sigue describiendo Hydacio parece que, en efecto, el asedio tuvo lugar en una plaza fuerte porque, según el cronista, cuando ya estaban a punto de rendirse, sin haberse preparado convenientemente, Castinus aceptó un enfrentamiento en campo abierto, lo que fue la causa de su perdición y fue derrotado, continúa Hydacio, debido a la traición de sus auxiliares godos. Todo parece indicar, pues, que los vándalos estaba refugiados en una ciudad (y reducidos *ad inopiam*). La alternativa es que el cerco se hiciera en torno a sus campamentos y que Castinus no adoptara la forma del ataque frontal hasta el último momento, con la mala fortuna de no poder resistir la batalla. Hay que observar que “la batalla por la Bética” se resolvió en un solo encuentro, lo que indica la escasa dispersión de los vándalos en el inmenso territorio. Esto puede dar una idea del tipo de establecimiento de los bárbaros en la Península Ibérica: procuraron estar siempre unidos o poco dispersos, lo que significa la escasa ocupación del territorio real. Sus actuaciones fueron siempre en forma de razzias, pero manteniendo la cohesión tribal en la medida de lo posible.

El ejército vándalo venció al romano que, según Hydacio, era un ejército considerable (*magna manu*). No era fácil vencer a un ejército de estas características. Hydacio culpa a los auxiliares godos de la derrota. Tranoy sugiere que estos godos al servicio de Roma decidieron pasarse a los vándalos porque no tenían nada que perder, optando por los vándalos que parecían en plena expansión territorial. Más satisfactoria parece, sin embargo, la razón dada por el mismo Tranoy de que ello se debió a disensiones en el seno del ejército romano mismo.

Castinus, adversario de la Augusta Galla Placidia, no obtuvo el apoyo de Bonifacio, nombrando *comes Africae* y decidido partidario de Placidia, y por ello sus tropas godas se pusieron de su parte, reconociendo todavía en ella a la ex esposa de Ataulfo. En cualquier caso, Castinus, humillado, se vio obligado a retirarse a Tarraco. Esta ciudad seguía siendo la capital de la Tarraconense, todavía en poder y bajo administración romana completa, y servía ocasionalmente como base para las expediciones romanas contra los bárbaros establecidos en las otras provincias de la Diócesis.

Supremacía vándala: razzias en Baleares, Mauritania y Bética

Los vándalos habían salido reforzados con la victoria y contaban, a partir de ahora, con un contingente de godos auxiliares que habían estado antes al servicio del ejército romano. Crecidos con esta victoria los vándalos se atrevieron, incluso, a intentar saquear las *insulae Baleares* (todavía ellas también bajo administración romana). En tres años los vándalos adsingos estaban en condiciones, incluso, de intentar conquistar territorio. La Bética no era, al parecer suficiente. Con esta razzia hacia las Baleares los vándalos entran en contacto con el mar y las naves. No sabemos exactamente con qué finalidad lo hicieron: si fue un simple movimiento de hostigamiento a los romanos o fue una acción de saqueo dado que sabían que las Baleares estaba prácticamente desguarnecidas. Las Baleares significaban, por otro lado, una base muy útil para acercarse al sur de la Galia, a la propia Italia o al N. de Africa o para bloquear las comunicaciones romanas hacia esas zonas. Es indudable que debieron requisar o apoderarse de barcos en la zona levantina (¿en Cartago Nova?), tal y como hicieron más tarde para su definitivo a Africa. Ello quiere decir que esa flota existía, aunque obviamente no era posiblemente la flota oficial de la marina romana instalada en Hispania, sino que debieron apresar cualquier tipo de embarcación que encontraron. El peligro vándalo se presentaba ahora para Honorio como algo mucho más serio y digno de atención ya que se convertían en agresores. El párrafo de Hydacio correspondiente al año 425 evidencia, por primera vez en 16 años de presencia bárbara,

la movilidad y multiplicidad de frentes: tras la *razzia* a las Baleares, los vándalos saquean *Cartago Spartaria* (Cartago Nova) y luego propia *Hispalis* para, finalmente, hacer una incursión en Mauritania Tingitana. No parece que ninguna de las dos capitales provinciales cayeran en sus manos, sino que ambas sufrieron saqueos. Y el hecho de que asaltasen por primera vez desde su estancia en Bética la ciudad *Hispalis*, quiere decir que hasta entonces la habían dejado intacta y no se habían asentado en ella. La incursión a Mauritania se enmarca en el mismo contexto que la de las *Insulae Baleares*: una provincia que pertenecía aún a la administración romana pero que estaba desguarnecida. Parece, por tanto, que se trata de tentativas iniciales para una eventual acción de conquista masiva, quizás definitiva más adelante.

Entre los años 425 y 428 parece que hubo una fase de asentamiento sin hostilidades. Pero en el 428 Gunderico ocupa *Hispalis* intentando profanar la iglesia de la ciudad. Este acto tuvo, según Hydacio, su castigo inmediato ya que al poco tiempo murió. Esta fórmula es frecuente en Hydacio: cada vez que un rey bárbaro pone las manos sobre una iglesia, inmediatamente recibe el castigo merecido por su profanación. Lo mismo dirá a propósito de la profanación de Hermerico de la Iglesia de Santa Eulalia en Emerita. Hydacio corrobora que *Hispalis* no fue ocupada en el 425, como hemos dicho: para esa fecha Hydacio utiliza la expresión *Spali eversa* frente al *capta Ispali* del 428. Del mismo modo del texto de Hydacio se deduce que el rey vándalo era pagano o arriano.

Gensericus, rex et apostata: otra vez al servicio de Roma

La muerte de Gunderico ocasionó la subida al trono de Genserico. Genserico era hermano de Gunderico. La sucesión al trono se resuelve aún en el ámbito linaje familiar. Según Liebeschuetz, Genserico fue “a ruler of genius” como demostraron los acontecimientos posteriores. Esta definición se puede aceptar si consideramos que fue capaz de aglutinar a su pueblo y llevarlo a la empresa, arriesgada, pero hasta cierto punto grandiosa, de pasar a Africa y establecer el *regnum* allí.

Pero uno se pregunta si el “genio” podía haber sido mejor utilizado si se hubiera dedicado a establecerse en Hispania, sin meterse en aventuras innecesarias. En principio los vándalos no tenían motivos aparentes para emprender la aventura africana. Por varias razones. Su población no era muy numerosa, unos 80.000 pasaron a Africa, y si ya eran escasos para ocupar y eventualmente defender un territorio como la Bética, eran muy pocos para ocupar el territorio africano como la *Caesariensis*. Aparentemente la Bética ofrecía un terreno fértil, lleno de ciudades romanas, con ríos navegables, con fáciles comunicaciones. Había sido “el dorado” de los colonos romanos de época republicana, y podía serlo de los nuevos inmigrantes vándalos. Y sin embargo, Genserico decidió pasar a Africa.

En el año 429 tuvo lugar el fin del episodio vándalo en la Península Ibérica. En el mes de mayo, cuenta Hydacio, Genserico abandonó Hispania con todos los vándalos y sus familias y cruzó, desde las orillas de la Bética a Mauritania y Africa. La pregunta es ¿por qué?. Africa ofrecía en el siglo V quizás más interés que Hispania. El apogeo de las provincias romanas africanas tuvo lugar precisamente a partir de los Severos (s.III d.C.) y en el IV tuvo su máximo esplendor. Agricultura, comercio, comunicaciones, ciudades romanas espléndidas, llenas de monumentos y edificios públicos, escuelas, *villae*, producción olivarera que no tenía rival. En gran parte, aunque quizás en menor grado, esto también lo ofrecía la Bética. Pero Africa implicaba más seguridad con respecto a posibles ataques romanos (lo que se demostró con el tiempo que no era cierto) y quizás aparecía como una especie de tierra prometida. Aún así, la empresa de llegar a Cartago a las zonas más fértiles, era larga, arriesgada y seguramente dura. Y sin embargo, Genserico llevó a su pueblo a esta aventura. Hubo seguramente otras causas que no fueron las apuntadas.

Tras la derrota inflingida al *magister militum* Castinus, los vándalos habían demostrado su supremacía. Podían esperar otra expedición con cierta tranquilidad de volver a ser superiores. Algunos historiadores, ya en la antigüedad, apuntan, sin embargo, a que fue a instigación del *comes Africae*, Bonifacio, por lo que pasaron el Estrecho,

precisamente porque los necesitaba como eventuales aliados contra sus enemigos en la corte de Ravenna, en la corte de Honorio. Aetius y Felix, *magistri militum*. Si esta explicación es cierta, el “genio” de Genserico se desvanece y, sobre todo, vuelve a aparecer evidente cómo los vándalos fueron siempre un instrumento útil para los generales romanos: primero fue Gerontius que les permitió pasar a Hispania desde la Galia, y luego Bonifacio que les atrajo, también como aliados a su servicio, a Africa.

Ya hemos dicho que pasaron unos 80.000. Y pasaron por el Estrecho de Gibraltar. Empresa muy difícil y arriesgada. Gregorio de Tours dice que pasaron desde *Iulia Traducta* (H.F. II,2 –Tarifa); Procopio señala, sin embargo, que lo hicieron desde *Gades* (B.V. I,3,26). Cualquiera que hubiera sido el lugar elegido la pregunta es de dónde sacaron las naves. Para transportar 80.000 personas con sus bagajes, familias, animales, etc, se necesitan muchas naves. Hay quienes piensan que se necesitarían 5.000 naves para transportarlos a todos; hay quienes consideran que se necesitarían sólo 500 naves de carga. Estas naves no se las prestaron los hispanos, sino que fueron confiscadas por los vándalos, tal y como expresamente lo señala la *Chronica Gallica* (a. DXI: *arreptis navibus*). Algo semejante habían hecho pocos años antes cuando emprendieron la expedición contra las Baleares. En definitiva fueron barcos suficientes para hacer una corta travesía, aunque peligrosa por las corrientes, y expuesta, seguramente, a los naufragios. El resto, una vez en tierra, se iba a hacer por las vías y caminos romanos que comunicaban perfectamente la zona. Courtois descarta tajantemente que llegasen por mar a las costas de Argelia o Túnez actuales. En cualquier caso, permanece un hecho importante o significativo para la historia del siglo V en Hispania: en el litoral bético, y en el de la Cartaginiense, había barcos de diverso tonelaje en número suficiente (500/1000) como para atender a la demanda: barcos de transporte, de comercio, de navegación fluvial.

Nadie en Africa se opuso al desembarco. Ningún ejército, ningún grupo armado que ofreciera resistencia: ¿se debió ello a la intervención de Bonifacio? o, ¿quizás, a la inexistencia del ejército?.

El único peligro al que tuvieron que enfrentarse los vándalos les vino por la retaguardia, es decir, desde Hispania. En efecto, los suevos habían descendido de su territorio galaico, al mando de Hermegario, amenazando hostigar el paso tranquilo hacia Africa. No sabemos si ello se debió a una iniciativa sueva o fue el resultado de la instigación de Constancio, el *magister militum* de Honorio. El hecho es que Genserico tuvo que retroceder con un grupo de los suyos hasta *Emerita* y derrotó a los contingentes suevos. Hermegario, en su huída, murió ahogado en el río Anas.

Pueblos que no dejan huella

El balance que se puede hacer de la presencia vándala en Hispania, después de todo lo dicho, se puede resumir en las siguientes conclusiones:

Los vándalos silingios y adsingos, agrupados con los suevos y alanos, y encabezados por sus respectivos reyes, pasaron a la Península Ibérica como resultado de un acuerdo de colaboración con Gerontius para apoyar y reforzar su situación militar en Hispania contra Constantino III en el año 409. Durante dos años estuvieron vagando o establecidos en lugares no precisados en las fuentes antiguas. Nombrado Máximo Emperador usurpador en la Península, hicieron un pacto de asentamiento y de ocupación del territorio respetando las provincias de Tarraconense, *Insulae Baleares* y Mauritania Tingitana. Entre los distintos grupos o *gentes* bárbaras se dividieron el resto de las provincias de la Diócesis por el tradicional método de “a suertes” (*sorte*). En este reparto hubo un gran desequilibrio territorial ya que los adsingos se vieron constreñidos a compartir una parte del territorio de la *Gallaecia* con los suevos, mientras que a los silingios les tocó en suerte el extenso y fértil territorio de la Bética. A partir de este momento los vándalos tuvieron cinco años de relativa tranquilidad en sus correspondientes territorios; pero ya en el 417 el ejército romano oficial, utilizando a los *foederati* godos al mando de Valia, emprendieron una sistemática campaña de acoso contra el

pueblo vándalo que primero se plasmó en una expedición contra los silingios en la Bética, que concluyó en una severísima derrota en la que tantos alanos como silingios fueron prácticamente aniquilados. Los supervivientes de ambas *gentes* tuvieron que ponerse bajo la protección de los adsingos en su ya escaso territorio galaico. Entre los años 418 y 420 todos vivieron juntos en ese espacio geográfico, lo que conllevó, inevitablemente, al enfrentamiento con los suevos que pretendían, a su vez, parte de su espacio. Los vándalos cortaron el paso a los suevos en los montes Erbasios y se enfrentaron abiertamente con ellos. La intervención romana no se hizo esperar y de nuevo fue para castigar a los vándalos, tomando partido claramente por los suevos. Como resultado de la expedición de Astirius, en colaboración con el *vicarius* Maurocellus, los adsingos y los restos de supervivientes silingios y alanos, se trasladaron para establecerse en la Bética (antigua provincia que había tocado en suerte a los silingios). Una vez más los ejércitos romanos de Honorio emprenden una expedición contra ellos en el año 422 al mando de Castinus, que llegó prácticamente a reducirlos, aunque al final, y como resultado de la defección de sus auxiliares godos, sufrió una humillante derrota. Los vándalos fueron hasta este momento objetivo prioritario y exclusivo de las tropas romanas en una clara intención de aniquilarlos y someterlos. La victoria sobre Castinus dio a los vándalos superioridad y autoridad y desde el 422 al 425 quedan establecidos en Bética. Este último año comienzan una serie de razzias de tante y expansión, tanto a provincias aún romanas, o bajo control romano, (*Insulae Baleares* y Mauritania) como en la propia Bética (asalto a *Hispalis*), pero que no se materializan en ocupación o establecimiento en estos territorios. Los vándalos se muestran un pueblo peligroso, capaz, arriesgado, con igual competencia para utilizar el mar como las campañas terrestres. Desde el 425 al 428 continúan establecidos en la Bética y no será hasta ese año que se apoderan de *Hispalis*. Esta acción parece preanunciar un establecimiento más estable con una *sedes regia* específica y simbólica (*Hispalis* era, a partir de la segunda mitad del siglo IV, la capital de la provincia Bética), que podría convertirse en la capital del *regnum*. Sin embargo, y de modo inesperado y probablemente como resultado de un acuerdo con Bonifacio, *comes Africae*, y con el fin de

servirle de apoyo y fuerza miliar, los vándalos, liderados por su rey Genserico, pasan a Africa masivamente abandonando la Bética definitivamente y establecen su *regnum*, esta vez de modo más permanente y organizado, en la Caesariense. Dada la provisionalidad del episodio vándalo en Hispania y dados sus continuos traslados en el territorio, es razonable afirmar que el establecimiento vándalo en Africa y su estancia en Hispania no son fenómenos parangonables. En Africa se puede hablar de organización administrativa, de ocupación sistemática del territorio y de las ciudades y *villae*, de política monetaria, etc. El caso de Hispania no es así o no fue así. O al menos no tenemos ninguna evidencia de ello. Si se puede afirmar, en cambio, que los vándalos en Hispania no perdieron su capacidad militar muy poderosa y su capacidad de realizar razzias atrevidas, su dominio del mar, su supremacía, incluso sobre ejércitos romanos organizados, en campo abierto. La cohesión del reino y su liderazgo continúan estando asegurados por la institución real, cuya sucesión se garantiza dentro del clan familiar. Tenemos indicios de que eran arrianos (o paganos) hasta que Genserico, tal y como oportunamente señala Hydacio (Hyd. a. 428), ya rey, pasó de ser ortodoxo a convertirse en arriano, lo que le vale, por parte del cronista, el calificativo de apóstata (*effectus apostata*). Si su antecesor Gunderico había profanado la Iglesia de *Hispalis* (Hyd. a. 428) ello quiere decir que o era arriano o pagano, pero en su grupo había también ortodoxos, como su propio hermano y sucesor Genserico (Salv., De gub. dei. VIII, 45 y V,14: los vándalos cantaban versos de la Biblia durante su batalla contra Castinus en el 422). La “conversión” de éste dio lugar, probablemente, a una masiva adopción del arrianismo entre vándalos.

Interpretados así los hechos, podemos volver a la última de las preguntas que habíamos planteado al principio, es decir, en qué medida la presencia vándala modificó el estado de cosas existentes en las provincias romanas de Hispania que ocuparon. En primer lugar: ¿se puede hablar de una ocupación total del territorio que les correspondió? Dado su número, ello es más que improbable. No es, por tanto, impropio pensar que grandes extensiones o grandes núcleos urbanos, o muchas *villae*, quedaran todavía en poder de sus antiguos propietarios

o con sus poblaciones mayoritariamente hispanorromanas (en la Bética y en la *Gallaecia*). Dadas estas circunstancias ¿qué tipo de supremacía o de autoridad dominante tuvieron estas *gentes* sobre la existente administración romana? No cabe otra respuesta que la que se dio: el colaboracionismo y la aceptación de los hechos consumados al saberse los hispanorromanos alejados y abandonados de la administración central. La alta aristocracia de *potentes* y *possessores* continuó manteniendo, en la mayoría de los casos, su prestigio, autoridad e influencia (el mismo casi en Africa según las conclusiones de Liebeschuetz: “Howewer the administratio of the kingdom depended on the old roman system of administration. This must have been run mainly by Romans”). Ambas sociedades estaban condenadas a entenderse y al menos durante un tiempo la maquinaria administrativa y la organización romanas debieron de seguir funcionando. Los bárbaros tenían las armas y la intimidación, pero reconocían desde hacia tiempo la utilidad y la supremacía de los romanos y sus leyes.

Como creo que ha quedado suficientemente demostrado los vándalos tuvieron muy poco tiempo sobre el terreno en Hispania, variando, incluso, frecuentemente de escenario geográfico. Según ello la pregunta que se puede formular es ¿qué tipo de cultura material podemos esperar de ellos, qué tipo de huella cultural? Armas, vestimentas, poco más. Ningún edificio, ningún objeto específico. Se pueden esperar reformas o adaptaciones en algunos edificios como en *villae* o iglesias. Los enseres de la vida cotidiana debieron ser los propios romanos, así como la vestimenta y los adornos. Es muy difícil detectar arqueológicamente su rastro definitivo. En el caso de que hubieran creado una producción de cerámica para consumo cerrado, no podemos esperar más que imitaciones de las producciones pre-existentes muy difíciles de identificar como “producciones vándalas”.

El texto de Hydacio sobre el motivo del reparto de tierras en el 411 no deja lugar a dudas: lo hicieron para establecerse, *ad inhabitandum*. Lo lógico es pensar que se establecieran en los ámbitos rurales de forma concentrada y no muy distantes entre sí, que reocuparan las *villae* o los diversos establecimientos rurales esparcidos

por sus territorios –*vici*, *pagi* y otros varios tipos de formas de habitación. Esto implicaría, o la aceptación por parte de los hispanorromanos de los nuevos inquilinos en determinadas áreas de sus residencias y explotaciones, y por tanto, la convivencia, o la ocupación de las zonas ya abandonadas o desérticas o, en fin, la expulsión de los habitantes para ocupar sus lugares. Ahora bien, nada impide pensar que en ocasiones se establecieran también en las ciudades. Varios textos de Procopio ilustran bien que el asentamiento de los vándalos en Africa no fue uniforme sino que adoptó diversas modalidades y lo mismo se puede pensar que ocurriría en Hispania. No hay un modelo uniforme de asentamiento.

Queda, por fin, el problema del llamado “vandalismo”, es decir, de sus acciones destructivas, de su capacidad de arrasar, de destruir. Es bien sabido que el concepto “vandalismo” es un término creado en el siglo XVIII, que no tiene su confirmación en lo que conocemos en la documentación antigua desde el punto de vista arqueológico, *pace* los escritores cristianos que describen horrorizados y para horrorizar a sus lectores u oyentes, las destrucciones y “actos de vandalismo” de estas *gentes*. Es evidente que actos de saqueo y razzias, como la de las Baleares, fueron cometidos. Pero no podemos medir el alcance de las mismas y hemos de pensar, a juzgar por su comportamiento en Africa, que está más documentado, tanto arqueológicamente como en la literatura, que los vándalos respetaron y utilizaron las estructuras existentes-termas, edificios, vías, puentes, murallas, acueductos, etc.- para sus propios intereses. Ello no implica que hubiese, en ocasiones, transformaciones en el uso de algunos de esos edificios, readaptaciones y/o reparaciones tal y como se documentan, con relativa precisión cronológica, en algunas *villae*. Pero en este tema la arqueología tiene todavía que afirmar mucho tanto en sus métodos de excavación, como en sus precisiones cronológicas.

No conocemos necrópolis “vándalas” claramente identificadas ni tampoco ajuares “vándalos” en la Península Ibérica quizás, precisamente, porque no son identificables o se confunden con las hispanorromanas o las posteriores. Ni tampoco hay inscripciones

vándalas en Hispania que demuestren su presencia –el número de las existentes en Africa es mínimo, tal y como demuestra el catálogo que hizo en su día Courtois-. Pero es cierto que tampoco podemos esperar demasiada costumbre epigráfica entre los vándalos, sino es en los niveles más cultos y sobresalientes de su sociedad.

El episodio vándalo en Hispania fue corto en el tiempo y de escaso impacto cultural. Al fin y al cabo vinieron y se fueron estando al servicio de los romanos.

Bibliografía

Arce, J.: "Los Vándalos en Hispania 409-429 a.d.", *Antiquité tardive* (en prensa).

Arce, J.: *El último siglo de la España romana (289-409 a.d.)*, Madrid, 1982.

Arce J.: *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, 1988.

Courtois, Chr.: *Les Vandales et l'Afrique*, París, 1955.

Courtois, Chr.: *Victor de Vita et son oeuvre*, Alger, 1954.

König, G.G.: "Vandalische Grabfunde des 5. und 6. Jhds", *Madrider Mitteilungen*, 22 (1981), p. 299-360.

Liebeschütz, W.: "Gens into regnum: the Vandals" (en prensa).

Matthews, J. F.: *Western Aristocracies and Imperial Court (364-425 A.D.)*, Oxford, 1975.

Oost, S.I.: *Galla Placidia Augusta*, Chicago, 1968.

Schmidt, L.: *Geschichte der Vandalen*, Munich, 1942.

Sirago, A.: *Galla Placidia e la trasformazione política del Occidente*, Louvain, 1961.

Para la *Cronica de Hydacio*, he utilizado Hydace, *Chronique* (ed. A. Tranoy, Sources Chrétiennes nº268), París, 1974 y R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Las Fuentes principales estan recogidas en los *MGH, Autores antiquissimi*, vol. IX-X.

Para Orosio, ver *Historiae adversus paganos*, G. Zangemeister, C.S.E.L., t. V, 1882.

ESPACIO SAGRADO, ESPACIO PROFANO: LA IMPRONTA DEL PODER

Adriana Martínez
Universidad de Buenos Aires

*...Dios nos tiene reservado un edificio
no levantado por mano de hombre,
una casa para siempre en los cielos.
2 Corintios 5.1*

Definir el espacio implica hacerse cargo de una determinada cosmovisión, de una elección precisa, la de un lugar desde el cual abarcar con la mirada el “mundo” circundante. Es por esto que plantear la dicotomía espacio sagrado-espacio profano es partir del presupuesto de un vínculo, de una relación que establece el hombre con el universo(1). Mircea Eliade definió los espacios a partir de la experiencia religiosa. Para él, el hombre religioso concibe el espacio como algo no homogéneo, con escisiones que evidencian porciones disímiles de significación, lo que lleva a la distinción entre espacios sagrados y espacios no consagrados, profanos, amorfos, sin estructura. El ámbito sacro carente de homogeneidad, con significación propia, *el único que es real*, se articula a partir de un núcleo, de un centro que genera necesariamente una orientación, lo que *hace posible la “fundación*

del mundo”: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo real se devela, el mundo viene a la existencia (2).

Para los cristianos constituyó un desafío construir “la casa de Dios” en cuanto ámbito sagrado inmerso en un espacio profano; encontrar las medidas y las proporciones para recrear en el mundo terreno la morada divina se convirtió en una búsqueda esencial que encontró apoyatura en la tradición –el templo de Salomón, el nuevo templo de Ezequiel, el tabernáculo de Moisés, el arca de Noé-; al igual que el rito de la fundación que comienza con la orientación, relacionando el orden divino y el orden terreno: “dado que hay cuatro puntos cardinales, el norte, el mediodía, el occidente y el oriente, quién no reconocería en seguida, que el oriente manifiesta evidentemente que debemos orar hacia ese lado, lo cual es el símbolo del alma mirando hacia la aparición de la verdadera Luz”, con estas palabras Orígenes (3) instala al fiel en un espacio donde lo cósmico se integra con lo humano y de alguna manera fundamenta el nacimiento de formas materiales simbólicas. Estos paradigmas arquitectónicos continuaron pautando el imaginario cristiano, a posteriori Agustín explicita la relación “...mandó Dios a Noé que construyese una Arca para salvarse de la inundación del Diluvio de los suyos (...). Lo cual es, sin duda, una figura representativa de la Ciudad de Dios ...” (4).

Los cristianos antes de Constantino, tomaron un espacio en sentido literal y simbólico, alejado tanto de la tradición pagana como del centro cívico urbano, que se convertiría en receptáculo de contenidos sacros –la zona de enterramientos, los cementerios-. Estos *loca sacra* están indisolublemente unidos a la veneración de los santos mártires. Más tarde, en tiempos constantinianos se construyen en estos lugares santos monumentos –*martyria*- para señalar y evocar la presencia de, en palabras de Peter Brown, los “amigos de Dios”; así como iglesias, con las cuales de sacralidad se inserta dentro de la ciudad. A partir de este momento se hace evidente la clara conciencia política que obispos y emperadores tienen de la conformación de áreas sagradas dentro del ámbito citadino, hecho que se pondrá en relación con la liturgia que para entonces se estaba conformando (5).

El reino de Dios se materializa terrenalmente en la iglesia, “ciudad santa”, inmersa en el espacio de la cotidianidad. Así pues, el espacio sagrado, diferenciado, separado de los uniforme va a contener otro espacio, el de la iglesia, también sacro, reflejo del mundo celestial. Las formas arquitectónicas cargadas de simbolismo se convertirán en soporte material de un discurso acerca de Dios pero también de los hombres.

Apenas comenzado el siglo V la ciudad de Rávena se convierte en protagonista del devenir histórico cuando el emperador Honorio traslada allí, en el año 402, la sede imperial luego de abandonar Milán ante la irrupción del visigodo Alarico. A partir de ese momento la ciudad comienza a definir una fisonomía propia; al valor estratégico y militar que ya detentaba agregó un nuevo prestigio que se plasmó muy particularmente en el campo arquitectónico. Durante las primeras décadas, bajo el dominio de Gala Placidia y de su hijo Valentiniano II se conforma el entramado urbanístico dentro de los límites del “*oppidum* romano”, luego bajo el reinado de Teodorico se configura la “imagen de la ciudad” (6) que toma entonces, como señala Judith Herien, la apariencia de una capital (7). De los edificios realizados durante su reinado tomaremos como ejemplo paradigmático la basílica que hizo construir junto a su palacio para el culto arriano y que fue puesta bajo la advocación de Cristo (hoy San Apolinario Nuevo) (8).

Esta iglesia palatina de estructura simple –tres naves separadas por arquerías sobre columnas y ábside- realizada en ladrillo, tenía, sin embargo, una rica ornamentación musiva sobre los paños murarios de la nave central y del ábside. Los mosaicos que cubrían la calota absidial fueron destruidos por un terremoto en el siglo VIII, los de la nave central, con pequeñas restauraciones, se conservan en buen estado. Cabe acotar que en su mayoría fueron realizados en época de Teodorico, salvo las procesiones de santos mártires y santas vírgenes que fueron realizadas en reemplazo de, probablemente, otras escenas procesionales vinculadas con el culto arriano. Thomas Mathews (9) considera que el rey godo y su corte estaban representados allí, lo que explicaría la remoción de este fragmento y su sustitución por una

nueva iconografía cuando el obispo Agnello consagra la iglesia al culto cristiano.

La decoración de los paños murarios de la nave central está desarrollada en tres registros horizontales: en la parte superior se representan en veintiséis paneles escenas de la vida de Cristo sobre la pared izquierda y escenas de la Pasión sobre la pared derecha, todas ellas alternadas con un motivo ornamental –una venera coronada por una cruz y flanqueada por dos palomas-; en el segundo registro, que coincide con la zona del claristorio, aparecen figuras de santos y profetas portando en sus manos rollos ó códices, entre las altas ventanas; en el tercer y último registro desarrollado entre la base de las ventanas y sobre las arquerías se elabora un importante programa iconográfico. En el lado norte se representa el puerto y la ciudad de Classe de la que sale una procesión de santas mártires para dirigirse hacia la virgen María con el niño, en el lado sur, el palacio de Teodorico y una procesión de santos mártires que avanza hacia Cristo.

Ingresar a esta basílica y dirigirse hacia el ábside implicaba necesariamente realizar un recorrido por el espacio real, conocido, pero a la vez también hacerlo por el espacio representado, el que propone la imagen. Este último es de naturaleza diferente, es un espacio plástico aunque reconocible en cuanto sus referentes forman parte del entorno ciudadano –el puerto y la ciudad de Classis amurallada, conteniendo en su interior los edificios más representativos de un lado, y el palacio de Teodorico, símbolo de la ciudad de Rávena y esencialmente del poder político, del otro.

Las relaciones que establecen estos espacios –uno real, otro icónico- remiten a una compleja situación donde el fiel (espectador) es colocado en la posición del receptor activo de un mensaje elaborado por quien produce la imagen en base a un ambiguo juego de apariencias entre la “imagen y el objeto”, es decir entre las representaciones de Rávena y de Classis y las ciudades reales, entre el “afuera” y lo representado en el espacio interno. Dualidad que se refuerza en tanto lo externo profano se inserta en lo interno sacro, el espacio basilical.

Se produce así una resignificación de los espacios concretos que se cargan de un contenido axiológico al contextualizarlos en un discurso donde lo profano, la representación del poder imperial en todas sus manifestaciones, se “sacraliza”.

Pero estas representaciones referidas a porciones del mundo real, terreno, se enlazan cada una de ellas al final de la nave, con otras de carácter diverso. Estas remiten a un espacio edénico. En un paisaje bucólico –hierba verde salpicada con pequeñas flores- se ubican dos tronos: en la pared norte aparece María representada con nimbo, entronizada, realizando el gesto de la bendición con su mano derecha y con la izquierda sostiene al niño en su regazo; su trono profusamente ornado con gemas está flanqueado por cuatro ángeles armados con lanzas, dos a cada lado. En la pared sur, enfrentando a María, se encuentra Cristo sentado en un trono también gemado, representado con un nimbo crucífero; en su mano izquierda sostiene una ampolla y con la derecha bendice, aparece acompañado, al igual que su madre, por dos ángeles armados a cada lado del trono. Ambas imágenes tienen un amplio fondo dorado que visualmente quita materialidad al espacio y lo sustrae, aún más, de lo terrenal envolviéndolo en una atmósfera de luz iridiscente.

Tanto Cristo como la virgen ocupan el centro de este espacio celestial y están representados frontalmente lo que establece un diálogo visual de miradas entre cada uno de ellos y el fiel (espectador). La mirada frontal de las figuras las coloca en la primera persona, asumiendo el “yo” y colocando al espectador en la segunda persona, el “tú; es decir que la mirada de la imagen, representada no real, establece y comanda el diálogo con la otra mirada que, en verdad mira a su interlocutor, la imagen. Ese “yo” que se dirige visualmente a todos y a cada uno de los fieles es, según Jean Paris (10) *un “yo” cuya trascendencia enuncia la mirada* y conecta a través de ella los espacios –el representado, sagrado- con el del espectador, también sagrado, el interior de la basílica, pero de naturaleza distinta. Por medio de esta interrelación visual el mundo trascendente se derrama sobre una “porción sacra” de lo terreno y arrastra

consigo a los fieles, los cuales son llamados a participar en otro espacio pero también en otro tiempo.

Las referencias al “aquí” y al “ahora”, al tiempo terrenal, están explicitadas en las imágenes citadinas, pero es un tiempo que el fiel abandona a medida que avanza por el espacio basilical y se acerca a las representaciones divinas. Este recorrido espacial y visual esencialmente, que enlaza el espacio de la representación con el espacio vivencial se realiza en el tiempo. Aquí nuevamente se manejan las oposiciones, junto al tiempo mensurable en el que se desarrolla la visión aparece el tiempo que propone la representación; las sucesivas imágenes se concatenan semánticamente instalando dos momentos precisos, el presente que es actualizado por la mirada de los fieles y el futuro, el tiempo que vendrá, que se transforma en un “tiempo sin tiempo”, es así que el tiempo mensurable de lo humano se convierte en devenir, en eternidad.

La franja muraria que contiene esta narración icónica está enmarcada por líneas oscuras continuas que crean una fronteras que la delimita ópticamente y le confiere autonomía y unidad. Este marco, como dice J. Aumont, es “el índice de visión (...) que designa un mundo aparte (...) aparece (...) como una abertura que da acceso al mundo imaginario, a la diégesis figurada por la imagen” (11). El marco en cuanto pone de manifiesto un límite, una clausura a las imágenes, se interrelaciona con los conceptos espacio-temporales. En los registros superiores antes mencionados –tanto en las escenas de la vida y pasión de Cristo como en las figuras profetas y apóstoles, sus respectivos marcos cumplen la función de constreñirlas en un espacio y de fijarlas en un tiempo, convirtiéndolas en imágenes autónomas, aspecto que se refuerza con la alternancia de las veneras ornamentales y de las ventanas. En el tercer registro, por el contrario, las imágenes elaboradas secuencialmente y ligadas por su significación desarrollan un discurso que, apoyándose en un juego de dualidades, resignifica la concepción del poder.

Los recorridos visuales que proponen las imágenes son múltiples: dejando atrás el palacio al ingresar a la basílica desde la puerta

hacia el este partiendo de las respectivas ciudades y formando parte de las procesiones para encontrarse con las figuras de Cristo y de María y finalizará en la visión del espacio absidial ó salir de la ciudad de Classe y dirigirse hacia María, que muestra al niño, pasar delante del ábside y luego volver por el lado sur, después de enfrentarse a un Cristo adulto, que porta el símbolo de la Pasión –el nimbo crucífero-, hacia el *palatium*, cerrando así un periplo en sentido literal y simbólico.

No sabemos quiénes imaginaron el programa iconográfico que se despliega en los muros de San Apolinario Nuevo, no obstante estos mosaicos nos permiten inferir una intencionalidad precisa. La basílica, en su carácter de iglesia palatina, probablemente acogía a un grupo restringido de fieles –el emperador y su corte-, estos “observadores” recibían pues un determinado mensaje. Según André Grabar (12) en las escenas evangélicas del registro superior alineadas por orden cronológico llama la atención la omisión de episodios importantes y la inclusión de otros de carácter secundario que estarían en función de la liturgia, en la selección de pasajes leídos durante la misa en ciertos momentos del año. En cuanto a los profetas anónimos situados debajo de aquellas escenas aventura la hipótesis que quizás fueron colocados allí enfrentándolos con los acontecimientos que habían anunciado.

Lo que sí se destaca por la ubicación, la cercanía con el fiel-espectador, es el tercer registro que se ofrecía a la vista de esos “receptores privilegiados” como una suerte de duplicación de la realidad, no entendida como reproducción del espacio real sino como una configuración modélica. En él aparecen representadas simultáneamente dos ciudades, una evocada a través de la imagen del *palatium*, Rávena, en donde están ubicados espacialmente la residencia imperial y la basílica; la otra Classe, representada por medio de un ideograma convencional – muralla almenada de cerramiento, puerta de ingreso y edificios en su interior y el puerto- pero además adquieren un plus de significación al participar del espacio de la basílica. Ellas conformar el imaginario espacial del poder político en tanto “son” los espacios terrenales en donde éste se asienta, enunciados de un discurso elaborado sobre la dualidad ciudad terrena- ciudad terrenal.

El corto trayecto que separaba al palacio de Teodorico de la iglesia era el nexo entre el espacio de la cotidianeidad y el lugar sagrado, pero el recorrido que se realizaba en el interior de la basílica proponía un quiebre, una subversión del paradigma del espacio sacro, al contaminarlo con elementos ajenos a su naturaleza.

En San Apolinario Nuevo se reformula la concepción del poder político en relación con el poder religioso. Si Teodorico consideraba “que un godo de verdad desea ser como un romano” (13) su iglesia palatina lo confirma. Apoyándose en imágenes “embriagadoras” que muestran lo representado como real y no como figurado se instaura un discurso que hace evidente “la agresiva dimensión urbana de la religión cristiana” (14) a la vez que potencia la figura del monarca en cuanto entabla una relación igualitaria con la divinidad.

La imagen cumpliendo una función mediadora se instala entre el fiel-espectador y la realidad construyendo nuevos significados. La inclusión del mundo real en el espacio sagrado lo sustrae de lo terreno, de lo contingente, y lo instala en la sacralidad. El poder se legitima doblemente, primero en la tierra, entre los hombres, luego ante Dios, en los cielos.



FIGURA 1: Puerto y ciudad de Classe



FIGURA 2: Palacio de Teodorico



FIGURA 3: Virgen María entronizada

Notas

1) J.- C. Schmitt, "... *toda noción de sagrado se encuentra subordinada a la relación entre los hombres y un Dios único, única fuente del mysterium tremendum*". En *La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval*, Temas medievales, nro. 3, Buenos Aires. 1993, pág. 73..

2) M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981, pág. 25.

3) Orígenes. *Tratado de la oración*. Citado en : J. Henri, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, Sophia Perennis, 1983, pág. 41

4) San Agustín, *La ciudad de Dios*, XV, 26.

5) Vide: M. Salzman: *The Christianization of Sacred Time and Sacred Space*. En *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary series number 33, Michigan, 1991: "*Any attempt to explain the failure of Christian bishops to incorporate sacred space in the monumental center on purely pragmatic grounds (i.e. a lack of space) does not fit with the otherwise pre-meditated spatial and temporal conquest of the city*". Cf.. M. Salzman, *On Roman Time. The Codex calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, Oxford, England, 1990. Vide: Helgeland, John,: *Time and Space Christian and Roman*, en ANRW II.23.2, Farge ND. , De Gruyter, Berlín, New Yrk, 1980, págs. 1285 y ss.: "*Because people live in a worl which in composed of both time and space it was inevitable that two categories competed in the first centuries of our era and that they will do so today. It is not a question of pagan superstition versus Christian "realism" as some have put it. Whether one or the other predominates, as we have shown, is a function of the sociological and anthropological accidents which condition societies*". Cf. R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, Cátedra, 1996, pág. 36 y ss.; P. Brown, *Le culte des saints*, París, Ed. Du Cerf, 1984.

6) Durante el reinado de Teodorico se produce un importante desarrollo urbanístico. Este junto con su corte se establece en el sector más popular de la ciudad, en la denominada "región cesarea" donde hizo erigir su palacio (del que sólo quedan vestigios) y la iglesia anexa de San Apolinario Nuevo, la catedral y el baptisterio arriano y su mausoleo.

- 7) J. Herien, *The formation of Christendon*, Princenton, Princenton University Press, 1989, pág. 148.
- 8) El Obispo Agnello consagra la basílica al culto cristiano en el año 561, con el nombre de San Martín en cielo de oro. Cuando a mediados del siglo IX se produce una incursión de los sarracenos, las reliquias de San Apolinario, primer obispo de Rávena, se transfieren de la basílica de Classe a la iglesia de Rávena, que tomó entonces el nombre de San Apolinario Nuevo.
- 9) T. Mathewa, *The Clash of Gods*, New York, Princeton University Press, 1997, pág. 168.
- 10) J. Paris, *El espacio y la Mirada*, Madrid, Taurus, 1967. Citado en J. Alessandria, *Imagen y metaimagen*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del C.B.C., 1996, pág. 68.
- 11) J. Aumont, *La imagen*, Barcelona, Paidós, 1992, pág. 156.
- 12) A. Grabar, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, Alianza, 1994, pág. 132.
- 13) P. Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, pág. 60.
- 14) T. Mathews, *op. cit.*