

Santiago Argüello · Viviana Boch · Paula Cardozo

EDITORES



La Antigüedad Tardía y el origen de la Europa feudal

LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
Y EL ORIGEN DE LA EUROPA FEUDAL

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras

La Antigüedad Tardía y el origen de la Europa feudal / Santiago Argüello ... [et al.] ; editado por Santiago Argüello ; Viviana Boch ; Paula Cardozo. - 1a ed. - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2019.

264 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-950-774-342-9

1. Antigüedad Clásica. I. Argüello, Santiago II. Argüello, Santiago, ed. III. Boch, Viviana, ed. IV. Cardozo, Paula, ed. CDD 940

Diseño gráfico: Clara Luz Muñiz

Impreso en Argentina - 2019 EDIFYL: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500)

Tel: (261) 4135000 - Interno Editorial: 2240

editorial@ffyl.uncu.edu.ar - edifyl.uncuyo@gmail.com

La responsabilidad por las opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores.



Se permite la reproducción de los textos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR).

Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial — no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Este material se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



La Antigüedad Tardía y el origen de la Europa feudal

Santiago Argüello

Viviana Boch

Paula Cardozo

editores

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
Capítulo 1. El uso de la <i>persuasio</i> en la polémica entre paganos y cristianos: a propósito del <i>Evangeliorum Libri Quattuor</i> de Juvenco	
Elena María Calderón de Cuervo	21
Deslindes preliminares	21
Puntos clave del mensaje de Juvenco	28
La teoría literaria en torno al poema épico	33
Capítulo 2. Claudio Rutilio Namaciano y sus contemporáneos: ideas diferentes en una época de crisis	
Viviana Boch	51
Rutilio y los autores cristianos.....	55
Similitudes y diferencias entre escritores paganos	59
Capítulo 3. Legitimidade do poder imperial de Constantino na obra <i>História Eclesiástica</i> de Eusébio de Cesareia (306-324)	
Andréia Rosin Caprino	75
Introdução.....	75
A trajetória política de Constantino	78
A <i>História Eclesiástica</i> e o imperador Constantino.....	83
Considerações finais.....	98
Capítulo 4. Retórica y propuesta normativa en la elaboración literaria de los primeros tratados de Ambrosio de Milán	
Lidia Raquel Miranda	107
Breve presentación	107
Hipótesis del trabajo	110
El paraíso, Caín y Abel y Noé, contenido temático y organización discursiva.....	112

Proyecciones normativas y pastorales de los tratados exegéticos	116
Ambrosio, <i>homo rhetoricus</i> y palabra autorizada	123

Capítulo 5. San Jerónimo, contra Rufino

Mariana Calderón	135
Los polemistas	135
Origen de la disputa	138
Reaparición del origenismo.....	140
El asunto del origenismo	143
Escritos de ida y vuelta	146
Objetivo del “Contra Rufino”	150
Conclusiones	161

Capítulo 6. Polémica, confrontación y exilio: las querellas entre católicos y arrianos en el reino hispanogodo en tiempos de Leovigildo (569-586)

Renan Frighetto	165
La polémica, materia viviente de la Historia	165
Un <i>regnum</i> heredero del <i>Imperium</i> : el reino hispanogodo de Toledo	171
El exilio como castigo político en el reinado de Leovigildo	179
Conclusión	188

Capítulo 7. Sobre los orígenes de la invención romántica del feudalismo: el discurso del conde de Boulainvilliers (inicios del s. XVIII)

Santiago Argüello	197
Introducción	197
‘Feudalismo’ en el diagnóstico de Guizot (s. XIX)	200
Dos versiones sobre el origen de Francia: la legendaria y la galocéntrica absolutista	202
La reacción nobiliaria anti-romana de Boulainvilliers y los antecedentes en Hotman (s. XVI)	207
El recurso último a la Germania de Tácito (s. I)	214

La naturaleza del feudalismo según Boulainvilliers	217
Conclusión: elementos para una comparación entre la concepción de <i>dominium</i> en la teoría feudal y en la teoría aristotélico-medieval.....	220

Capítulo 8. Mixtura de razas y decadencia en la obra de Tenney Frank

Agustín Moreno	231
Introducción	231
Raza y mixtura de raza en la obra de Tenney Frank	236
Una historia romana leída con lentes estadounidenses.....	246
Conclusión.....	257

Sobre los autores	263
Argüello, Santiago	263
Boch, Viviana	263
Calderón, Mariana	264
Calderón de Cuervo, Elena	264
Frighetto, Renan.....	265
Miranda, Raquel.....	265
Moreno, Agustín.....	266
Rosin Caprino, Andréia.....	266

PRÓLOGO

El concepto de Antigüedad Tardía, como todo concepto histórico, carece de precisión aritmética. Sus límites gozan de cierta elasticidad sujeta a hermenéuticas distintas. En sintonía con ello, digamos entonces que *die Spätantike* (tal como lo acuñaron los alemanes) señala aquel período de cuatro siglos que transcurre desde el colapso del antiguo Imperio Romano –i.e., la llamada ‘crisis imperial’ o ‘anarquía militar del s. III’ y el posterior ascenso al trono de Diocleciano en el año 284– hasta el siglo VII, con la fragmentación del Imperio Romano de Oriente bajo la presión de las invasiones musulmanas en el reinado de Heraclio. A pesar de haber sido un período de tiempo tan crucial en la historia del mundo –tiempo de la cristianización de Roma, época de Constantino y Justiniano, nacimiento de Europa–, no deja de sorprender que hasta hace unas pocas décadas, no se lo considerara todavía una época digna de estudio autónomo.

En efecto, no fue sino recién en los años de 1960 que comenzaron a producirse obras singulares al respecto. Se vieron surgir entonces el decisivo aporte de Arnold H.M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford, 1964), y poco después el de Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (Londres, 1971), donde el cambio de perspectiva fue notable. En efecto, Brown proponía comenzar a mirar la mutación de Roma desde el prisma de una ‘transformación’, en lo que habría ido implicado cierta continuidad ética y social, abandonando así el enfoque de ‘decadencia y caída’ heredado

de Gibbon. Luego, en los años de 1990, la proliferación de publicaciones sobre el período en cuestión se deja ver en libros como los de Roger Collins, *Early Medieval Europe 300-1000* (Londres, 1991), Klavs Randsborg, *The First Millennium AD in Europe and the Mediterranean. An Archeological Essay* (Cambridge, 1991), y Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600* (Londres, 1993). Traspasado el umbral del siglo XXI, la producción literaria siguió en auge considerable, tanto en obras individuales cuanto colectivas, tales como *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, editada por G.W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar, en 2001; los libros de Peter Heather, que seguían el modelo de Brown, desde *The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians* (Oxford, 2005) en adelante; el trabajo de Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization* (Oxford, 2005), que volvía a revalorizar la interpretación de Gibbon; las imprescindibles obras colectivas editadas de forma ya más reciente por G. Bravo y R. González Salinero; hasta llegar a M. Romero Recio (coord.), *La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas* (Stuttgart, 2016), donde se discuten una y otra vez tanto los hechos tardo-antiguos como sus interpretaciones. Y esto, por dar solo una pincelada sobre el asunto, bien que con casos representativos de las investigaciones recientes.

En Argentina, si bien desde la época de José Luis Romero y su escuela, se han realizado importantes reflexiones sobre los períodos antiguo y medieval, el estado de las investigaciones

específicas y sistemáticas sobre Antigüedad Tardía, no goza todavía de madurez suficiente. Sin embargo, existen trabajos y líneas de investigación promisorios, cuyos frutos ya han comenzado a vislumbrarse –y es de esperar que lo sigan haciendo de forma creciente. Sin ir más lejos, los Encuentros Internacionales de Estudios sobre Antigüedad Tardía y Mundo Clásico, que la Cátedra de Historia Antigua ha comenzado a efectuar desde 2015 de forma bianual, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, es signo ostensible de ello.

La relación de problemas que el estudio de la Antigüedad Tardía trae aparejada, es de una riqueza y magnitud considerable, imposible de ser abarcada satisfactoriamente en una sola obra. No obstante, siquiera la mención de algunos de ellos dará la pauta de la urgencia actual que existe acerca de su reflexión metódica. En primer lugar, el problema del desplazamiento de familias y pueblos enteros que acechan hoy día las fronteras y costas de Europa, es un acontecimiento de la historia presente que golpea de forma incontestable en la memoria de Occidente. Si eso nos lleva a nosotros –hombres y mujeres de Occidente– a repensar o no el complejo hecho de los movimientos inmigratorios en los límites de las provincias romanas de antaño, es asunto aparte. Como expresara maliciosamente Pérez Reverte, reflexionando precisamente sobre esta cuestión, «es que todo ha ocurrido ya. Otra cosa es que lo hayamos olvidado». Otro punto en juego: la decadencia moral de los conservadores que se apañan en estructuras de corrupción ético-política. ¿No se

asemeja en algo nuestro actual *ethos* consumista a aquel hedonismo que reinaba en el bienestar material y económico de la oligarquía del fin de la República, y acaso no están ligados ambos vicios a «una orgía de explotación económica» –según expresión de Christopher Dawson– y esclavización de esa plebe que se afana día a día meramente en subsistir? La debilidad o fortaleza de la virtud –y en especial la de orden cívica–, como contrapunto de la degradación del espíritu, es un tema que podría pensarse de manera mucho más fecunda a partir del recuerdo de las experiencias acaecidas en la historia de aquella cambiante Roma.

Sean cuales fueren las obsesiones de nuestra época, la *Roma aeterna* estará siempre dispuesta a darnos una pista para sortearlas mejor. Y esta es, de hecho, la situación de este libro, que al ofrecer una muestra representativa de nuestras preocupaciones, se ocupa al mismo tiempo de retrotraerse a la Roma tardía, para pensarlas. Los temas de la Antigüedad tardía son casi infinitos, pero las formas de abordarlos no lo son. Así, en la diversidad de sus temáticas y facetas, los trabajos de este libro en su conjunto se circunscriben a enfocar lo agonal: sea referido al conflicto de intereses sociales o políticos, sea vinculado a alguna cuestión de polémica intelectual o dialéctica discursiva, o bien relacionado directamente con la guerra y la invasión en su más plena expresión.

Las materias tratadas van desde el análisis de la poesía tardo-antigua –en su versión pro o anti-cristiana–, el examen de algunos argumentos cristianos en favor de la legitimidad

imperial de Constantino, y el de la conjunción de carácter narrativo y normativo en el discurso de un obispo del s. IV, hasta el estudio de la influencia de la situación racial de los Estados Unidos del s. XIX para pensar la mixtura tardo-antigua de razas, o la hipótesis de los orígenes preponderantemente modernos de la teoría feudal, pasando por la inquisición de polémicas cristianas en torno al gnosticismo, o de las causas del exilio durante el reinado del godo Leovigildo, en la Toledo del s. VI.

De esta manera, el primer capítulo se titula “El uso de la *persuasio* en la polémica entre paganos y cristianos: a propósito del *Evangeliorum Libri Quattuor* de Juvenco”, y está escrito por Elena Calderón de Cuervo. Tras el Concilio de Nicea (325), en el ámbito de la educación cristiana comenzó a verse necesario suplir el prestigio de la poesía épica de Virgilio por una de carácter cristiano. Gaius Vettius Aquilinus Juvencus, poeta hispanolatino de la primera mitad del s. IV, estuvo destinado de alguna forma (junto a Sedulio) a llenar ese hueco con la composición de su *Evangeliorum Libri Quattor*. El trabajo de Calderón de Cuervo está dedicado al análisis de este importante poema épico, escrito en hexámetros, que toma como materia narrativa la misma vida de Cristo tal cual se transmite en los cuatro Evangelios, y que Juvenco conocía en sus versiones –ya griegas, ya latinas– previas a la Vulgata jeronimiana. Se señala que el mismo San Jerónimo fue quien llegara a destacar de Juvenco el hecho de haber elevado el Nuevo Testamento a jerarquía literaria, equiparando así la épica cristiana con la de Virgilio, Ovidio, Horacio, Cicerón.

Aunque, ciertamente, desde la perspectiva cristiana de Jerónimo, la primera corría con la ventaja de disponer al hombre a la contemplación de la Verdad, en lugar de aquellas *mendacia* –como las llama el mismo Juvenco– propuestas en la poesía pagana.

El segundo capítulo, titulado “Claudio Rutilio Namaciano y sus contemporáneos: ideas diferentes en una época de crisis”, corresponde a Viviana Boch. El propósito de este trabajo consiste en interpretar el alcance de las ideas políticas que el poeta galo Claudio Rutilio Namaciano (s. V) buscara transmitir en su *De Reditu suo* (c. 417), en comparación con las transmitidas por sus contemporáneos en momentos de acuciante consolidación política por parte del cristianismo. A juicio de Boch, si bien son numerosos los aportes historiográficos que contribuyen al esclarecimiento del tema, es posible seguir ahondando en la obra rutiliana, a fin de destacar con mayor énfasis el aporte original del autor en el contexto intelectual de la época.

Andréia Rosin Caprino, autora del tercer capítulo, dedica su estudio “Legitimidade do poder imperial de Constantino na obra História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324)” al retrato que hiciera Eusebio de Cesarea sobre Constantino, en su monumental *Ekklesiastikè historía*, compuesta entre 306 y 324. La trayectoria de Flavio Valerio Constantino (272-337), declarado *imperator* por las legiones de su padre, Constancio Cloro, en el 306, en la provincia de *Britannia*, estuvo marcada por disputas que anhelaban socavar su autoridad imperial. A partir de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (antes de su

panegírico titulado *Vita Constantini*, publicado en 337 tras la muerte del emperador), puede observarse de qué modo el autor es capaz de insertar la vida de Constantino en un hilo narrativo tal, que, desde profecías del Antiguo Testamento sobre la vida de Cristo hasta el año 324 (en pleno gobierno del emperador), se atraviesan cuestiones tales como la persecución y martirio de cristianos, la relación de estos con los paganos, las herejías, la sucesión de obispos, y otras semejantes. Eusebio quiere mostrar un Constantino cuyas virtudes y sucesos político-militares aparezcan en consonancia con la voluntad del Dios judeo-cristiano. El trabajo de Rosin Caprino analiza justamente de qué forma se encuentran elaborados los argumentos de la *Historia Eclesiástica* en favor de la legitimidad del poder imperial de Constantino.

El trabajo de Raquel Miranda, “Retórica y propuesta normativa en la elaboración literaria de los primeros tratados de Ambrosio de Milán”, constituye el capítulo cuarto, y se ocupa de los primeros tratados exegéticos de Ambrosio de Milán (337-397), los cuales considerando cuestiones tales como el Paraíso, Caín y Abel, el Arca de Noé, y otras semejantes, tratan del hombre como criatura ontológicamente determinada pero éticamente ambigua. Por su parte, estos tratados evidencian una unidad compositiva que conjuga el género zetemático y el comentario alegórico, en una estructura global cuyos alcances hermenéuticos y retóricos armonizan el sentido pastoral con el normativo, en una clara perspectiva moral. Tomando en consideraciones estas relaciones discursivas, Miranda describe las

características retóricas de la producción de Ambrosio, destacando el recurso a su carácter narrativo, debido a que la norma que transmiten los textos se forma 'en' la historia. Con todo, su trabajo indaga específicamente en la forma en que la narración resulta normativa, en un marco mayor de composición que rebasa los sentidos históricos del discurso. De este modo, se busca mostrar de qué manera Ambrosio busca enhebrar enseñanzas sobre la ley natural con las de la Iglesia misma, dotando así a su obra de una perspectiva antropológica e incluso ética y política.

Mariana Calderón es la autora del capítulo quinto, "San Jerónimo, contra Rufino". La traducción latina del *Peri Arjón* de Orígenes hecha por el monje Rufino de Aquilea (345-411), obra conocida en adelante así, como *De principiis*, desató una larga y calurosa polémica entre este y su contemporáneo San Jerónimo (347-420), a quien había conocido en Roma. En el contexto de las polémicas de los pastores e intelectuales de la naciente Iglesia contra el arrianismo, el origenismo y el pelagianismo, el trabajo pretende mostrar la cronología y el contenido de los textos suscitados por la polémica entre Jerónimo y Rufino, así como sus consecuencias en la cultura cristiana de los siglos IV y V.

El capítulo sexto, "Polémica, confrontación y exilio: las querellas entre católicos y arrianos en el reino hispanogodo en tiempos de Leovigildo (569-586)", tiene como autor a Renan Frighetto, quien se centra en la lucha de poder, con vaivenes de enfrentamientos y colaboraciones, entre aristocracia y realeza acaecida en el interior de dicha nación. En aquellos

tiempos, la fidelidad jurada al rey se encontraba en el centro de las relaciones entre los grupos aristocráticos y la autoridad regia, y su incumplimiento o ruptura acababa por llevar al crimen de *maiestas*; es decir, se lo consideraba un atentado contra la autoridad del rey. La reacción regia ante dicha pena podía ser variada, y las penalizaciones hacia los acusados de infidelidad, ancladas en la tradición y en el derecho, variaban desde la muerte hasta el envío al exilio. El estudio de Frighetto se ocupa de las penalizaciones que terminaban en el exilio del condenado, impulsadas en el momento de mayor resplandor militar de los godos, cuando se constituyó el *regnum gothorum* de Toledo en la segunda mitad del siglo VI, durante el reinado del *gothorum rex* Leovigildo (reinante en 568-586).

En el capítulo séptimo, “Sobre los orígenes de la invención romántica del feudalismo: el discurso del conde de Boulainvilliers (inicios del s. XVIII)”, quien suscribe este Prólogo se propone perfilar la concepción feudal del poder y la libertad (*dominium*). Y al indagar en la historia de la formulación de dicha concepción, observa el protagonismo de autores de la Antigüedad como Tácito (s. I), de la Antigüedad Tardía como Gregorio de Tours (s. VI), del s. XVI como Hotman, del s. XVII como Audigier o Tarault, del s. XVIII como Boulainvilliers, Fréret o Chastellux, del s. XIX como Guizot. Ningún medievalista de renombre hasta el momento, excepto recientemente Ian Wood, ha sabido llamar la atención sobre la importancia del curso de Foucault de 1975-1976 en el Collège de France, publicado con el título de *Il faut défendre la société*, para ordenar y entender toda esta historia. Tarea

medular de este capítulo es llegar a determinar la naturaleza de la predicha concepción feudal conforme a la filosofía de la historia del conde de Boulainvilliers, figura central al respecto. Al final se sugiere o esboza una comparación de la concepción de dominio propia del feudalismo y aquella propia del aristotelismo medieval.

El octavo y último capítulo, escrito por Agustín Moreno, se titula “Mixtura de razas y decadencia en la obra de Tenney Frank”. La cuestión de la mixtura o pureza de razas fue tema de interés en las investigaciones sobre la historia de Roma a fines del s. XIX y primera mitad del s. XX. El contexto cultural y político lo justificaba. En este sentido, el trabajo de Moreno pretende profundizar en el estudio de la idea de raza y de mezcla racial en la obra de Tenney Frank (1876-1939), buscando determinar cómo concebía él el concepto de ‘raza’ y qué implicancias tenía la ‘mixtura de razas’ en su análisis de la historia de Roma tardo republicana e imperial. Vinculado con lo anterior, Moreno se propone indagar en la relación que existe entre esa interpretación de Frank y la reflexión que él hace de la situación racial de los Estados Unidos en el momento que está escribiendo su obra. En efecto, su mirada propiamente estadounidense permea la lectura histórica de la Antigüedad y le confiere un matiz particular a su interpretación racial.

Por último, no puede dejar de advertirse que las problemáticas recién reseñadas, buscan ser respondidas desde distintas perspectivas epistemológicas, haciendo honor al trabajo interdisciplinar. Reunidos aquí varios especialistas

en distintos campos de las Ciencias Humanas, se pretende abrir nuevos horizontes en el modo de abordar la Antigüedad Tardía, no sólo confinándose a la práctica de la Historiografía. Desde luego, no ha de esperarse encontrar grandes tesis que cambien drásticamente el curso de la interpretaciones vigentes –el progreso de las Humanidades no suele ser revolucionario, como el de las ciencias experimentales–. Con todo, en la modestia de las propuestas aquí ofrecidas, es posible hallar riqueza suficiente para hollar sendas desconocidas, o incluso volver a pisar algunas perdidas.

Para finalizar, cabe señalar que esta publicación ha sido realizada en el marco del Proyecto de investigación “Guerra y paz en el Mediterráneo Antiguo: un análisis de los procesos de justificación y legitimación a través del discurso político” (2016-2018), aprobado y subsidiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. Cabe destacar el agradecimiento de los autores de esta obra a dicha Secretaría, por su permanente interés en promover las actividades científicas que se realizan. De igual manera agradecen a las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras por su constante apoyo a las tareas e iniciativas vinculadas con tareas de investigación.

Santiago Argüello

Agosto de 2018

Capítulo 1

El uso de la *persuasio* en la polémica entre paganos y cristianos: a propósito del *Evangeliorum Libri Quattuor* de Juvenco

Elena María Calderón de Cuervo

Deslindes preliminares

Debido a los variados conflictos que la Iglesia cristiana de los primeros siglos debió afrontar, se desarrolló una abundante actividad literaria de carácter polémico cuya producción se ha conservado en su mayor parte, y a partir de la cual es posible reconocer y clasificar los tópicos recogidos en los documentos de los primeros años del cristianismo.

En el caso del texto estudiado, es necesario conocer la problemática específica de la época en la cual se inserta, caracterizada por el continuo ascenso y consolidación del cristianismo. El siglo IV fue un período de inflexión, de coincidencias y disidencias en las ideas e interpretación de los sucesos, que determinó un cambio de mentalidad y una sistemática transformación. Dentro de esa literatura

«polémica», en la acepción más genuina del término como «arte de defender y atacar», podemos distinguir, en los autores tardo-romanos, cuatro tipos de escritos, dependiendo del adversario a quien se pretendía rebatir y del tema que se quería defender: «Adversus christianus, Adversus paganos, Adversus haereticos y Adversus Iudaeos». Los escritores recurrieron a los géneros retóricos y literarios considerados por ellos más idóneos para refutar ideas y para convencer al *otro*. Integran por tanto esa denominación genérica de «literatura polémica» los diálogos, discursos, homilias, tratados y cartas utilizados para servir a la controversia, tanto como obras literarias de gran calidad como es el caso del *Evangeliorum Libri Quattuor* de Juvenco. La finalidad de este trabajo consiste, entonces, en estudiar las estrategias seguidas por este autor de los primeros siglos del cristianismo para dialogar con los adversarios, poniendo de manifiesto cuáles fueron los recursos retóricos y argumentativos utilizados en sus disputas. Además de recuperar las nuevas aportaciones literarias de la polémica cristiana, nos interesa señalar también las reminiscencias de la literatura clásico-pagana en ella registradas y esgrimidas contra los políticos e intelectuales paganos del período.

Los estudios de perspectivas socio históricas y de teoría literaria en el inconmensurable campo de la patrística son relativamente recientes y no se han desarrollado aún en toda su amplitud. Los manuales de patrología, en general, se ocupan de la teología, de la historia eclesiástica y de su relación con la exégesis bíblica. Podemos aun preguntarnos

qué influencia tuvo en la teoría de la historia y de la literatura el interés por la Biblia y la aparición de una literatura cristiana tanto como la explicación de la historia lineal marcada por las epifanías cristológicas.

El judaísmo helenizante, afirma Curtius (1955, 2, 631), activo en los siglos anteriores a Cristo y en el primero de nuestra era mantuvo vivo el puente entre la antigua poética pagana y la poética patrística, «puente que habría de tener enorme importancia histórica». La cultura judía helenizante desarrolló una propaganda muy consciente en este sentido y al punto tal que uno de los recursos principales de esta apologética fue demostrar la coincidencia entre la ley y la religión judía por una parte y la doctrina de la filosofía helénica por otra. Con este fin, los apologetas judíos adoptaron el sistema de la exégesis alegórica, desarrollado por la *Stoa*. Relacionada con ese sistema está la llamada «prueba de antigüedad» que establecía que las escrituras sagradas de los judíos- la Biblia- eran mucho más antiguas que las obras de los poetas y sabios helénicos y que estos conocieron los escritos hebreos y se inspiraron en ellos. Así, en su obra contra Apión, Josefo demostraba que los filósofos griegos habían aprendido su ciencia en los libros de Moisés.

Todas estas ideas pasaron a los primeros apologetas cristianos. Para Justino, la cosmogonía de Platón proviene del Génesis (*Primera apología*), en su *Discurso contra los griegos* el sirio Taciano (Ruiz Bueno. 1954, p 885-888) los sincrónicos, también con fines apologéticos. Encontramos cosas análogas en la *Cohortatio ad gentiles* del pseudo Justino y en Teófilo de

Antioquía (Gibbon, E. 2006, p 600). El hecho de marcar los textos sagrados como fuentes de las literaturas paganas, señalaba la superioridad y jerarquía de los primeros sobre los últimos. Estas afirmaciones pasan después de los primeros apologetas cristianos a la teología alejandrina para desembocar en la obra de los grandes Padres de la Iglesia.

Por otra parte, la proliferación de textos (cartas, epístolas, escritos, anotaciones) propia del período, revela la importancia de la lectura como forma de recepción y estudio de los grandes temas y problemas que el advenimiento del cristianismo propuso en la mentalidad pagana y corresponde también a la importancia de la escritura como forma de producción y configuración de los mismos. En este sentido, el Evangelio de San Mateo está impregnado del *sicut scriptum est* por medio del cual remite al Antiguo Testamento, afirmando además el valor fundamental de la escritura.

Si bien estos dos procesos -escritor-lector- se complementan el uno al otro son esencialmente distintos: al acto privado e individual del lector corresponde la compleja función del escritor que debe forzosamente utilizar una herramienta el lenguaje común y accesible para la comunidad de lectores. Es así entonces que las fórmulas expresivas, los usos y giros y todas las figuras retóricas y aun la pragmática sean las mismas para los cristianos y paganos y se pongan al servicio de afirmar argumentos contrarios, novedades y misterios.

A esto habrá que agregar que todos los textos eran manuscritos, autógrafos o copias. El libro escrito poseía un

valor que la era de la imprenta ya no es capaz de apreciar. En cada autógrafo o copia había una aplicación especial, habilidad manual, larga concentración del espíritu y un gran trabajo hecho con destreza y cuidado tanto de la forma como de su contenido. Cada libro era una labor ardua y esmerada como lo muestran las apostillas que muchas veces aparecen en los márgenes y dejan oír una queja o un suspiro de alivio: «sicut aegrotus desiderat sanitatem, ita desiderat scriptor finem libri».

El monacato, que arraiga en el Occidente hacia el año 350 y al que da forma y reglas definitivas San Benito después del año 500, es uno de los hitos que señalan la transición de la Antigüedad Cristiana a la Edad Media. Una de las tareas del monacato fue precisamente transmitir las verdades de fe, la historia cristiana y la ciencia, tanto profana como sagrada. El monacato se convirtió así en transmisor principal – y desde el siglo VIII, único- de la escritura y del libro. En la colección de cartas y decretos oficiales que escribió Casiodoro para los reyes ostrogodos, hay una carta dirigida a un escriba (Porcel, Olegario M, 1950) que revela claramente la dignidad en que se tenía ese oficio y lo importante que era para el estado, para la administración y para la justicia.

Es un dato irrefutable, dada la función expresiva, polémica y trasmisora del texto escrito, que el mundo pagano y el cristiano no solo se tocaran sino que se entrecruzarán y se impregnarán mutuamente, lo mismo que la Iglesia y la escuela, la piedad y la erudición, el simbolismo y la gramática. La Antigüedad tardía es, a la vez, la era de los mártires

cristianos. El *Peristephanon* de Prudencio marca, poética y escriturariamente, el término de esta era. A la antigua Iglesia de los mártires seguirá la de los monjes, pero precisamente en este período de transición nos encontramos con muchos de los Padres, particularmente con san Jerónimo y con la importancia que este le dio a la formación intelectual, además de la religiosa, como condición indispensable para los sacerdotes y autoridades de la Iglesia. En su carta a San Paulino de Nola dice, entre otras cosas, que ni San Pedro ni San Juan fueron incultos pescadores, de serlo ¿cómo hubiera podido este último captar el sentido del concepto de logos, tan difícil de comprender en Platón o en Demóstenes? ¿Cómo entender la Biblia sin erudición? «Hay ciertamente hombres y mujeres presuntuosos que se creen capaces de practicar la interpretación alegórica de la Escritura: garrula anus, delirus senex, sophista verbosus»¹.

En el año 392 escribe Jerónimo el libro *De uiris illustribus*, un repertorio bibliográfico de autores griegos y latinos que, desde los tiempos apostólicos hasta casi el final del reinado de Teodosio (emperador del 379 al 395), escribieron sobre temas cristianos. En esa obra recopilatoria en la que se incluye él mismo² toma de modelo y el título mismo del *De uiris illustribus* de Suetonio.

¹ San Jerónimo adopta aquí un tono satírico y cita un verso de las *Sátiras* (2,1,116) de Horacio: Scribimus indocti doctique poemata passim.

² Dice lo siguiente: “Jerónimo, hijo de Eusebio, nacido en Estridón, población destruida por los godos, antaño limítrofe de Dalmacia y Panonia, hasta el presente

En la *Carta a Magno*, (San Jerónimo, 1984, t.2, 104) explica que los más grandes apologetas y Padres, tanto los que escribieron en latín como en griego, conocieron bien la literatura pagana y pudieron por ello defender victoriosamente el Evangelio. En este espacio elogia a Juvenco afirmando que la cultura literaria, la de los griegos y latinos anteriores al cristianismo, está permitida en sí misma y no solo para rechazar los ataques de los paganos.

año, esto es, el decimocuarto del principado de Teodosio, he escrito estas obras: *Vida del monje Pablo*, un libro de Cartas a diversas personas, *Exhortatoria a Heliodoro*, *Disputa del luciferario y el ortodoxo*, *Cronicón de la historia universal*, veintiocho *Homilías de Orígenes sobre Jeremías y Ezequiel*, que he traducido del griego al latín; *Sobre los serafines*, *Sobre el hosanna*, *Sobre el hijo obediente y el lujurioso*; *Sobre tres cuestiones de la Ley antigua*, dos *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, *De la virginidad perpetua de María contra Helvidio*, *Sobre guardar la virginidad* a Eustoquia, un libro de *Cartas a Marcela*, *Consolatorio por la muerte de una hija* a Paula, tres libros de *Comentarios a la carta de Pablo a los Gálatas*, asimismo tres libros de *Comentarios a la carta a los Efesios*, un libro de *Comentarios a la carta a Tito*, un libro de *Comentarios a la Carta a Filemón*; *Comentarios al Eclesiastés*, un libro de *Cuestiones hebraicas en el Génesis*, un libro *De los lugares hebraicos*, un libro *De los nombres hebraicos*; *Sobre el Espíritu Santo* de Dídimo, libro este que yo traduje al latín; treinta y nueve *Homilías sobre Lucas*, siete *Tratados sobre los salmos décimo al decimosexto*; *El monje cautivo*, *Vida de San Hilarión*. He devuelto el Nuevo Testamento a la fidelidad griega y he traducido el Antiguo Testamento conforme a la verdad hebraica. Pero de las Cartas a Paula y Eustoquia, porque se escriben a diario, es incierto el número. He escrito además dos libros de *Explicaciones de Miqueas*, un libro *Sobre Nahún*, dos libros *Sobre Habacuc*, un libro *Sobre Sofonías*, un libro *Sobre Ageo* y muchos otros escritos sobre obras de los profetas, que ahora tengo entre manos y todavía están sin terminar." Y en el apéndice dice: "Ha pasado alrededor de un trienio desde que comenté a cinco profetas: Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías y Ageo, y entretenido por otras obras, no he podido acabar la que tenía comenzada, pues he escrito el *Libro de los varones ilustres* y dos volúmenes *Contra Joviniano*; también una Apología [la carta 49 a Panmaquio]; otro *Sobre la mejor manera de traducir*, dedicado a Panmaquio [la carta 57] y dos libros *A Nepociano* o *Sobre Nepociano*, y otras obras que resultaría farragoso enumerar." Entre sus escritos será posible extraer sus apreciaciones acerca de las calamidades vividas en Roma durante el período sometido a estudio.

En el poema de Juvenco, el análisis nos remite forzosamente a la teoría literaria y a la concepción del género épico con todo el énfasis que Virgilio había puesto en él. También acá, el estudio del nivel narrativo nos permite reconocer la presencia de los cuatro evangelistas y, aunque mezclados con los clásicos, los modelos textuales del repertorio cristiano están profusamente utilizados pues se instauraron como patrones canonizables que podían y debían ocupar un lugar destacado en el sistema educativo y cultural de la Antigüedad Tardía. Obviamente, ciertos conceptos tipológicos y estéticos que constituían la base de los presupuestos y los métodos de creación y recepción de la literatura pagana en griego y en latín, fueron adoptados en el sistema literario cristiano a raíz de los contactos e influencias recíprocas señaladas y serán marcados no solo en su nivel semántico sino y fundamentalmente en el funcional, como es el caso de la configuración heroica del protagonista, que en el *Evangeliorum Libri* es el mismo Cristo.

Puntos clave del mensaje de Juvenco

Sobre el género épico el modelo era Virgilio y sobre este punto había ya suficiente trabajo teórico y crítico.

Los estudios sobre la literatura cristiana latina y con ellos el rescate de las obras, no se producen de manera sistemática sino a principios del siglo XX. El progreso de estos estudios comienza a hacerse sensible con la pequeña *Histoire de la Littérature latine* de Jeanroy y Puech (1891); en la que Puech realiza el estudio sobre Prudencio e incorpora una categoría

de escritores sistemáticamente olvidados por la crítica. Pero quien realmente desarrolla ese período y no sólo en lo que respecta a los autores y sus obras sino, y muy particularmente, a la retórica vigente y a las formulaciones teóricas de los géneros literarios *ad usum*, es René Pichon (1903) en su manual sobre la literatura propiamente cristiana: «elle est aussi vivante, aussi intéressante que la littérature profane; elle est presque aussi romaine et beaucoup plus moderne». Habrá que esperar un tiempo para ver aparecer el trabajo fundamental de Pierre de Labriolle (1940) y que, hacia 1945, aparezca el estudio de Ernst Curtius donde la *Literatura Europea y la Edad Media latina* queden, desde la tónica, mutuamente justificadas.

Esta falta de interés y curiosidad por un período que, al día de hoy, resulta fundamental para entender la producción posterior y la particular configuración que los géneros adquirieron a partir del cristianismo, tiene una explicación histórica. Un buen número de humanistas de la época del Renacimiento, admiradores acérrimos de Cicerón, Horacio y Virgilio, extendieron a los autores cristianos primitivos –y a la Vulgata latina misma- el desprecio del latín “escolástico” o “monástico”; y, desde allí, todos los textos producidos en este período fueron considerados exclusivamente en tanto que expresiones del dogma, de la liturgia o de la historia de la Iglesia. Más aún, las transformaciones de la lengua latina bajo la influencia del cristianismo fueron consideradas una decadencia lamentable. Para contrarrestar esta afirmación afirma Labriolle que, para aquellos que gustan de encontrar

en las obras las calidades de composición y de arte características de los escritores clásicos, la lectura de los escritores cristianos –sobre todo los latinos- les reservan «felices sorpresas».

No obstante, la apropiación de las formas literarias paganas por parte de la Iglesia se realizó de manera prudente y cuidadosa. Cuando el canon del Nuevo Testamento estuvo cerrado y colocado fuera de discusión, la cultura cristiana se reconoció el derecho a utilizar sus textos más libremente. Y aunque hubo grandes apologistas griegos (Taciano, Athenagoras, Justino, etc.) que incorporaron en sus defensas y discusiones un acento vibrante y personal, los aportes que hacen a la tradición griega se instalan más a nivel del pensamiento -señala Maurice Croiset (1912:326)- pero están aún lejos del deseo de satisfacer el gusto, de agrandar o de golpear la imaginación, sin lo cual no se puede tener creación literaria propiamente dicha. El trabajo de apropiación de las fórmulas paganas fue realizado con mucha más pericia por los escritores latinos y esto se explica, también y nuevamente, por una razón histórica. Las primeras obras cristianas latinas aparecen en el final del siglo II. Antes, el griego era la lengua comúnmente utilizada en las comunidades cristianas occidentales, Roma en particular. Los únicos escritos cristianos en latín, hasta ese momento, eran las transposiciones muy literales y poco literarias de los textos bíblicos en griego para uso de aquellas comunidades de fieles que no comprendían bien el griego. No obstante, hacia el final del siglo II, en el momento en que nace en África la literatura cristiana latina

bajo el impulso decisivo de Tertuliano, una buena parte de la élite intelectual latina ha sido conquistada por la Iglesia. Estos van a aportar al *ars praedicandi*, no sólo su cultura y su formación sino la eficacia y el prestigio de la Retórica³, de la cual eran maestros. La primera obra importante de este tipo es, precisamente, el *Evangeliorum Libri Quattor* del poeta español Juvenco, escrita hacia el año 330 (Calderón, 2011). Esta obra inicia una larga serie de poemas bíblicos, latinos en un primer momento, pero que después tendrán su continuación en las lenguas vulgares.

San Jerónimo hace referencia a Juvenco en cuatro ocasiones. La primera de ellas la encontramos en su obra *De Uiris Illustribus*, (San Jerónimo, 1984, t.2, 134). El pasaje reza así: «Juvencus, nobilissimi generis hispanus, presbyter, quattuor evangelia hexametris versibus pene ad verbum transferens, quattuor libros composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino príncipe.»

³ Sobre todo los latinos- agrega Labriolle- en efecto, si vamos a describir el desarrollo de la literatura cristiana griega, será necesario examinar una serie de obras- extremadamente interesantes desde el punto de vista moral y religioso- pero muy débiles desde el punto de vista propiamente estético. Cartas, “apocalipsis”, paráfrasis simples y desnudas de los libros santos, he aquí con lo que ha debutado esta literatura (...) leed la Didajé, el *Pastor de Hermas*, las Epístolas atribuidas a Bernabé o a Clemente de Roma: son escritos netamente populares, destinados a recordarles, directa o alegóricamente, a gente de condición y de cultura extremadamente humilde los principios de ágape o de represión de los malos instintos *enkrateia*: nada refleja en estos textos una preocupación literaria o una asociación de ideas o de frases”. (Labriolle: 471)

Esta cita es recogida por todos los autores que abordan el estudio de nuestro poeta.

Un segundo lugar donde encontramos referencia de San Jerónimo a Juvenco y a la obra que realizó, es en su *Chronicon ad annum 329 / 330* (Olimpiada 278-333 d. C.) donde podemos leer: «Iuencus presbyter, natione hispanus, Evangelia heroicis versibus explicat.» (San Jerónimo, 1984, t. 8, 787).

La tercera referencia jeronimiana a Juvenco y a su producción literaria es la que hallamos en su Epístola LXX a Magno. Allí leemos: «Iuencus presbyter sub Constantino historiam Domini Salvatoris versibus explicavit; nec pertimuit Evangelii maiestatem sub metri leges mittere».

El cuarto lugar referido a Juvenco pertenece a su Comentario a San Mateo, donde cita de nuevo a nuestro poeta con estas elogiosas palabras: «Pulcherrime munerum sacramenta Juvencus presbyter uno versiculo comprehendit; thus, aurum, myrram, regique, hominique, Deoque, dona ferunt».

Hay que señalar, sin embargo, que lo que compromete de alguna manera, el valor de las primeras obras de los poetas cristianos en lengua latina es que, en ellos se percibe aún de manera evidente el deseo de competir con la literatura pagana, lo cual desemboca en un estilo un tanto artificial, impostado incluso, que agobia la posibilidad de una inspiración más espontánea. Estos autores quisieron oponer la *certa fides* a las *mendacia* de los clásicos (son las palabras

que usa Juvenco) pero usando las fórmulas y las estructuras que los clásicos habían consagrado, y esto en parte porque se dirigían al mismo círculo de lectores que se habían formado en el gusto y la lectura de los paganos⁴.

La teoría literaria en torno al poema épico

Como ya se viene anunciando, el Presbítero español, Caius Vittius Aquilinus Iuencus, es el primer poeta épico cristiano latino y, en rigor, el que deja asentadas las modalidades del género para el mundo cristiano.

San Jerónimo comenta, respecto de Juvenco, que escribió su *Evangeliorum Libri Quattuor* hacia el año 329, bajo Constantino, a quien le dedica el poema elogiando en este emperador la promulgación del Edicto de Milán en el 313. La idea de tomar de los Libros Santos la materia diegética y discursiva para una epopeya, señalaba, implícitamente, los destinatarios de la obra tanto como la función de *propaganda fide*, implícita en el género épico. La crítica literaria romana, que encontraba en Horacio su más perfecta expresión, adhería a la jerarquía de los géneros que fuera, ya, establecida por Aristóteles, colocando en primer plano la epopeya por estar dirigida a la educación de los príncipes. Era lógico,

⁴ Sin embargo, la poesía cristiana de esta época logra una originalidad verdadera y sincera en los Himnos de la Iglesia. El siglo IV nos ofrece, en este sentido, el talento particularísimo de Paulino de Nola (2005).

entonces, que Juvenco dedicara su poema a Constantino y a la aristocracia romano-cristiana.

Fiel al principio de justificar en clave cristiana el espíritu épico pagano, el poeta hispalo antepuso en su poema evangélico un pequeño prólogo de 27 versos, en el que explica los motivos que lo llevaron a componer su poema. La idea, en términos generales y con traducción propia, es la siguiente:

Todo lo humano está condenado, por voluntad de Dios, a la desaparición; pero muchos hombres logran sobrevivir, gracias a sus hazañas y virtudes, en panegíricos poéticos como los de los sublimes cantos de Homero o del dulce arte de Virgilio. Estos mismos poetas tienen también asegurada la gloria eterna, a pesar de haber interpuesto mentiras – *mendacia*- en los hechos del pasado; con cuánta mayor razón sobrevivirá mi poema que canta los hechos de Cristo y al que quizá deberé mi salvación el día del juicio final. Ruego al Espíritu Santo que me ayude y fortalezca mi espíritu con el agua del Jordán.

«Cantar los hechos de Cristo»: significaba, de alguna manera, proponer el modelo de Cristo a la educación de los soberanos del imperio convirtiendo el Evangelio en una especie particular de epopeya en la que la invocación al Espíritu Santo reemplazaba la tradicional invocación a las Musas.

Con respecto al título de la obra, el nombre en español por el que se la conoce es *Historia Evangelica*, título que utiliza su primer editor, el jesuita Faustino Arévalo (Roma, 1794),

aunque en los mejores manuscritos aparece bajo el título de *Liber evangeliorum* o *Libri evangeliorum quattuor*⁵.

Juvenco toma como base el Evangelio de San Mateo (que debe haber leído en una o muchas de las versiones latinas pre-jeronimianas⁶), interpola con frecuencia el Evangelio de San Lucas, menos el de San Juan y muy raramente el de San Marcos.

Se halla dividida la obra en cuatro libros y, en términos generales, el número de versos de cada libro está alrededor del ochocientos, cantidad de versos adecuada a un *liber* según la preceptiva clásica. Con éste formato aparece en todos los manuscritos que citan los especialistas y en todas las

⁵ En nuestra opinión este título se le dio al poema de Juvenco a partir de los comentarios de San Jerónimo quien dice, precisamente Juvenco, *nobilissimi generis hispanus, presbyter, quattuor evangelia hexametris versibus pene ad verbum transferens, quattuor libros composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia* (citado supra)

⁶ Desde mediados del siglo II al menos, y ya probablemente desde sus comienzos era corriente el título “según San Mateo” (katá Marzaion), no existe huella alguna de otro nombre en relación con el primer evangelista. Ireneo (Ireneo de Lyon. 1999, L1) declara que Mateo no solo predicó a auditores que hablaban hebreo (arameo) sino que además compuso para ellos un evangelio escrito en su propia lengua; Orígenes (233d.C.) crítico severo, acepta como verdadera la ya muy arraigada tradición primitiva de que Mateo, que fue publicano y luego apóstol habría escrito en caracteres hebreos el primer Evangelio para los convertidos al judaísmo. Papiás, Ireneo, Orígenes, Eusebio y Jerónimo afirman que el primer Evangelio fue escrito por Mateo, “en lengua hebrea” o “en su lengua materna”. El término “hebreo” no significa el hebreo clásico de la antigüedad sino su afin, el arameo, que era la lengua hablada por aquella época en Palestina. A pesar de todo, se niega ordinariamente la existencia de un original semítico fundándose en que el Mateo griego no es una traducción. Los argumentos no son convincentes: el griego es claro, pero poco elegante y con muchas repeticiones, lo cual debe atribuirse a una traducción; los juegos de palabras más o menos ingeniosos no exceden la capacidad de un traductor.

ediciones, coincidiendo, además, en la entidad de cada uno de los libros. Sin embargo, esta división que, de no ser propia de Juvenco, fue muy antigua y estaba, evidentemente, ya en el arquetipo, ha sido objeto de opiniones e hipótesis diversas (Otero Pereyra, 25).

El libro primero incluye, además, dos proemios. Los treinta y cinco versos con que comienza el libro I están distribuidos en dos proemios de ocho y veintisiete versos respectivamente, proemios que las ediciones presentan de distintos modos según los criterios adoptados por cada editor.

El primer proemio, escrito como el segundo en hexámetros, es el más cuestionado en cuanto a la autoría. Dice así:

Mattheus instituit virtutum tramite mores,
Et bene vivendi iusto dedit ordine leges.
Marcus amat terras inter coelumque volare,
Et vehemens aquila stricto secat omnia lapsu.
Lucas uberius describit praelia Christi,
Jure sacer vitulus, qui munia fatur Abia.
Ioannes fremit ore leo, similis rugienti,
Intonat aeternae pandens mysteria vitae⁷.

En relación ya con el contenido del proemio, advertimos que, de los ocho versos que lo componen, cada dos están

⁷Mateo estableció normas morales a través del sendero de las virtudes y dio las leyes de una vida recta según un orden justo. Marcos ama volar entre la tierra y el cielo, y como vehemente águila lo corta todo en su vuelo veloz. Lucas narra con mayor detalle las batallas de Cristo como ternero sagrado que expone los deberes de los antepasados. Juan ruge como un león y truena de manera semejante a un rugido descubriendo los misterios de la vida.

dedicados a uno de los evangelistas, y que el proemio se abre con el nombre de Mateo, y que los otros tres nombres – Marcos, Lucas y Juan- ocupan, respectivamente, la cabecera del resto de versos impares, sintetizando cada par de versos las notas fundamentales de los respectivos relatos evangélicos. El fin y la intención del proemio pretende orientar sobre la naturaleza y contenido de la obra que precede dando a conocer el nombre de los evangelistas como autores de la Vida de Cristo y de allí, probablemente, la división en cuatro libros: planteamos esta hipótesis basada en el hecho de que , así como Juvenco superaba a Virgilio expresamente en la configuración del *ethos* heroico tanto como en las *mendacia* de la mitología, proponía como fuentes de inspiración, no solamente los doce libros de la *Eneida* sino y muy especialmente los cuatro Evangelios.

El libro primero trata de todo lo referente a los padres de Juan Bautista, a su concepción, el envío del Arcángel Gabriel por Dios a la Virgen María, la visita de María a su prima Isabel, el nacimiento de Juan Bautista etc. De Cristo encontramos los pasajes referidos a su nacimiento, la adoración de los Magos, la presentación del Niño Jesús en el templo, la vocación de los Apóstoles, el Sermón de la Montaña y los primeros milagros obrados por Jesús hasta la curación de la suegra de Pedro, inclusive.

El segundo expone nuevos milagros y curaciones obradas por Jesús, además de parábolas como la del grano de mostaza o la de la levadura. Con la parábola de la cizaña, que queda

interrumpida, finaliza, como ya hemos indicado, el libro segundo.

El libro tercero comienza con la explicación de la parábola de la cizaña, y continúa con la exposición de otros milagros, discursos y parábolas de Jesús, y lo cierra la parábola de los invitados al banquete nupcial.

El libro cuarto se inicia con el episodio del tributo debido al César, se narran las disputas de Jesús con los fariseos, las parábolas de las diez vírgenes y de los diez talentos, la enfermedad de Lázaro y su resurrección, para entrar luego de lleno en la Pasión de Jesús, su Resurrección y los sucesos posteriores a ella, como el soborno de los soldados y la aparición de Cristo ya resucitado en Galilea.

El tema es la vida de Cristo y su objetivo es acomodar en los moldes de la epopeya virgiliana no solo la materia narrativa del Nuevo Testamento, comenzando por la concepción y nacimiento de Juan el Bautista hasta llegar a la aparición de Cristo en Galilea, una vez resucitado, sino los principios de una buena política, resaltando sus discursos y sentencias doctrinales.

Mateo constituye, como se reconoce, el hilo conductor del relato, aunque el *Evangeliorum Libri* no es sólo, como se ha repetido muchas veces, una versión poética del relato evangélico de Mateo. Es cierto que Juvenco sigue por regla general a este evangelista, con preferencia a los demás, pero preferencia no significa exclusión. Juvenco narra pasajes que

están ausentes en Mateo y, es más: aun cuando sigue el relato de Mateo no deja de consultar a los otros sinópticos, tomando de ellos pormenores y circunstancias que no aportaba el primero.

La recurrencia a cada uno de ellos nos induce a pensar que Juvenco había realizado una labor previa de confrontación de textos (y a esto alude, muy probablemente, lo de *armonía* de Faustino Arévalo), sumamente diligente y minuciosa, lo que a su vez nos revela el gran cuidado que ponía en reflejar fielmente la verdad histórica de los hechos evangélicos, acentuando, entonces así, el carácter histórico que está implícito en la misma concepción del género épico. De manera tal que cuando nuestro poeta señala en Virgilio aquellas *mendacias*, se puede suponer que no se refiere al nivel diegético de la obra sino al mitológico, como ya se dijo.

Volviendo ahora al discutido primer proemio, la pregunta, que sin duda nos apremia, es cuáles pudieron haber sido las razones por las que Juvenco eligió como hilo conductor para su poema el relato evangélico de Mateo; o bien, cuáles fueron los motivos para que, de entre los cuatro evangelistas, fuera Mateo el que predominara.

Debemos tener en cuenta el fin evangelizador y propagandístico de la obra juveniana y de la epopeya en sí, en tanto que orientada a la educación. Dentro de estas expectativas estaría justificado dicho relato tomado como base y completado en distintos momentos por los episodios y matices que refieren los demás. Esto puede deberse a la

importante exposición que adquiere en el relato de Mateo el conocido sermón de la montaña, también llamado de las *Bienaventuranzas*, en que precisamente se fija la moral que es más aconsejable para la vida del hombre de acuerdo con las palabras del mismo Redentor. Esto está precisamente destacado en los dos primeros versos, donde queda patente que Juvenco, siguiendo a Mateo, orienta su relato a favorecer el cultivo de la virtud y ofrece las leyes conducentes al bien vivir: «Mateo estableció normas morales a través del sendero de la virtud/Y dio las leyes de una vida recta según un orden justo.»

Por otra parte, el modelo canónico de toda epopeya anterior al siglo IV requería la figura de un héroe encolerizado o de un antagonista encolerizado. Tal es el caso de Aquiles en la *Ilíada* o de Juno en la *Eneida*. Pero la cólera divina no aparece en el Nuevo Testamento y sí, sobre todo en Mateo, se da lugar a la cólera humana que lleva a Cristo a la muerte en la figura de los fariseos⁸.

⁸ Resulta obvio que Mateo escribe para los judíos de su época y no deja de consignar ninguna de las acusaciones del Mesías hecha a los fariseos: «Escuchad otra parábola. Era un propietario que plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar y edificó una torre; la arrendó a unos labradores y se ausentó. 34. Cuando llegó el tiempo de los frutos, envió sus siervos a los labradores para recibir sus frutos. 35. Pero los labradores agarraron a los siervos, y a uno le golpearon, a otro le apedrearon. 36. De nuevo envió otros siervos en mayor número que los primeros; pero los trataron de la misma manera. 37. Finalmente les envió a su hijo, diciendo: «A mi hijo le respetarán.» 38. Pero los labradores, al ver al hijo, se dijeron entre sí: «Este es el heredero. Vamos, matémosle y quedémonos con su herencia.» 39. Y agarrándole, le echaron fuera de la viña y le mataron. 40. Cuando venga, pues, el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos labradores?» 41. Dícenle: «A esos miserables les dará una muerte miserable arrendará la viña a otros labradores, que le paguen los

De esta manera la obra de Juvenco le debe a Mateo al menos tres aspectos constructivos: el nivel diegético en lo que hace a la narración completa de la vida y pasión del Cristo, el tono docente, moral y doctrinario en la transcripción de los sermones (fundamentalmente en el Sermón de la Montaña) y la figura épica de los fariseos encolerizados. De hecho, en lo que se refiere a los aspectos retóricos propiamente dichos, Juvenco toma de Mateo el sentido de los parlamentos (sermones) de Cristo, pero, en relación con lo estrictamente literario y con la recepción, Juvenco sigue el patrón clásico. De aquí que se instale en el estilo juvenciano el uso del símil como recurso netamente épico:

Ite per angustam, iusti, super aethera portam.
quam lata et spatiosa uia est, quae limite laeui
praeruptum conuoluit iter caligine mortis
innumeraeque illam penetrant per prona cateruae!
uitalis uastis stipatur semita saxis strictis
celsaque uix paucos ducit per scrupula uirtus.
685 at si quos nimium fallax illexque malorum
planities suasit deformi lubrica lapsu,
abripit hos pronosque trahit uelut impetus amnis
aut alacer sonipes ruptis effrenus habenis

frutos a su tiempo.» 42.Y Jesús les dice: «¿No habéis leído nunca en las Escrituras: la piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido; fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos? 43.Por eso os digo: Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos.» 45. Los sumos sacerdotes y los fariseos, al oír sus parábolas, comprendieron que estaba refiriéndose a ellos. 46.Y trataban de detenerle, pero tuvieron miedo a la gente porque le tenían por profeta.» (Mateo, 21)

aut rectoris egens uentosa per aequora puppis ⁹.

Otro recurso utilizado con mucha frecuencia y que nos remite a la épica pagana es el epíteto tomado de los autores griegos o latinos: «moenibus egrediens Samaritis femina uenit/hauritura cauis putei penetralibus undas»¹⁰.

Por otra parte, los epítetos mesiánicos están en el nivel de comprensión que Mateo establece con el pueblo hebreo y que Juvenco recupera para presentar la imagen del Cristo-héroe a los romanos: «Hijo de David» (Mt 12,23); «Hijo del Hombre»: significa en hebreo “hombre” y es uno de los epítetos que Jesús se pone Él a sí mismo con más frecuencia, pero en arameo es “yo”, “yo mismo” y con este sentido parece invocarlo Juvenco¹¹.

Otros epítetos del Nuevo Testamento están colocados por Juvenco expresamente para mostrar la identidad de Jesús a

⁹ Entrad, oh justos, por la puerta estrecha al cielo. ¡Que ancha y espaciosa es la ruta que por el lado izquierdo oculta con las tinieblas de la muerte un camino abrupto y, sin embargo, innumerables gentes acuden a transitar por sus declives! El camino de la vida se encuentra obstruido por grandes escollos y sólo a unos pocos conduce la alta virtud por arduos lugares. Pero si a algunos convenció la llanura de los males demasiado engañosa y seductora, resbaladiza por sus irregulares pendientes, a éstos los arrastra hacia abajo como torrente impetuoso o como el rápido caballo desenfrenado, rotas sus riendas, o como un barco privado de piloto en medio de los mares azotados por el viento. (L.1,690)

¹⁰Saliendo de las murallas se acercó una mujer samaritana para sacar agua de las cóncavas profundidades del pozo. [L.2, 252]

¹¹ «Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?» (Mt. 16,13) luego de hacer una serie de milagros y poniendo un énfasis particular en su persona, de donde Hijo del hombre es equivalente de Mesías y está en el A.T en Dan 7 e Is 42,1-14; 49:1-6; 50,4-9.

los romanos: *dominus* con el valor de monarca reinante: «*olli respondit mundi regnator Iesus*»¹².

«Hijo de Dios»: no es un epíteto particularmente mesiánico ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura hebrea posterior: «Tu eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt.16,16) presupone un reconocimiento de la mesianidad y de la divinidad de Jesús, más en tanto que este “Hijo” se refiere a menudo a su Padre con quien se pone en un mismo nivel de igualdad.

Como el mensaje que deja Juvenco, de acuerdo con el Evangelio y con todo el Nuevo Testamento, es esencialmente un mensaje religioso -y esto es lo que quiere hacer entender el autor a Constantino- el epíteto «Hijo de David» da lugar a una exégesis:

Vrbs est Iudaeae Bethleem Dauidae canorum
quae genuit, generis censum quae iure petebat.
edidit hic Mariam Dauidis origine Ioseph
desponsamque sibi scribens grauidamque professus¹³.

En cuanto a la recepción y asociado al epíteto, está la ausencia de voces griegas. La palabra *Angelus* no aparece y en su lugar, Juvenco opta por *nuntius* (mensajero); solo usa el término griego *Daemonis* haciendo concreta referencia al diablo y no a cualquier espíritu.

¹² A esto respondió Jesús, Rey del mundo (L 2,265)

¹³(L I,149-150149) Belén es una ciudad de Judea que engendró al canoro David, la que reclamaba según la ley el registro de su linaje. Aquí presentó José, de la estirpe de David, a María, inscribiéndola como prometida suya y declarando su embarazo.

El *Nunc dimittis* de Simeón tiene la forma del Prólogo a cargo del *diakono* del *Agamenón* de Esquilo:

nunc, nunc me famulum Dominus, nunc liberat atris
corporis e uincli finemque imponere uerbis
dignatur cum pace suis. en splendida nostros
lux oculos tua circumstat radiisque renidet,
quam cunctis hominum lustratis gentibus addit
Israhelitarum cumulatae gloria plebis¹⁴.

Y, en el Libro II, la escena de la resurrección de la hija de Jairo adopta el tono de una tragedia de Sófocles: «abscedant, inquit, tectis haec tristia uestris, / namque puella iacet placido demersa sopore, / defunctam retur flentum quam nescia plebes»¹⁵.

Juvenco de modo directo, en el epílogo que cierra la obra, aporta unos datos que, sin duda, consideró valiosos:

Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi,
quam fovet indulgens terrae regnator apertae
Constantinus, adest cui gratia digna merenti,
qui solus regum sacri sibi nominis horret
imponi pondus, quo iustis dignior actis
aeternam capiat divina in saecula vitam
per Dominum lucis Christum, qui in saecula regnat¹⁶.

¹⁴ Ahora, ahora el Señor me libera a mí, su siervo, de las tristes cadenas del cuerpo y con sus palabras se digna en otorgarle el final en paz. Mira cómo brilla junto a mis ojos y refulge con sus rayos tu espléndida luz, que la gloria del engrandecido pueblo de Israel otorga a todos los pueblos iluminados.

¹⁵ Que se vaya esta tristeza de tu casa, [401] pues yace inmersa en un dulce sueño la joven a quien considera muerta la multitud ignorante de los que lloran.

¹⁶ Mi espíritu ha recibida la fuerza de la fe y del sagrado respeto, y tanto brilla para mí la gracia de Cristo, que la gloria de la ley divina logra de buen grado en nuestros versos

Además de la dedicatoria al emperador Constantino¹⁷, aparecen otros testimonios que hay que resaltar. Juvenco acude a los clásicos porque su pretensión no es sólo hacer una obra “buena”, por el tema, sino por completo digna de Cristo (recordemos el último verso de su segundo proemio programático: «(...) ut Christo digna loquamur». Precisa de palabras dignas del tema y dignas del héroe de su poema: Cristo, por lo que procurará imitar a los que eran los más grandes poetas para el mundo romano y cuidar al máximo la forma. Asimismo, esta idea la encontramos recogida en los versos del propio poeta, en el epílogo de la obra, en que deja bien claro que el ornato de que hacen gala los escritos paganos no es impropio para temas divinos: «Que la gloria de la ley divina logra de buen grado / en nuestros versos los ornamentos terrenales de la lengua»

Juvenco está convencido de que se pueden combinar el argumento cristiano y la forma o retórica pagana, si se hace adecuadamente. Juvenco sabe que se inserta y quiere

los ornamentos terrenales de la lengua. Esto me lo concede la paz de Cristo, me lo concede la paz del mundo que favorece indulgente Constantino, el soberano de la tierra abierta, a quien merecidamente asiste un digno reconocimiento, el único de entre los reyes que rechaza que se le imponga la carga de un título sagrado, de modo que de manera muy merecida por sus obras justas, obtenga la vida eterna para los siglos divinos por medio de Cristo, Señor de la luz, que reina eternamente. (L 4 802-812)

¹⁷ Es interesante señalar las circunstancias tan difíciles atravesadas por los cristianos en tiempos del emperador Diocleciano, las duras persecuciones y el sucesivo cambio que se va desarrollando hasta ser posible publicar y dedicar esta obra con el propósito de que la paz de Cristo reine en el mundo, idea que el léxico contribuye a reforzar, en especial con la repetición del *pax* y el *regnat* del primero y último verso del epílogo.

insertarse en una tradición literaria, de la que es usual mantener lo que ella presenta, y se sabe eslabón de una cadena que procede de Homero, como el segundo proemio indica, y que en Roma tiene como figura capital a Virgilio; es un poeta, cuya vida y obra está amparada nada menos que por un emperador romano, Constantino, jefe de una Roma que con la *pax Christi* excede la *pax Augusta*¹⁸. Juvenco, como luego Prudencio, no se ve, como cristiano, enfrentado al mundo clásico sino continuador del mismo, que ahora es engrandecido por Cristo.

El grueso obstáculo con el que se encuentra Juvenco – y que es el que va a caracterizar la Épica bíblica en todos los tiempos – está en relación con la Palabra divina y su temor de ofender a Dios alterando la constitución de los Libros Santos. Al aplicar rigurosamente este principio, toda tentativa poética se vuelve casi imposible. En este sentido, Juvenco extiende ciertos versículos, hace trasposiciones un tanto forzadas e inclusive desarrolla descripciones de la naturaleza aplicando el símil y otros recursos, la mayoría de las veces trillados y hasta caducos. Es obvio que en el juego retórico y en el uso de recursos su modelo sigue siendo Virgilio, aun cuando se observan las huellas de Lucrecio y Estacio, entre otros. No obstante, la *simplicitas* del genio evangélico no sale sin perjuicio de esta trabajosa adaptación.

¹⁸ El mismo San Jerónimo en la nota al pie de la Vulgata aclara que Iuvenius, nobilissimi generis hispanus (...) Floruit sub Constantino principe.

Por ejemplo, el *transeat a me calix iste* toma en Juvenco la siguiente formulación:

Si fas est, Genitor, calicis me transet huius
incumbens ualido nobis uiolentia tractu,
sed tua iam ueniat potius quam nostra uoluntas
quae tibi decreta est tantis sententia rebus¹⁹.

Otro ejemplo nos lo da el *iam foetet* con el que Marta le anticipa a Jesús el estado del cadáver de Lázaro, deriva en: «Crediderim corpus motu fugiente calores / fetorem miserum liquefactis reddere membris»²⁰.

Habrà que tener en cuenta, a la hora de explicar estas amplificaciones, que no sólo están exigidas desde el hexámetro, sino que en todos los casos son comentarios a la situación que propone la frase evangélica y, aún, verdadero trabajo de exégesis que irá nutriendo el cuerpo crítico de las Sagradas Escrituras.

De acuerdo con esta perspectiva, el autor del *Evangeliorum Libri* pretendía que su obra se entendiera así: no solo comprender la armonía del testimonio de los Apóstoles, es decir, el entendimiento y la coherencia de los Evangelios entre

¹⁹ Si es posible, Padre, que pase de largo la violencia de este cáliz que me amenaza con su poderoso ímpetu; pero hágase ahora tu voluntad mejor que la mía, la que tú estableciste como decisión tuya de cara a tan importantes acontecimientos. (L 4,490-493)

²⁰ Yo creería que el cuerpo, cuando ya ha huido el calor del movimiento, produce un desgraciado hedor en los miembros descompuestos” (L 4, 378-379)

sí²¹, sino la armonía de lo divino-cristiano y lo humano-romano, de la narración evangélica y de la épica clásica.

Como quiera que sea, Juvenco fundó una tradición y un patrón para la Épica bíblica, particularmente la que tomaba como centro de reflexión y propagación de la vida de Cristo y del Nuevo Testamento²². Y su iniciativa fue suficiente para asegurarle el respeto de sus sucesores cristianos que se dedicaron a imitar al imitador (Labriolle, 472).

Seguir a raja tabla a Virgilio; presentar, en la dedicatoria a los Príncipes, el modelo del *Adonai*, el Cristo que reina desde el Madero; subordinar los fines de la política y del arte a la salvación del alma tanto como legitimar la epopeya con argumentos cristianos, quedarán como premisas en la construcción retórica del género. Así, la gloria del *Evangeliorum libri* atravesó no sólo toda la Edad Media sino que reapareció de manera singular con el Humanismo postridentino: Tasso, Vida y Hojeda particularmente²³. De

²¹ Podría ser también este presupuesto de Juvenco una respuesta al *Diatessaron* de Taciano (Ruiz Bueno, Daniel.1954, T 3, p 332 sq.) en el cual la vida de Cristo, por la falta de fidelidad y coherencia de las fuentes utilizadas, dejaba muchos aspectos en contradicción.

²² Como se vio anteriormente, alaba San Jerónimo la maestría con que el poeta supo aprisionar en los férreos moldes del verso la vida entera de Cristo. Cuando el santo habla de él, lo suele hacer con encarecidos elogios, y su testimonio es tanto más de apreciar, cuanto que se trata de un verdadero clasicista y degustador de las bellezas literarias, en el sentido moderno de la palabra, valoración que es semejante a la de Arévalo: quien ya en el siglo XVIII establece sus semejanzas con autores clásicos o lo considera imitado por Prudencio.

²³ Con esta observación disiento con las afirmaciones de Labriolle : *Sa gloire* – la de Juvenco- *a traversé tout le moyen âge, mai elle ne l'a guère dépassé* (Idem p. 472) que parece desconocer todas las epopeyas sobre la Vida de Cristo que se produjeron en

hecho, cuando el modelo de Juvenco entra en los tiempos modernos, su compromiso con las nuevas aporías teleológicas no le hacen perder esos requisitos literarios que le habían dado origen.

Bibliografía

Fuentes

Arévalo, Faustino (1794) C. Vetti Aquilini Iuveni presbyteri hispani Historiae Evangelicae Libri IV. Roma: Eiusdem Carmina Dubia aut Supposita ad mss. codices Vaticanos aliosque, et ad veteres editiones.

HUEMER, IOHANNES Gai Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum libri quattuor. New/Jork /London: Johnson Reprint Corporation.

IRENEO DE LYON (1999) Contra las herejías. Serie Los Santos Padres nº51. Sevilla: Apostolado Mariano.

OTERO PEREYRA, EDUARDO (2009). Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2009.

PAULINO DE NOLA (2005). Poemas Traducción Juan José Cienfuegos García. Madrid, Gredos.

SAN JERÓNIMO (1984). Obras completas. Edición bilingüe, Madrid, BAC

Referencias secundarias

BOCH, VIVIANA. Disquisiciones políticas y religiosas en tiempos de Valentiniano II: el debate entre Símaco y Ambrosio de Milán. Limes, N° 27, (aceptado- en prensa).

Italia y España, particularmente, entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII.

- (2014) Los romanos y los otros en la obra de Rutilio CALDERÓN DE CUERVO, ELENA MARÍA (2011) Juvenco y la épica bíblica: especificidad y crítica literaria. Teoliteraria. (ISSN-e2236-9937). Vol.1, nº1.
- (2012) El patrón bíblico en la configuración del mundo heroico de los griegos. Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada. Madrid: nº 18. Pp 11-26.
- CAMERON, ALAN. (2011) The Last pagans of Rome. Oxford: Oxford University Press.
- CURTIUS, ERNEST (1955) Literatura europea y Edad Media latina. México: FCE.
- GIBBON, EDWARD; MOR FUENTES, JOSÈ; ROMERO, LUIS ALBERTO (2006) Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano. Desde los Antoninos hasta Diocleciano (años 96 a 313); Desde la renuncia de Diocleciano a la conversión de Constantino (años 305 a 438). T.I. Madrid: Turner.
- LABRIOLLE, PIERRE DE (1947). Histoire de la Littérature Latine Chrétienne. Paris, Les Belles Lettres.
- LÓPEZ SILVA, JOSÉ ANTONIO (2001). Sistema literario cristiano y tradición clásica. Ianua 2: 135-155.
- NAMACIANO. De Rebus Antiquis, Año IV, N°4.
- Pichon, René (1903). Histoire de la littérature latine. Paris.
- Porcel, Olegario M. (1950) La doctrina monástica de San Gregorio magno y la «regula monachorum». Madrid: Instituto «Enrique Flores» Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- RATTI, STEPHANE. (2012) Polémiques entre païens et chrétiens. Paris, Les Belles Lettres,
- ROCA SIERRA, MARCOS (1990). Retórica del discurso epistolar. Investigaciones Semióticas III. Retórica y Lenguajes. Vol. II. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia: 327-333.
- RUIZ BUENO, DANIEL (1954) Padres Apologetas Griegos, Madrid, BAC.

Capítulo 2

Claudio Rutilio Namaciano y sus contemporáneos: ideas diferentes en una época de crisis

Viviana Boch

Y así como una antorcha recobra nuevas fuerzas cuando se la inclina, así tú tratas de alcanzar los cielos aún más esplendorosa tras un cesoso humillante (...). El tiempo que te queda no está sujeto a límite alguno mientras la tierra perviva y mientras el cielo transporte los astros. A ti te da fuerza lo que a otros reinos debilita: el secreto de renacer está en poder crecerse en la desgracia. (Rutilio, 2002, I, 130-140).

La original idea que expresó el poeta galo Claudio Rutilio Namaciano en *De reditu suo* basada en la fuerza de Roma para resurgir de las derrotas, ha sido largamente abordada por destacados especialistas¹. Sin embargo, la discusión sobre el

¹ Sobre Claudio Rutilio Namaciano cabe destacar, entre otros, por su importancia para este trabajo, el estudio de Pastor Muñoz, (1973); con posterioridad Lana, Italo y Maltese, (1998) en un profundo trabajo continúan explorando las ideas vertidas por Rutilio en su poema. Son dignos de mención los aportes sobre el tema que, con distintos matices, realizan autores de la talla de Rivagorda, (1997); Roberts, (2001);

auténtico aporte de la obra rutiliana aún no parece saldada, sobre todo en lo que respecta a su posicionamiento frente a los acontecimientos que le tocó vivir² y su relación con aquellas vertidas por sus contemporáneos. A mediados del siglo XX Alan Cameron (1967, p. 31-39), marcó un hito fundamental en la exégesis de dicha problemática, en el que centra la discusión en la relación existente entre *De Rediu suo* y la obra de Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*. En su estudio Cameron considera al primero como una réplica a las ideas vertidas por Agustín en la segunda. Stéphane Ratti (2010, p. 291-297), uno de sus destacados trabajos publicados por Brepols, pone en duda esta afirmación ya que no encuentra argumentos suficientes para sostenerla y centra su estudio en la belleza del poema rutiliano y el valor de la región pagana como factor aglutinante de la sociedad. (Ratti, 2010, p. 291-297).

Dichos trabajos han sido motivadores para profundizar esta línea de investigación permiten plantear una serie de

la traducción del poema rutiliano de García-Torraño Martínez, (2002) editado por Gredos que por su claridad será utiliza en el presenta trabajo; los estudios de Mosca (2006); Gaos Schmidt, (2006); la edición bilingüe de Bonifaz Muño y Gaos Schmidt, (2008), que se utilizará para citar los fragmentos A y B encontrados por Mirella Ferrari; sin olvidar el célebre trabajo que realizó Wolff, Lancel et Sorel, (2007) publicado por "Les Belles Lettres", así como En los últimos años son dignos de mención el trabajo del suizo Bruggisser, (2011) y los destacados estudios de Ratti. quien a partir de sus publicaciones de 2010 y 2012, ha otorgado elementos de juicio fundamentales para la comprensión del tema. Cabe hacer mención de nuestros aportes en BOCH, Viviana publicados en 2013; 2014 y 2017.

² Sobre los acontecimientos históricos que rodearon el saqueo de Roma del 410 y el avance de las tribus bárbaras sobre las provincias se recomienda consultar a Arce (2007).

interrogantes ¿Rutilio buscó en *De reditu suo* refutar los argumentos cristianos expuestos de *De Civitate Dei*?, ¿se inspiró en argumentos presentados con anterioridad por el orador pagano Quinto Aurelio Símaco?, ¿compartió sus ideas o se apartó de ellas?, ¿intentó simplemente destacar la grandeza de Roma en momentos de su declive? Responder a ellos constituye el objetivo central de este trabajo.

Claudio Rutilio Namaciano redactó su obra poema siete años después del saqueo de Roma por parte de las tropas de Alarico y cuando las hordas bárbaras asolaban el interior del Imperio. El escenario político que contemplaba lo llevó a realizar un nuevo análisis no solo de las causas de dichos sucesos, sino de las estrategias necesarias para revivir la impronta histórica y el destino eterno de la gran *Urbs*. El autor relató su camino de regreso a la Galia, su patria natal, unos años después de ser invadida por los godos:

He escogido el viaje por mar, pues por tierra los caminos llanos están inundados por los ríos, y los de montaña, erizados de peñascos. Es preferible confiar las velas a la incertidumbre del mar, ya que la campiña etrusca y los muros de contención de la vía Aurelia han estado sufriendo a hierro y fuego las hordas de los getas, e incluso los bosques carecen de casas de posta y los ríos de puentes (Rutilio, 2002, I, 40).

El escenario de devastación y ruina que describió en cada lugar que tocó durante su viaje³ es notable, sin embargo Rutilio trascendió estos sucesos y convirtió su escrito en un auténtico himno de alabanza a la ciudad *Caput mundi*. La idea principal expuesta por Rutilio que da sentido a su poema, gira en torno a la fuerza regeneradora de Roma, capaz de renacer luego de las derrotas:

Levanta, ¡oh Roma!, tus cabellos laureados y trenza en verdes bucles tu vetusta y sagrada cabellera; que desde su almenada cimera lance tu diadema dorados rayos, y tu bloca de oro vomite fuego sin cesar; que el olvido de las afrentas a ti inferidas oculte dolorosos reveses y el desprecio del dolor restañe y cicatrice tus heridas (Rutilio 2002, I, 115-120).

En su poema relacionó derrota y triunfo de manera coherente, para el autor la gran *Urbs*, lejos de verse vencida se enriqueció con cada contienda (Rutilio, 2002, I, 130). La vitalidad que imprimió a su poema, se manifestó en la exaltación de las virtudes que la caracterizaba en las acciones bélicas: «De ahí tu gran satisfacción en combatir y en perdonar, vences a quien has temido, amas a quien has vencido». (Rutilio, 2002, I, 70). Rutilio defendió su eternidad, en sus palabras: «Los astros todos que mantienen su eterno movimiento no han visto nunca un Imperio tan hermoso». (Rutilio, 2002, I, 80). Rutilio no concibió un mundo en el cual desapareciera: «lo que no

³ En relación a las temáticas vinculadas con las características de su viaje, lugares recorrido y observaciones topográficas resulta interesante la lectura del artículo de Mosca, 2006, p. 15-19.

puede hundirse resurge con renovado brío y salta empujado aún más arriba desde las más profundas simas» (Rutilio, 2002, I, 130).

Rutilio y los autores cristianos

De acuerdo con los planteos iniciales de este estudio, resulta necesario detenerse en aquellos que compartían su perplejidad frente a los sucesos acaecidos en torno a la caída de Roma. Los paganos acusaban al cristianismo por haber ocasionado la ruina. Para ellos la ruptura de la *pax deorum*, el abandono de los ritos patrios tradicionales, provocaron el desastre. A su vez los escritores cristianos se defendían argumentando contra el paganismo, tal como lo hizo Agustín de Hipona en *De Civitate Dei*. No resulta extraño entonces, como señaló Cameron, que Rutilio, un autor pagano escribiera en contra de esta obra, sin embargo el tenor que le imprimió a su poema lo aparta de ello.

El autor no polemizó con escritores cristianos, las críticas que realizó a quienes profesaban dicha fe estaban dirigidas a aquellos que abandonaban sus ciudades para recluirse en el desierto, desertando de las responsabilidades propias de cualquier ciudadano romano. Los rechazaba por considerar que no se ajustaban a los cánones de vida cívicos y tradicionales. Sus alusiones se dirigían contra su forma de vida ya que, en algunos casos, habían abandonado sus funciones de magistrados para abrazarla. En el siglo IV, muchos cristianos fervientes decidieron permanecer célibes por su Dios y llevar una vida ascética, en primer lugar entre sus

familias, luego en lugares aislados, en los límites del desierto, a lo largo del Valle del Nilo y las ramas de los Delta. Habitaban ya sea en las grutas, en las laderas de los acantilados o en chozas. Se caracterizaron por el rechazo de todas las seducciones y las facilidades propias de la vida urbana, las comodidades, el gusto por los espectáculos o los manjares refinados. (Ratti, 2012, p. 82). Rutilio expresó su descontento al describir los habitantes de la isla Capraria⁴: «desolada isla llena de hombres que huyen de la luz, ellos se llaman a sí mismos con el apodo griego de monjes, porque desean vivir solos sin testigo alguno». (Rutilio, 2002, I, 440). Los identificó como a hombres que intentan escapar de la Fortuna⁵: «Recelan de los dones de la fortuna porque temen sus reveses ¿Quién es capaz de hacerse desgraciado por no ser desgraciado? ¿Qué rabia es esa tan necia y propia de un cerebro extraviado, de no poder soportar lo bueno por miedo a lo malo?» (Rutilio, 2002, I, 445). Su juicio sobre ellos era negativo y categórico: «Puede que como atajo de esclavos estén expiando sus fechorías o que sus sombrías entrañase hallen henchidas de negra hiel». (Rutilio, 2002, I, 445). En el ámbito de las creencias, destacaba las festividades paganas que afirmaban la concepción del renacer. Refiriéndose a su

⁴ Rivagorda, 1997, 184.

⁵ La Fortuna es un *numen* propiciatorio, es símbolo de la universalidad, su representación artística así lo expresa pues aparecía caracterizada por el cuerno de la abundancia, ciega y con un timón de navío o con una esfera. La Fortuna es utilizada por el poeta debido a sus características como gobernante, como rectora de los designios del Imperio a partir de Augusto, la figura de fortuna aparece vinculada con la fundación de Roma y la figura de Servio Tulio. Cfr. Rivagorda, 1997, p. 183.

llegada a Falesia⁶, al medio día, cuando Febo había cubierto la mitad de su camino, el poeta sostenía: «los lugareños, por las encrucijadas de su aldea, andaban entreteniéndose alegremente sus ánimos (...) con festivos sacrificios, pues tal día precisamente resucita Osiris para convertir las fértiles semillas en frutos nuevos». (Rutilio, 2002, I, 370-375). Esta divinidad volvía a la vida, de igual manera que se producía el ciclo de siembra y cosecha cada año. En sus versos buscaba asociar espíritu del lector con la serenidad campestre y la atmósfera de paz religiosa, tratando de vincular ambas imágenes en un todo interdependiente. Los navegantes encontraban en estos parajes el descanso necesario luego de su travesía, al igual que los campesinos lo hacían en estas fiestas osiríacas, felices por la prosperidad que aseguraba su trabajo y su piedad, Con la mención de este culto, el poeta buscaba recordar la inmortalidad de las divinidades paganas. Solo los cultos paganos tradicionales eran capaces de asegurar a una sociedad piadosa y laboriosa la prosperidad y la paz civil⁷, la fe en el porvenir de Roma de aseguraba con el mantenimiento de dichos cultos. El renacer campestre signado por ciclos de siembra-cosecha, se asociaba al renacer de Roma, vigorosa luego de las derrotas. Al igual que el devenir propio de la naturaleza, Roma, crecía de manera organizada dando origen a su Imperio. (Ratti, 2010, p. 292-

⁶ Con este nombre se conoce el puerto etrusco del noreste de Piombino, hoy *Porto Vecchio* también llamado *Porto di Faliesi*, no debe confundirse con Falerio capital de los faliscos.

⁷ No se tiene otros datos del culto a Osiris en Italia continental en esta fecha, sí del culto a Isis era celebrada en Catania, en Sicilia por lo menos hasta el siglo IV.

295). En este aspecto el Namaciano afirmaba: «derramas tus favores como rayos de sol por donde se agita vacilante el envolvente Océano (...) Cuanta expansión comprende la naturaleza hasta las regiones habitables, otro tanto la tierra se convierte en camino accesible a tu valor». (Rutilio, 2002, I, 55-60). Para el poeta, Roma era el corazón del Imperio y, al igual que los rayos del sol, irradiaban sus beneficios civilizadores. Dichas consideraciones constituían la esencia de sus afirmaciones: «Formaste de pueblos distintos una única patria, al imponer tu poder beneficiaste a los vencidos, ignorantes de justicia, y al ofrecerles compartir tus leyes, formaste una ciudad de lo que antes era un mundo». (Rutilio, 2002, I, 65). El poeta relacionaba costumbres agrarias, capacidad militar y creencias sólidamente arraigadas, con la supervivencia histórica de la *Urbs*. Poesía y política se unían en sus escritos para justificar sus ideas del futuro del Imperio. La idea de regeneración de la ciudad que volvería a surgir luego de las calamidades, quedaba notablemente afirmada. Asimismo destacaba la figura de los defensores del Imperio, aquellos que con las armas romanas aseguraban su perennidad.

Estas consideraciones permiten comprender el papel que desempeñaban en su obra las figuras preponderantes del período. Realizó particulares apreciaciones sobre aquellos que estuvieron relacionados con los sucesos. Es oportuno preguntarse quiénes eran para el autor romanos dignos, defensores de su imperio y quiénes sus verdaderos enemigos, responsables de los desoladores acontecimientos que

contemplaba. Por otra parte los aportes del fragmento B, descubierto por Mirella Ferrari⁸, apoyan la presunción de que Rutilio en su poema se apartó del mencionado debate con el cristianismo como lo demuestran sus alabanzas al general Flavio Constancio⁹ y sobre todo al recomendarlo para ocupar por tercera vez en consulado: «Finalmente del sumo colega abrazamos el ara, deseando que el honor ya duplicado vuelva». (Rutilio, 2008, B, 15). Según la costumbre desempeñar por tercera vez tal función colocaba al beneficiario a un paso de ocupar el trono. Como se sabe Flavio Constancio se convirtió en Constancio III y fue un emperador cristiano.

Similitudes y diferencias entre escritores paganos

Mayor atención merece a su relación con escritores paganos. Rutilio tuvo contactos con aquellos que pertenecieron al círculo de Símaco como se infiere del intercambio epistolar que realizó con amigos compartidos (Símaco, 2000, L. IV, 17-

⁸ En 1973 la codicóloga Mirella Ferrari encontró en el monasterio de Bobbio 39 versos distribuidos en dos trozos de pergamino utilizado para restaurar otro códice del siglo XV e identificados como Fragmento A y B. Actualmente se encuentran en la Biblioteca nacional de Turín. A pesar de las dudas que existen entre los diferentes autores acerca de su orden de precedencia, hay coincidencia en atribuir su autoría a Claudio Rutilio Namaciano y se los considera parte de *De reditu suo*. Por los datos que suministran se considera que constituyen un importante aporte a la interpretación de las ideas del autor en el conjunto de su obra. Cfr. Boch, 2017, 15-34.

⁹ Nació en Naiso en la Iliria balcánica. Presentó servicios en las campañas militares de Teodosio y se piensa intervino en la lucha contra el levantamiento de Eugenio. Durante el reinado de Honorio ocupó importantes cargos. *Comes, Magister utriusque militiae* y cónsul en tres períodos sucesivos 414, 417 y 420. Se destacó no solamente por sus campañas militares sino por su capacidad de gestión mientras ocupaba dichos cargos. Cfr. Bonifaz Muño y Gaos Schmidt, 2008, CXIII.

34). Destacados miembros de la elite senatorial pagana de la época fueron mencionados y alabados en su poema. Los datos aportados por el fragmento A confirman estas observaciones y la preferencia del autor por quienes integraron este selecto grupo (Rutilio, 2008, A, 10-15).

Por otra parte, entre 402 y 403, el poeta oriundo de Calahorra, Aurelio Prudencio Clemente redactó en dos libros *Contra Orationem Symmachi*, en donde recogió los argumentos que el obispo milanés Ambrosio en sus cartas LXXII y LXXIII utilizó para atacar el paganismo y reforzar la fe cristiana. En sus escritos Ambrosio respondía a la tercera *Relatio* redactada por Símaco, considerada por la crítica como el escrito más relevante en defensa de los ideales paganos del siglo IV. Este documento fue el alegato que presentó el orador ante la corte de Valentiniano II en busca de la restitución el altar de la Victoria en la Curia *Iulia*¹⁰. La aparición de la mencionada obra de Prudencio pone en evidencia que en los comienzos de la quinta centuria, el debate pagano-cristiano continuaba vigente. En este contexto y a pesar de los años transcurridos

¹⁰ El emperador Constancio en 357 con motivo de uno de sus viajes a Roma hizo retirar de la Curia romana el altar de la Victoria y presumiblemente también su imagen, pero esta decisión fue revocada por su sucesor Juliano quien la restituyó. Posteriormente Graciano de acuerdo con su política antipagana volvió a retirarla muriendo poco después. La facción pagana del senado romano encomendó a Quinto Aurelio Símaco quien elevó una nota de queja a la corte, mientras Ambrosio de Milán, por pedido de Dámaso, llevó otra carta en su contra representado a los senadores cristianos. La repentina muerte de Graciano permitió que los senadores paganos acaudillados por Símaco elevar una nueva queja esta vez a la corte de Valentiniano II en el 384, este alegato en defensa de la restitución de este símbolo pagano, se conoce como tercer Informe o tercera *Relatio*. Cfr. Boch, 2010, p. 14.

desde su redacción, la comparación del poema rutiliano con la mencionada *Relatio* resulta oportuna.

La tercera *Relatio*, evidenciaba la puesta en marcha de una estrategia tendiente a mantener los factores de continuidad capaces de identificar el papel protagónico de la elite senatorial pagana en Roma. Símaco buscó rescatar los testimonios de un pasado que consideraba impercedero¹¹. El pedido de Símaco no tuvo éxito. Nuevas solicitudes en este sentido volvieron a presentarse ante Teodosio, sin suerte. Eugenio, accedió a restituirlo durante su efímera usurpación, mientras el *basileus* Teodosio aumentaba su política legislativa contraria al paganismo. En el 400, según se deduce del relato de sus contemporáneos, fue repuesto en el senado romano el altar de la Victoria, en momentos de extrema

¹¹ Como se sabe, Victoria simbolizaba el éxito en la guerra pero también la participación triunfante en la vida civil. Era una divinidad alegórica y un punto de referencia firme para la actuación humana. En el siglo III a.C. se le erigió un templo en el Capitolio. Después de sus campañas de Oriente Sila le consagró un nuevo santuario. Esta diosa logró mayor preponderancia en la época de Augusto, en el contexto de su proyecto político y como símbolo de la religión romana. Con esta imagen se relacionaban con el general victorioso y la idea de la eternidad de Roma. Cfr. Hubeňák, 2006, p. 229. La instituyó como protectora del Imperio luego de la batalla de *Actium* y en 31 a. C. la trajo desde Tarento, dedicó el ara de la Victoria el 28 de agosto de 29 y la colocó en la mencionada Curia. ara y la mencionada estatua, instaladas ritualmente, fueron animadas por la disciplina de los sacerdotes romanos en el instante de su consagración. En ellas se encarnaba toda la mística del Imperio y el lazo que unía a los dioses de Roma con el emperador, sus logros militares y con el senado. En la Victoria Augusta se sintetizaba el *Misterium Imperii* y su dimensión metafísica. Augusto era entendido como el poseedor de la Venus *Victrix*, y de la Victoria, lo que equivalía a actualizar su numen como el de Júpiter. Para estos temas consultar Hubeňák, 2006, p. 299; Marcó Simón, Pina Polo, Remesal Rodríguez, (Eds.), 2002, p. 105-118; Andrés Pérez, 2010, p. 349-363.

amenaza bárbara contra el Imperio y fue aparentemente destruida durante el saqueo de Roma del 410.

Producido o no este suceso, lo cierto es que el saqueo de la debió ser profundamente doloroso para los paganos de Roma que lo presenciaron ciudad. Rutilio, en consonancia con el procedimiento seguido por Símaco y los miembros de su círculo, elaboró una nueva argumentación para exaltar la figura de Roma. La ciudad *Caput mundi* fue presentada como capaz de resurgir del desastre por su propia fuerza regeneradora, esta idea constituyó el argumento central y original de su poema. Rutilio apeló a una justificación indiscutida: su eternidad. Roma podría encontrar el camino de regreso a su auténtica lógica política. Dichas consideraciones constituían la esencia de los elogios que Rutilio dedicaba a esta ciudad en el libro primero de su poema, conocido como Himno a Roma: «Extiende al porvenir romano tus leyes perdurables, solo tú no has de temer los hilos del destino (...) el tiempo que te queda no está sujeto a límite alguno (...)». (Rutilio, 2002, I, 135-140). En este poema, el autor participó del culto a Roma que identificó con el Imperio. Para Rutilio, Roma como diosa¹²,

¹² La personificación de la *Dea Roma*, que luego pasará a ser llamada *Roma Aeterna* no recibe culto en la propia ciudad de Roma, como divinidad titular, hasta poco antes del cambio de era. Esto se debe a que la concepción de Roma como divinidad no se originó en terreno itálico, sino en las ciudades de Asia Menor conquistadas a lo largo de los siglos II y I a. C. por los ejércitos romanos. La tradición helenística de divinizar tanto a gobernantes como a personificaciones de ciudades dio como resultado los primeros templos y sacerdotes consagrados a la *Dea Roma*, en ciudades como Esmirna, Éfeso y Pérgamo, y desde allí su culto fue progresivamente trasladado hasta Italia, donde comenzó a ser aceptada bajo el Principado de Augusto⁶. De esta forma, a lo largo de todo el período imperial se produjo una fuerte asimilación entre la

era capaz de superar la destrucción que contemplaba y volver a surgir victoriosa: «el secreto de renacer está en poder crecerse en la desgracia». (Rutilio, I, 75). Rutilio consideraba que la unidad del mundo se realizaba a través de Roma, era la encarnación de la civilización fundada en el derecho, la justicia, la razón, el orden, la armonía. En ella convergían todas las naciones: «Formaste de pueblos distintos una única patria, al imponer tu poder beneficiaste a los vencidos ignorantes de justicia y al ofrecerles compartir tus propias leyes formaste una ciudad de lo que antes era un mundo». (Rutilio, 2002, I, 60).

El aspecto central a analizar en lo referente a la comparación entre las ideas transmitidas en los escritos de Símaco y Rutilio, lo constituye la percepción de ambos con respecto al poder imperial. Mientras Símaco intentaba convencer a Valentiniano II de cambiar la orientación de sus decisiones políticas en vistas a mantener las prerrogativas ancestrales de su grupo, Rutilio se mostraba decepcionado frente a lo que consideraba “equivocos” de la conducción imperial. Rutilio realizó en este aspecto, un cambio sustancial ya que ignoró de manera directa la figura del príncipe.

Quinto Aurelio Símaco en sus escritos, no desconocía su figura, como puede observarse en el Panegírico que había redactado en honor de Valentiniano I y que pronunció el 25 de febrero

divinidad, el emperador y la ciudad, esto es, entre religión, poder y sede de ambas: tres elementos que compartían la misma sacralidad, y también el mismo sistema de representación Cfr. Andrés Pérez, 2010, p. 349-363.

del 369, cuando se cumplían cinco años de su ascenso al trono y en ocasión de su visita a Tréveris. En esta oportunidad tenía el encargo de entregarle una ofrenda de oro en nombre del senado romano y en su texto se lee:

(...) al igual que si hubieras sido designado para el timón del propio mundo, pasando por las diversas regiones del cielo te has apropiado de las experiencias de todos los puntos cardinales. Con razón una ausencia tuya tan larga no puede perjudicar hoy a unas provincias a las que protege tu temprano conocimiento de ellas. Un príncipe que conoce todas las partes de su Imperio es semejante a un dios que lo observa todo a la vez (Símaco, 2003, 168-169).

En el contexto de la tercera *Relatio*, el orador continuaba mostrando una actitud similar de respeto a la figura imperial:

Tan pronto como el ilustrísimo senado, que es siempre vuestro, ha sabido que los vicios han sido sometidos por las leyes, y ha visto que unos príncipes piadosos purifican la fama de los tiempos próximos, siguiendo el ejemplo de una buena época, ha desahogado un dolor contenido prolongadamente y me ha ordenado de nuevo, que sea el legado de sus quejas (Símaco, 2003, 3, 1).

En su exposición, Símaco se proponía enlazar las responsabilidades que competían tanto a magistrados como al senado y al mismo príncipe por salvaguardar los intereses de la patria:

Desempeño por lo tanto una función doble: como prefecto vuestro, expongo los asuntos públicos y como legado de los conciudadanos os confío sus encargos. No hay aquí ninguna disensión en las voluntades (...) con razón persigue el

senado a aquellos que han antepuesto vuestro poder a la fama del príncipe. (Símaco, 2003, 3, 2)

Presentaba sus reclamos esperando obtener por su intermedio el beneficio solicitado: «Conceded os lo ruego que en nuestra vejez dejemos a la posteridad lo que recibimos de niños». (Símaco, 2003, 3, 4). Establecía una relación directa entre Roma y su emperador:

Vosotros que sois los mejores entre los príncipes, los padres de la patria, respetad mis años a los que me ha conducido la piedad de unos ritos (...) Que pueda seguir las ceremonias ancestrales puesto que no me pesa, Que pueda vivir de acuerdo con mi costumbre (...). (Simaco, 2003, 3,7).

Mantén un diálogo permanente con la autoridad Imperial intentando dar un golpe de timón que cambiara el rumbo de los acontecimientos y las decisiones imperiales, permitiendo a los miembros de su grupo continuar ejerciendo el papel preeminente que les estaba destinado en la conducción del Imperio. En el poema rutiliano se infiere una percepción diferente de la autoridad imperial, ya no es la figura del príncipe el centro de su alegato. En la apreciación de Rutilio sobre las circunstancias políticas de su tiempo, la figura del emperador se desvanece tras la sombra de otros de aquellos que consideraba auténticos defensores del Imperio como el mencionado Flavio Constancio. Sin embargo, es aludido como el responsable del ascenso de Estilicón¹³ y, de manera

¹³ Es oportuno recordar Alarico durante el invierno del 401-402 se instaló en Venecia y de allí marchó a Milán en busca de Honorio quien se refugia en la inexpugnable Ravena. Estilicón, hijo de un vándalo, era esposo de la sobrina de Teodosio, participó como mariscal de campo en Oriente, también en la batalla del Río Frigido y luego se

indirecta, como el artífice del panorama de destrucción que observaba. En su análisis de los sucesos realizaba una polarización en torno a la figura de Estilicón identificándolo como el hombre que ocasionó desastre. Es indudable que, como funcionario del Imperio, no podía emitir críticas a Honorio de manera directa, pero tampoco establece instancias imaginarias de acercamiento ni búsqueda de acuerdos.

Contra la opinión de que Rutilio centró su interés en los bárbaros¹⁴, se considera que el poeta, si bien los mencionó de manera continua, haciendo referencia al pueblo de Alarico y Ataúlfo y la desolación que provocaron, su verdadero interés estuvo en relacionar su avance con las malas políticas

instaló en Occidente, estuvo junto al emperador cuando este falleció. Estilicón sostenía que Teodosio le había encargado la tutela de ambos príncipes, cierto o no este episodio, lo importante es que Estilicón fue fiel a la política teodosiana. Estilicón venció en varias batallas a Alarico provocando que se retire a Iliria. Por medio de un tratado o se logra que por unos años los godos se replieguen a Dalmacia pero luego nuevas invasiones capitaneadas por Radagaiso se lanzaron sobre Italia aunque fueron repelidas por Estilicón en Fiésole pero solo fue un respiro para las tropas imperiales. Los bárbaros invadieron toda la Galia y algunas zonas de Italia. En el 408 Alarico asolaba nuevamente el valle del Po reclamando una suma de 4000 libras de oro. Honorio hace asesinar a Estilicón y se produjo la rebelión de Constantino III en Galia e Hispania.. Alarico en el 408 se vuelve a presentar en Roma y exige un importante tributo retirándose luego a Toscana. Trata de negociar con Honorio pero al fracasar obliga al senado a proclamar a Atalo y decide sitiar Rávena. En el 410 decide saquear Roma aprovechando la crisis producida en la ciudad debido a la rebelión en África: El 24 de agosto del 410 lleva adelante su plan y saquea la ciudad. Cfr. Pastor Muñoz, 1973, p. 10.

¹⁴ Mientras Pastor Muñoz considera fundamental el papel de los bárbaros en la obra de Rutilio, Amparo Gaos Schmidt destaca la poca importancia que otorgó el autor a la irrupción de los bárbaros, atribuyéndolo a un posible deseo inconsciente de refugiarse en la grandeza del pasado romano huyendo de las penurias del presente. Cfr. Gaos Schmidt, 2006, p. 149.

imperiales:¹⁵ «(...) no es lícito seguir ignorando unas ruinas que se han acrecentado por la tardanza de un socorro que va demorándose». (Rutilio, 2002, I, 25). Roma no podría tener ni paz ni tranquilidad hasta que dichos agresores fueran sometidos: «(...) que las tierras ya pacificadas paguen abundantes tributos, que el botín tomado a los bárbaros colme los pliegues majestuosos de tu toga». (Rutilio, 2002, I, 140). Es evidente que para el poeta, Estilicón encarnaba aquel que, desde el ejercicio del poder político, se oponía a los ideales del grupo aristocrático al que pertenecía y por lo tanto, a la pervivencia de un Imperio concebido según una lógica tradicional. En esta línea se encuentran las alabanzas que realizó a Flavio Constancio o a Exuperancio, otro de sus nobles amigos, símbolo de su identidad, empeñado en despertar en los habitantes de las provincias de la Armórica, sentimientos de admiración a la paz y la legalidad como producto del accionar imperial (Pastor Muñoz, 1973, p. 14-15), recuperadas, según el Namaciano, luego del retroceso de los godos: «(...) Exuperancio está ahora enseñando las costas de Armórica a estimar el retorno a la paz: ha restablecido la ley, ha restituido la libertad y no consiente que para sus sirvientes, los amos sean esclavos». (RUTILIO, 2002, I, 215).

En sus escritos se perfilaba la posibilidad de un peligro inminente, la ruptura de la *pax deorum* a causa de Estilicón,

¹⁵ Es digna de tener en cuenta la importancia fundamental que otorga Rutilio en su poema al Senado Romano como el fundamento político de Roma, según lo expone Roda, 1992, p. 668-669; así como las apreciaciones de la realidad político-social del Imperio en esta época que destacan Lana, Marinone, 1998, p. 716.

aquel que representaba un Imperio construido de acuerdo con una mirada ajena a la mentalidad tradicional romana. Su percepción de la figura de Honorio se percibe en su relato a través de su silencio, que evidencia un soberano con el que no cuenta porque, desde su perspectiva, encanaba la decadencia que sufría el Imperio.

A pesar de ello, Rutilio muestra una visión esperanzadora, creía que Roma retoñaría. Renacería victoriosa de ese mundo humeante que contemplaba entre ruinas, producto del avance de los bárbaros, y de quienes lo habían permitido. Roma, diosa de los dioses, se recuperaría del desastre. (Lana, Marinone, 1998, p. 717). Los bárbaros, si bien la atacaron, pagarían su culpa. La confianza en la eternidad de Roma era difícilmente compatible para Rutilio con la fe cristiana, él era un auténtico pagano, su cultura y su educación rendían pleitesía a la ciudad cabeza del mundo. (RATTI, 2012, p. 81).

En este sentido se aleja de la visión transmitida por Símaco y trasciende la polémica entre paganos y cristianos sobre la derrota, que Roma sea vencida, para él, era algo normal. El astro del cielo no puede morir, Roma es Eterna e inmortal. Rutilio Namaciano manifestaba su profundo amor a Roma. *Caput mundi* que llevaría adelante una misión trascendente que solo podía concretarse con el más sólido apego al *mos maiorum* y a la *pietas*. Para Claudio Rutilio Namaciano la conducción del imperio debía estar en manos de quien pudiera defenderlo y estuviera acompañado de los miembros del *ordo senatorial*. Todavía estaba viva en ellos la convicción de que el juego del poder no estaba cerrado y que los

equilibrios políticos de Occidente podían ser invertidos a su favor. (Roda, 1992, 667). Solo esta elite disponía de los hombres portadores del acervo cultural necesario para la regeneración de la Ciudad Eterna, después del desastre. Para Rutilio el Senado Romano era el fundamento político del Imperio en quien descansaba la verdadera *auctoritas* romana:

La sagrada Curia se abre a los méritos del forastero, y no considera extraños a quienes nos cuadra que le pertenezcan. Gozan de la autoridad del orden senatorial y poseen parte del Genio que veneran: al que creemos, pertenece la Asamblea del dios supremo por los polos celestiales de la bóveda del mundo” (Rutilio, 2002, I, 15-20).

Sus escritos constituyen un fiel testimonio de la idea que tenían de su identidad, los aristócratas romanos tradicionales y su percepción del destino político del Imperio en Occidente. Su reato supera los intereses inmediatos vinculados a su persona o a su cargo en la administración del Imperio, de acuerdo con estas consideraciones, las afirmaciones que sostiene que los últimos miembros del paganismo romano actuaron solo por intereses económicos y políticos encontraría en su escrito, una seria objeción. Fue la vigencia de sus ideales ancestrales los que otorgaron sentido y trascendencia a su poema.

Entre los intentos de Símaco por relegitimar el papel del senado en la conducción política y las ideas de Rutilio hay una brecha, que consiste en la desaparición de la figura del príncipe como el autor de las transformaciones necesarias para la supervivencia del Imperio. Símaco esperaba un cambio

con la anuencia del soberano, Rutilio confiaba en el resurgimiento de Roma por su propia fuerza regeneradora. Inferir a través de sus escritos, cómo imaginaba ese renacer, permanece en el plano de las suposiciones, lo que puede sostenerse es que Rutilio proponía una nueva alternativa de esperanza, más allá de los argumentos anteriormente presentados. Si bien pertenecía al círculo de Símaco, la redacción de su poema, evidenció diferencias con lo que hasta entonces se había escrito. Las precedentes consideraciones permiten acercarnos a una interpretación más precisa al pensamiento de Rutilio Namaciano así como a la relación de sus escritos con los de sus contemporáneos. En este contexto es posible responder a los interrogantes planteados inicialmente. En cuanto a su considerar a *De Reditu suo* como una réplica a *De Civitate Dei*, puede sostenerse que el poeta no tuvo como finalidad intervenir de manera directa en la polémica pagano-cristiana, si bien criticó el modo de vida cristiano y exaltó el significado de la religión pagana como factor aglutinante de la sociedad romana.

En lo que respecta a la vinculación del poema con la tercera Relatio de Quinto Aurelio Símaco, es factible destacar ideas en común propias de una innegable identidad de grupo, tales como el valor de las costumbres tradicionales y la preeminencia del ordo senatorial en la conducción política del Imperio. Sin embargo pueden hallarse diferencias sustanciales sobre todo en lo referente a lo sostenido en torno a la figura de Honorio, la identificación de los responsables del desastre y de quienes podían evitar la ruina de la Urbs.

Resulta factible interpretar que el poema rutiliano no fue un simple intento de defender la grandeza de Roma sino un escrito innovador que resaltaba su fuerza regeneradora, capaz por su propia fuerza de renacer ante cualquier adversidad. De redutu suo puede considerarse como una versión renovada y superadora tanto de la tercera *Relatio*, como de la polémica existente ente paganos y cristianos, fue un poema capaz de fundamentar desde un planteo incontestable y rotundo la supervivencia histórica de la Ciudad *Caput mundi*.

Bibliografía

Fuentes:

PRUDENCIO, Aurelio (1950). *Obras Completas*. Madrid: B.A.C.

RUTILIO NAMACIANO (2002). *El Retorno. Geógrafos latinos Menores*. Introd., trad. y notas de. García Toraño Martínez, A. Madrid: Gredos.

RUTULIUS NAMACIANUS, (2007). *Sur son retour*. (nouv. éd.) Tex. ét. et trad. par É. Wolff, trad. de S. Lancel et introd. de J. Soler, Paris: Les Belles Lettres.

RUTILIO CLAUDIO NAMACIANO. *Acerca de su regreso*. Versión rítmica de R. Bonifaz Muñoz. Introd., notas e índice de nombres de A. Gaos Schmidt, Univ. Nacional Autónoma de México, 2008.

SAN AGUSTÍN (1958). *La Ciudad de Dios*. Trad. de L. Riber, texto revisado por J. Bastardas. Vol. I., Alma Mater, Barcelona.

SÍMACO, (2000). *Cartas*. Introd., trad. y notas de J. A. Valdés Gallego, Madrid: Gredos.

SÍMACO, (2003). *Informes. Discursos*. Trad. J. A. Valdés Gallego, Madrid: Gredos.

Estudios:

ARCE, Javier (2007). *Bárbaros y romanos en Hispania. 400-507 A. D.* Madrid: Marcial Pons.

BOCH, Viviana (2013). Quinto Aurelio Símaco y la inmortalización de un paradigma. *Europa*. (7), 133-151. 27.

BOCH, Viviana (2014). Los romanos y los otros en la obra de Rutilio Namaciano. *De Rebus Antiquis*. Núm. (4, Año IV), 113-130.

BOCH, Viviana (2017). A propósito de la Caída de Roma. Un análisis de los escritos de Claudio Rutilio Namaciano. *Helmantica, Revista de filología clásica y hebrea*, (68, 200), 15-34.

BRUGGISSER, Philippe (2011): Rutilius Namatianus et le Génie du sénat de Rome: le veredict d'une inscription de la ville de Roma (CIL VI 41378). *Hermes* (139, 4), 494-500.

CAMERON, Alan (1967). Rutilius Namatianus, St. Augustine, and the Date of the De Reditu. *The Journal of Roman Studies*, (57, 1-2), 31-39.

GAOS SCHMIDT, Amparo (2006). La fisión de Roma. Rutilio Namaciano y Egeria, testimonios de la ruptura. *Nova tellus: Anuario de Estudios Clásicos*, (24-1), 141-156.

HUBEŇÁK, Florencio (2006). El affaire del altar de la victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad pre-cristiana. *Semanas de Estudios Romanos* (XIII), 223-254.

LANA, Italo; MARINONE, Enrico (1998). Ultime voci pagane in Occidente. I. Rutilio Namaciano. *Storia della civiltà letteraria greca e latina* (III), 715-727.

MARCÓ SIMÓN, Francisco, PINA POLO, Francisco, REMESAL RODRÍGUEZ, José (Eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona: Universitat de Barcelona,

MOSCA, Annapaola (2006). El De reditu suo de Rutilio Namaziano: porti e approdi lungo una rotta tirrenica. L' Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigraciones ed inmigraciones nelle province occidentali dell' Impero romano. *Atti del XVI convegno di studio Rabat*. (IV) 15-19.

PASTOR MUÑOZ, Mauricio (1973). Cuestiones en torno a Rutilio Namaciano. *Historia Antigua*. Seprata (3), 187-217.

RATTI, Stéphane (2010). *Antiquus error. Les ultimes feux de la résistance païenne. Scripta varia augmentés de cinq études inédites. Belgium: Bibliothèque de l'Antiquité Tardive*. Paris: Brepols.

RATTI, Stéphane (2012). *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris: Les Belles Lettres.

RIVAGORDA, Miguel. (1997). La pervivencia religiosa pagana en el siglo V: el ejemplo de Rutilio Namaciano. La Tradición en la Antigüedad Tardía, *Antig. Crist.* Murcia (XIV), 79-187.

ROBERTS, Michael (2001). Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century. *The American Journal of Philology* (122- 4), 533-565.

RODA, Sergio (1992). Nobilità burocrática, aristocrazia senatoria, nobilità provinciali. *Storia di Roma* (III), 643- 673.

Capítulo 3

Legitimidade do poder imperial de Constantino na obra História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324)

Andréia Rosin Caprino

Introdução

O nosso tema - a legitimidade do poder imperial de Constantino na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia - está circunscrito no contexto do século IV romano, período agitado e repleto de disputas políticas e ideológicas, longe de poder ser caracterizado de maneira homogênea ou superficial. Embora a investigação, interpretação e apresentação de uma pesquisa possuam enquadramento cuidadoso e científico, não é possível traduzir uma experiência passada à assimilação do presente. Contudo, podemos tentar nos aproximar dos acontecimentos, pensamentos e relações humanas de outrora através da leitura e interpretação de fonte, que contém elementos e significados de determinada época ou momento histórico.

O mecanismo teórico-interpretativo é importante no processo de observação de qualquer aspecto do passado. Em meio às várias formas de olhar para os anos 300, nos associamos às perspectivas da Antiguidade Tardia, denominação aplicada ao recorte que se inicia no século II e alcança o século VIII, na *pars ocidental* do espaço romano e suas áreas de influência. Sabemos que tal quadro teórico não esgota as possibilidades investigativas da história, nem é incontestado ou soberano, entretanto é, a nosso ver, o caminho mais frutífero quando nos voltamos àquele momento histórico.

Houve permanências e continuidades provenientes do mundo clássico e helenístico que se mantiveram presentes na Antiguidade Tardia, porém devemos considerar que concepções ideológicas, como os pensamentos neoplatônico e cristão, transformaram as ideias características e oriundas dos tempos acima citados. “Assim, podemos dizer que se tratava de uma tradição transformada que mantinha a sua característica legitimadora, agregando as novas criações provenientes do pensamento tardo-antigo, inclusive sob o ponto de vista político”¹.

Henri Irénée Marrou já defendia a necessidade em olhar esse período de maneira com que fossem demonstradas suas especificidades valiosas, em detrimento à visão de a Antiguidade Tardia significar “o fim da Antiguidade” ou “os

¹ FRIGHETTO, Renan (2012). A Antiguidade Tardia – Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações, Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, p. 23.

começos da Idade Média”². Ela é “uma outra civilização, que temos de reconhecer na sua originalidade e julgar por si própria”³.

O imperador Constantino (272-337) está inserido nesse quadro multifacetado. Ele incorporou o aspecto cristão na gerência governamental, contudo não baniou as iniciativas pagãs ao seu redor. Ambas as religiões, cristã e pagã, estiveram presentes no decurso de seu reinado. Entre as várias ações realizadas por Constantino, há leis de favorecimento aos cristãos, a associação do poder imperial com a igreja, a construção de basílicas e o favorecimento aos bispos.

Por outro lado, o *imperator* continua sendo associado a divindades pagãs, e sacrifícios dessa origem permanecem em algumas ocasiões. Há ainda leis que não são claramente nem pagãs, nem cristãs: é o caso da instituição do domingo como dia de descanso, decisão que parece estar de pleno acordo com o mandamento bíblico, porém Constantino explica tal atitude afirmando ser o domingo o “dia do sol”.

Conquanto o nosso argumento não se centre na tolerância religiosa de Constantino como resposta às várias crenças que o rodeavam (mesmo que concordemos com a ideia), é

² MARROU, Henri Irénée (1979). *Decadência romana, ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Aster, p.11-16.

³ MARROU, Henri Irénée (1979). *Decadência romana, ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Aster, p. 15.

importante não buscarmos nas ações deste imperador uma consistência ou lógica total, que possa basear visões pré-concebidas. Sendo assim, não pretendemos conciliar posicionamentos que porventura pareçam discrepantes na sua atuação, mas sim, assumimos que o governante teve postura complacente em relação ao cristianismo, e a partir disso Eusébio de Cesareia empreendeu esforços para promover Constantino como um imperador legítimo, através de virtudes atribuídas a ele. Essa aparente ambivalência da atuação política constantiniana é um dos elementos da Antiguidade Tardia.

Outra característica identificada pelos pesquisadores alinhados à Antiguidade Tardia, e que se apresenta durante a vivência do *imperator* Constantino, é a instabilidade de uma autoridade única na administração política do Império. Muito provavelmente estando ciente da fragilidade latente que o poder imperial possuía, Constantino buscou meios para fortalecer sua autoridade e comandar os desígnios políticos do mundo romano.

A trajetória política de Constantino

Constantino foi aclamado *Augustus* pelos legionários de seu pai, Constancio Cloro (250-306), em 306 na *Britania*. Ainda em regime tetrárquico, iniciado por Diocleciano em 293, a elevação de Constantino foi considerada usurpatória ou ilegítima. Desde o século III as disputas pelo poder eram constantes e o mundo romano não encontrava unidade política. A fratura do poder imperial tem origens no século II,

e foi agravada progressivamente, passando pelo século III com a chamada Anarquia Militar até culminar no século IV com a Tetrarquia, criada como uma tentativa de aperfeiçoar a gestão do vasto território romano, diante da fragilidade político-institucional e da insegurança em relação às regiões de fronteira ameaçadas pelos “povos bárbaros”.

As batalhas mais incisivas que Constantino vivenciou foram primeiro em relação a Maxêncio, e depois a Licínio, as quais são denominadas por Valério Neri como guerras civis.⁴ Constantino e Maxêncio entram em conflito devido às esperanças que cada um nutre para a sucessão imperial. A hostilidade entre eles culmina na batalha de Saxa Rubra no ano de 312, instante em que Constantino vence o oponente.

O outro inimigo muito significativo de Constantino foi Licínio, com o qual manteve relações a princípio pacíficas e até mesmo amigáveis, mas que se desfizeram posteriormente, levando os dois líderes ao confronto direto. Em 311, eles fizeram um acordo militar, no qual Licínio, após a morte de Augusto Galério, iniciou um conflito contra Maximino Daia pelo controle dos territórios orientais. A eliminação de Maxêncio por Constantino e a conseqüente gerência do ocidente ajudou este a apoiar ainda mais Licínio com suas pretensões em relação ao oriente, desejos efetivamente alcançados em 312. Assim, Constantino e Licínio passaram a

⁴ NERI, Valerio (2013). Costantino e le guerre civile. Storia e storiografia. *Enciclopédia Costantiniana. Sulla Figura e l'immagine dell' imperatore delcosiddeto Edditto di Milano. 313-2013*. Volume Primo. Intituto della Enciclopedia Italiana. Roma.

governar em regime de *Diarquia*, sendo o primeiro Augusto nas regiões ocidentais, e o segundo, nas orientais.

O ano de 313 marca a proximidade entre ambos, pois foi neste momento que a aliança entre eles selou-se, quando ocorreu o casamento da irmã de Constantino, Constância, com Licínio, em Milão. Ademais, também em Milão, os dois Augustos firmaram um Edito que possibilitava a tolerância religiosa a todos os moradores do mundo romano. Dessa maneira, qualquer tipo de perseguição religiosa estava legalmente proibida, “a partir deste ponto de vista, culto cristão e culto pagão são colocados no mesmo plano”⁵. Outra decisão decorrente do Edito foi a devolução dos bens cristãos aos donos, apreendidos durante as perseguições precedentes.

No entanto, Renan Frighetto expõe que as relações entre eles foram bastante instáveis desde o princípio⁶. Valério Neri alega que o acordo entre os dois “entra logo em crise”, e que, mesmo antes do casamento de Licínio com Constância, os Augustos viveram por três anos em difícil equilíbrio.⁷ De modo mais efusivo, o enfrentamento entre Constantino e Licínio aparece a partir de 316, “revelando que a paz entre ambos era

⁵ NERI, Valerio (2013). Costantino e le guerre civile. Storia e storiografia. *Enciclopédia Constantiniana. Sulla Figura e l'immagine dell' imperatore delcosiddeto Edditto di Milano. 313-2013*. Volume Primo. Intituto della Enciclopedia Italiana. Roma, p.74.

⁶ FRIGHETTO, Renan (2012). A Antiguidade Tardia – Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações, Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, p.105.

⁷ NERI, Valerio (2013). Costantino e le guerre civile. Storia e storiografia. *Enciclopédia Constantiniana. Sulla Figura e l'immagine dell' imperatore delcosiddeto Edditto di Milano. 313-2013*. Volume Primo. Intituto della Enciclopedia Italiana. Roma, p. 74.

um projeto inalcançável enquanto a busca pela unidade imperial apresentava-se como sonho possível”.⁸ Após diversos embates militares, em 324 Constantino obteve vitória sobre Licínio nas regiões de Andrinopla e Crisópolis, levando o último a abdicar do poder.

Dessa maneira, Constantino se tornou imperador único do espaço romano, aglomerando os territórios ocidentais e orientais sob seu domínio. Como Augusto exclusivo, passou a governar com o auxílio dos filhos, a ele subordinados. O unificador do mundo romano no século IV conseguiu tornar-se o único governante após décadas de repartição do poder, em meio a um contexto de desestruturações e dissensões externas e internas, devido a uma ampliação da base de poder, que não poderia ser somente a cristã. Em nossa concepção, Constantino buscava o apoio de todos os seus súditos, já que sobre todos governava. Não podemos, no entanto, ignorar que o cristianismo acrescentou de forma inovadora elementos legitimadores de poder.

Uma das principais figuras responsáveis por associar esse governante à religião cristã foi o autor e bispo cristão Eusébio de Cesareia (264-339). A produção escrita de Eusébio é vasta e diversificada, temos conhecimento da existência de obras de exegese e bíblicas, dogmática, apologia, discursos, cartas e

⁸ FRIGHETTO, Renan (2012). *A Antiguidade Tardia – Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações, Séculos II-VIII*. Curitiba: Juruá, p.105.

história⁹. Obviamente os assuntos se misturam e transparecem uns nos outros, contudo a natureza e objetivos do autor são, no geral, distintos em cada produção. Eusébio participou de ocasiões importantes do governo constantiniano, as quais foram: a comemoração da *Decennalia* (315-316) e da *Tricennalia* (335-336) da gestão do imperador, em que pronunciou um discurso, assim como o fez no momento da dedicação da igreja do Santo Sepulcro, inaugurada em 335, em Jerusalém, e esteve presente nos concílios de Niceia (325), Antioquia (326-7), Tiro (335), entre outros.

A obra eusebiana à qual nos detemos é a História Eclesiástica. Nela, Eusébio apresenta Constantino como um ótimo comandante, de comportamento cristão, tal como seu pai, Constâncio Cloro, e que abriu o caminho para um “Império” pautado no cristianismo. Ora, alguns elementos podem desordenar esse quadro, como quando pensamos na multiplicidade de cristianismos naquele momento: havia divergências doutrinárias que tornavam irreconciliável a proposta teórica da supremacia de uma única crença. Sabemos que os conflitos “teológicos” dentro do cristianismo foram resolvidos - no papel - durante o primeiro grande concílio ecumênico da cristandade, o de Niceia, em 325.

⁹ Foi descrito por Jerônimo na obra *Sobre os homens ilustres* como “estudiosíssimo nas Escrituras divinas”. (Ieronimus Stridonensis, *Liber de Viris Illustribus*. Transcrição, edição e notas de J.-B. Migne. Paris: Patrologia Latina 23, 1849, cap. LXXXI, p.726-727: “Eusebius, Caesareae Palaestinae, episcopus in Scripturis divinis studiosissimus...”).

Entretanto, esse acontecimento excede a temporalidade por nós apreendida para o governo constantiniano.

A História Eclesiástica e o imperador Constantino

A História Eclesiástica possui dez livros, os quais começam com citações do Antigo Testamento sobre prenúncios da vinda de Jesus Cristo à Terra, a descrição da sua vida aqui (sendo Jesus entendido por Eusébio como Filho de Deus e também Deus), perpassa os acontecimentos eclesiásticos dos três primeiros séculos, abordando a sucessão dos bispos nas sedes episcopais, as perseguições aos cristãos, os martírios, as heresias, os governos imperiais, até findar com a vitória de Constantino sobre seu último oponente, o imperador Licínio, no ano de 324. A primeira vez que Constantino aparece referenciado é no livro oitavo, porém é mais profundamente tratado nos livros novo e décimo. O nosso recorte se centra do ano 306, quando Eusébio narra a substituição do governo de Constâncio pelo de Constantino, na Britania (livro oitavo), até quando este se torna *Augustus* único na política imperial romana em 324 (livro décimo).

Segundo o filólogo Eustaquio Sanchez Salor¹⁰, as histórias eclesiásticas constituem-se em um subgênero historiográfico cristão em que são retratadas as histórias das principais sedes episcopais cristãs desde seu início até o momento em que se escreve, tendo como abordagem central a sucessão de bispos

¹⁰ SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (2006). *Historiografía latino-cristiana: principios, contenido, forma*. Roma: L'erma di Bretschneider, p.38-39.

dessas sedes. Possuem enorme importância dentro da historiografia cristã durante os séculos IV, V e VI, ao procurarem responder a necessidades apologéticas e doutrinárias. Sua relevância reside também em seu conteúdo: como qualquer história de um povo ou de um grupo, as histórias eclesíásticas retratam histórias da Igreja a partir do momento em que esta adquire consciência de si e de seu papel na história; os próprios membros buscam compor a história da Igreja, da qual fazem parte.

O objetivo de se escrever essas histórias foi o de fundamentar a autenticidade da religião cristã, que perante os pagãos era vista como uma seita fortemente dividida já no século IV e carente de qualquer unidade; não se sabia qual igreja particular ou grupo era o real sucessor de Cristo. Assim, o relato contido nas histórias eclesíásticas a respeito das sedes episcopais mais importantes, principalmente a de Roma, demonstra a sucessão legítima dos bispos que as compõem, levando à cabeça, que foram Pedro e os apóstolos, e legitimando a crença cristã frente aos pagãos.¹¹ No caso de Eusébio de Cesareia, diante da acusação pagã de que a igreja dos cristãos não possuía seriedade e comum acordo, o autor pretende apontar as igrejas principais de sua época como as autênticas sucessoras de Cristo, remontando à referência das sedes mais importantes desde o período de Jesus.

¹¹ SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (2006). *Historiografía latino-cristiana: principios, contenido, forma*. Roma: L'erma di Bretschneider, p.39.

A História Eclesiástica proporcionou a Eusébio o posterior título de “pai da história eclesiástica”, estilo muito difundido entre seus sucessores ao longo dos séculos seguintes. De certa maneira, o autor cristão deu continuidade à sua Crônica ou História universal ao escrever essa obra. Na Crônica ele parte do Antigo Testamento, desde o patriarca Abraão, narra os principais eventos da história do povo de Israel e da história dos povos mais notáveis segundo sua perspectiva, para demonstrar a simultaneidade existencial entre a religião hebraica e as religiões pagãs.

Segundo Pedro Sanchez, a maior preocupação de Eusébio ao redigir a Crônica foi responder aos filósofos e estudiosos antigos sobre a afirmação deles de que o cristianismo era uma religião muito nova, e falsa, portanto. O autor afirma:

Pois bem, a causa pela qual Eusébio decide escrever sua Crônica se encontra justamente nesta acusação da novidade do cristianismo, uma religião que não podia competir em antiguidade com a grega ou com a romana, e muito menos com a babilônica ou egípcia. Era necessário silenciar a acusação dos filósofos pagãos e demonstrar a antiguidade da doutrina cristã. A finalidade, pois, da Crônica de Eusébio é claramente apologética (...) Tratava-se, enfim, de elaborar, com urgência, uma cronografia cristã que demonstrasse sua antiguidade.¹²

¹² GALÁN SANCHEZ, Pedro Juan (1994). *El género historiográfico de la chronica – las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, p.42. “Pues bien, la causa por la que Eusebio decide escribir su Crónica se halla justamente en esta acusación de la novedad del cristianismo, una religión que no podía competir en antigüedad con la griega o con la romana, y mucho menos con la babilónica o egipcia. Se necesitaba acallar la acusación de los filósofos paganos y demostrar la

O apologista e historiógrafo Eusébio tinha por pretensão assegurar o que considerava ser a verdade, a complexidade e a antiguidade do cristianismo em relação às acusações pagãs que esta crença recebia de constituir-se se não em seita ou *religio illicita*¹³, ao menos em algo absolutamente novo e, portanto, digno de suspeitas. A *tradição* ou *mos maiorum*¹⁴ era uma das características fundamentais na sociedade tardo-antiga. Isso se tornava, talvez, mais forte no âmbito erudito, das letras e do pensamento: para o mundo da escrita, a referência à tradição era muito necessária para se provar a validade de determinada ideia. Com o bispo de Cesareia não era diferente, para ele realizar o objetivo de explicitar a genuinidade do cristianismo, exigia-se a comprovação de um vínculo fidedigno desta religião com algo para além da

antigüedad de la doctrina cristiana. La finalidad, pues, de la Crónica de Eusebio es claramente apologética [...] Se trataba, en fin, de elaborar, con urgencia, una cronografía cristiana que demostrara su antigüedad”.

¹³ Uma *religio illicita* se aproximava da condição de *superstitio* (superstição) e, portanto, não era reconhecida pelo poder político-religioso. Esse foi o caso do cristianismo até a divulgação do Edito de Milão, em 313; a partir de então, passou a ser considerado como *religio licita*. Para o judaísmo, Givan Ventura da Silva afirma o seguinte, com base em Feldman: “Do ponto de vista oficial, o judaísmo sempre foi encarado, pelo menos até o governo de Justiniano, como uma *religio licita*, o que garantia aos seus seguidores o gozo de certos favores imperiais.” (A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV 2006)). *Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, p. 242.)

¹⁴ Maria Helena da Rocha Pereira, em *Ideias morais e políticas dos romanos*. Estudos de História da cultura clássica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, afirma: “Os Romanos tinham como suporte fundamental e modelo do seu viver comum a tradição, no sentido de observância dos costumes dos antepassados, *mos maiorum*” (p. 345). “É, de qualquer modo, a consagração de um valor que todos os grandes espíritos sentiam como a base do equilíbrio da sociedade romana.” (p. 350-351)

vivência de Jesus Cristo e dos testemunhos evangélicos e epistolares.

Neste sentido, Eusébio escreveu sua Crônica partindo de Abraão, muito provavelmente por ele ser entendido nas Escrituras não apenas como o pai do povo de Israel, mas também como o pai da fé cristã. Galán Sanchez argumenta que Eusébio recorre à referência de Adão¹⁵ para indicar o início da história do povo hebraico, mas é a partir de Abraão que o autor decide apresentar os fatos na Crônica, devido ao paralelo cronológico que podia ser encontrado com a história pagã:

Uma vez estabelecida a antiguidade do Povo de Deus, a tática de Eusébio será colocar a história de Israel ao mesmo nível cronológico que a história dos demais povos, marcar a contemporaneidade dos fatos e patriarcas de Israel com os fatos e reis do resto das nações (...) Com Abraão a antiguidade era garantida, pois as história profanas mais antigas começavam sempre com seu contemporâneo Nino [rei assírio].¹⁶

¹⁵ GALÁN SANCHEZ, Pedro Juan (1994), citando S.Teillet, *El género historiográfico de la chronica – las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura p.43-45.

¹⁶ GALÁN SANCHEZ, Pedro Juan (1994). *El género historiográfico de la chronica – las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, p.44. "Una vez establecida la antigüedad del Pueblo de Dios, la táctica de Eusebio será colocar la historia de Israel al mismo nivel cronológico que la historia de los demás pueblos, señalar la contemporaneidad de los hechos y patriarcas de Israel con los hechos e reyes del resto de las naciones [...] Con Abraham quedaba garantizada la antigüedad, pues las historias profanas más antiguas comenzaban siempre con su contemporáneoNino [rei assírio]".

Dessa maneira, entendemos que ao iniciar a redação da História Eclesiástica, o bispo tinha como pressuposto a devida comprovação da antiguidade do cristianismo apresentada na Crônica. Agora ele poderia discorrer sobre a história da comunidade dos cristãos, a qual nasce com Jesus Cristo. Os acontecimentos da era cristã, apenas mencionados naquela obra, são detalhados na História Eclesiástica, segundo o próprio autor indica no prefácio: “(...) nos *Cânones cronológicos* por mim redigidos, compus um resumo de tudo isso, ainda assim, na presente obra lançar-me-ei a uma exposição mais completa”¹⁷.

Com Cristo Eusébio estreia a História da Igreja, embora o elemento da antiguidade permaneça exposto e até mesmo determine todo o relato, ao evidenciar a anterioridade existencial de Jesus Cristo: sendo este o próprio Deus, já existia na eternidade, contudo, em forma humana, fez-se visível entre os homens quando nasceu como um menino. Assim, os profetas do Antigo Testamento, tendo revelação divina, reconheciam o Messias e anunciavam a sua vinda. Portanto, para o bispo, o cristianismo está diretamente vinculado ao judaísmo pela figura de Cristo. O Novo Testamento completa o Antigo na medida em que aquele explicita o ápice da revelação de Deus com a vinda de Jesus à Terra, fato sinalizado em diferentes momentos ao longo do

¹⁷ H.E., I, I, VI.

Pentateuco, dos escritos proféticos, históricos e poéticos contidos no Antigo Testamento.

Eusébio retorna às origens da humanidade para comprovar a antiguidade do cristianismo e fundamentar a causa da vinda de Jesus ao mundo, conforme a ideia de que o Verbo divino preexistia a tudo, ou seja, de que Pai e Filho estavam unidos desde antes do início dos tempos. A respeito da revelação do Filho como homem, o autor situa o episódio no tempo e espaço:

Corria pois o ano 42 do reinado de Augusto e o vigésimo oitavo desde a submissão do Egito e da morte de Antonio e de Cleópatra (com a qual se extinguiu a dinastia egípcia dos Ptolomeus), quando nosso Salvador e Senhor Jesus Cristo nasceu em Belém da Judéia, conforme as profecias a seu respeito, nos tempos do primeiro recenseamento, e sendo Quirino governador da Síria¹⁸.

Tal passagem evidencia a preocupação do bispo em contextualizar e mencionar acontecimentos histórico-políticos em seus relatos. Isso é perceptível tanto quando Eusébio descreve fatos que o antecedem em aproximadamente três séculos, quanto no momento em que fala a respeito de sua contemporaneidade romana, sob governo de Constantino. Exemplo disso são as transcrições que o autor faz de documentos imperiais: cartas redigidas pelo governante endereçadas aos bispos de Roma e de Siracusa (X,V,XVIII,XXI). A fundamentação da história que o autor

¹⁸ H.E.,I,V,II.

cristão escreve é a revelação trazida à terra por Jesus Cristo, o Verbo encarnado, o Logos¹⁹ divino, que, anunciado ao longo do Antigo Testamento pelos grandes homens de Deus e profetas, cumpriu a Palavra ao viver como ser humano neste mundo e trazer salvação a todos os que nele cressem.

Esse princípio é desenvolvido por Eusébio através da descrição dos três primeiros séculos da era cristã, que resultam na vitória do cristianismo em meio e após as fortes tribulações, constituindo, assim, uma nova e antiga nação cristã, de acordo com Arnaldo Momigliano²⁰.

O bispo menciona também o caráter inovador e pioneiro de sua obra:

Acredito que é de toda forma necessário que me ponha a trabalhar este tema, pois não sei de nenhum escritor eclesiástico até hoje que se tenha preocupado com este gênero literário. Espero ainda que se mostre utilíssimo para todos quantos se ocupem em adquirir uma sólida instrução histórica.²¹

¹⁹ NIETO BÁÑEZ, Jesús M.ª (2010). *Cristianismo y profecias de Apolo*. Madrid: Trotta, p. 37.

²⁰ “Mesmo ansioso em preservar a herança cultural pagã da nova ordem cristã [...], Eusébio sabia que os cristãos eram uma nação, e uma nação vitoriosa; e que a sua história não podia ser contada a não ser no quadro da igreja em que vivia. Além disto, ele sabia bem que a nação cristã era o que era por virtude de ser tanto a mais antiga quanto a mais nova nação do mundo. Possuía origem dupla: era ao mesmo tempo contemporânea da criação do mundo e do nascimento do Império romano sob o domínio de Augusto”. (MOMIGLIANO, Arnaldo (2004). *As origens da historiografia eclesiástica. As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, p. 196.)

²¹ H.E.I,I,V.

Eusébio assume a validade da transmissão da história por escrito e reconhece a importância dos documentos como base para a sua formulação. Entre os autores antigos mencionados pelo bispo, há cristãos, como Teófilo de Antioquia, Hipólito, Júlio Africano e Hegesipo. Porém, acreditamos que não somente a estes se refere Eusébio, já que ao longo da História Eclesiástica existe menção a documentos imperiais dos primeiros séculos, como cartas de imperadores pagãos, assim como é possível notar a influência de antigos escritores gregos na obra.

Embora a História Eclesiástica não tenha sido escrita diretamente a Constantino, é relatada em seus livros finais a vitória do *imperator*, associado por Eusébio ao Deus cristão, sobre os rivais Maxêncio, em 312, e Licínio, no ano de 324. É esta a obra pela qual o autor tornou-se mais conhecido: reúne documentos dos três primeiros séculos da Igreja cristã e relata seus principais acontecimentos, no contexto de liberalização e oficialização gradativa do cristianismo como uma religião associada ao poder político romano, representado neste momento pela figura máxima de Constantino. Acreditamos que isso se deve em grande parte pelo comportamento deste imperador com relação ao cristianismo e as mudanças que empreendeu a nível legal:

Constantino começou a promulgar uma série de leis favoráveis à Igreja. Ordenou devolver às comunidades cristãs seus bens confiscados (...). Escreveu duas vezes a Amulino, procônsul de África (...) com o fim de que livrasse os clérigos cristãos das cargas públicas, para que atendessem melhor a seu sagrado ministério. Esta lei se

estendeu à Itália no ano 319 (...). Na prática significava que o Estado romano reconhecia ao clérigo cristão idêntica situação que ao pagão. A política religiosa seguida por Constantino entre os anos 316 e 320 (...) tendeu a integrar no Estado romano a Igreja. Uma lei de 316 (...) permitiu que a Igreja recebesse doações, o que a levou em última análise a ficar imensamente rica. Uma segunda lei de 312 (...) criou um novo procedimento de liberar os escravos por mediação dos bispos. Em 318 Constantino promulgou uma lei que concedeu jurisdição aos bispos, o que diminuía gravemente o monopólio jurídico do Estado romano²².

Eusébio inicia a História Eclesiástica abordando a questão da divindade e humanidade de Jesus Cristo, e termina o relato ao mencionar a vitória de Constantino e concomitante derrota de seu rival Licínio. Logo no começo do livro I, aponta os temas que serão trabalhados:

É meu propósito consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se

²² BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María (1997). El cristianismo, religión oficial. *Historia 16*, año XXI, p.56-57. “[...] Constantino empezó a promulgar una serie de leyes favorables a la Iglesia. Ordenó devolver a las comunidades cristianas sus bienes confiscados [...]. Escribió dos veces a Amullino, procónsul de África [...] con el fin de que librara a los clérigos cristianos de las cargas públicas, para que atendieran mejor a su sagrado ministerio. Esta ley se extendió a Italia en el año 319 [...]. En la práctica significaba que el Estado romano reconocía al clérigo cristiano idéntica situación que al pagano. La política religiosa seguida por Constantino entre los años 316 y 320 [...] tendió a integrar en el Estado romano a la Iglesia. Una ley de 316 [...] permitió que la Iglesia recibiera donaciones, lo que la llevó a la larga a hacerse inmensamente rica. Una segunda ley del 312 [...] creó un nuevo procedimiento de liberar a los esclavos por mediación de los obispos. En 318 Constantino promulgó una ley que concedió jurisdicción a los obispos, lo que mermaba gravemente el monopolio jurídico del Estado romano”.

sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres, assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; e também quantos, quais e quando, absorvidos pelo erro e levando ao extremo suas fantasias, proclamaram publicamente a si mesmos introdutores de um mal-chamado saber e devastaram sem piedade, como lobos cruéis, o rebanho de Cristo; e mais, inclusive as desventuras que se abateram sobre toda a nação judia depois que concluíram sua conspiração contra nosso Salvador, assim como também o número, o caráter e o tempo dos ataques dos pagãos contra a divina doutrina, e a grandeza de quantos por ela, segundo a ocasião, enfrentaram o combate em sangrenta tortura; também os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola e propícia de nosso Salvador. Ao empreender a obra não tomarei outro ponto de partida que o princípio dos desígnios de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus²³.

Observamos na passagem acima a enunciação do que a obra tratará, ou seja, dos acontecimentos registrados pela história eclesiástica e fatos relacionados a ela: os líderes das igrejas renomadas, os defensores da palavra divina, os perseguidores dos cristãos, a resistência dos cristãos àqueles, os mártires. Eusébio afirma que irá consignar, isto é, registrar por escrito, todos esses fatos referentes à história eclesiástica. O sentido de “história” é complementado pela adjetivação “eclesiástica”, significando os dois termos juntos o relato de acontecimentos ocorridos desde a vinda de Jesus Cristo ao mundo (e alusões à sua vinda expostos no Antigo Testamento)

²³ H.E., I,1,I-II

até o momento da escrita, em um percurso no qual esses mesmos acontecimentos foram mantidos por documentos escritos.

A qualificação “eclesiástica” vincula-se, claro, ao termo *ecclesia*²⁴, o qual assume neste período a conotação de comunidade dos cristãos. Assim, a História Eclesiástica trata sobretudo de pessoas e eventos inseridos nessa comunidade, de indivíduos e fatos ligados positivamente a ela - ou contrários, mas em todos os casos partícipes da sua formação e desenvolvimento.

Na continuidade, Eusébio pronuncia: “Ao empreender a obra não tomarei outro ponto de partida que o princípio dos desígnios de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus”²⁵. Em outra versão da fonte, a colocação está assim posta: “Não quero outro exórdio a não ser o da realização da ‘economia’ de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus”.

²⁴ Significa “assembleia”, “reunião”. Na Grécia antiga, os cidadãos se reuniam para debater sobre os rumos políticos da cidade. “O termo *ἐκκλησία* já circulava livremente durante vários séculos antes da era cristã e era usado em referência a uma assembleia de pessoas constituída por participação baseada em critérios bem definidos. Normalmente, em seu uso comum, designava uma entidade sociopolítica baseada no fato de todos os seus membros serem cidadãos de uma cidade-estado. Para o NT [Novo Testamento], no entanto, é importante entender o significado de *ἐκκλησία* como ‘uma assembléia do povo de Deus’”. LOUW, Johannes P. e NIDA, Eugene A. (editores) (2013). *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, p.115.

²⁵ H.E., I,I,II

Ora, a economia se refere ao plano de Salvação que Deus tinha desde princípio dos tempos e que foi concretizado com a vinda de seu Filho à Terra - o Verbo encarnado. A *oikonomía*²⁶, na origem grega da palavra, traduzida pelos latinos como *dispensatio* e *administratio*, aponta literalmente para a administração de Deus sobre o mundo, revelando seu caráter onisciente e onipresente ao ter ele em suas mãos o destino da humanidade e seu plano de Salvação por meio de Jesus Cristo.

Quando Eusébio de Cesareia escreveu o livro primeiro, é muito improvável que tenha mirado no imperador Constantino como ator de grande importância do final da História Eclesiástica. Em contrapartida, pensamos que, por mais que a obra tenha sido feita “em etapas”, todas elas estão inseridas em um mesmo plano. O plano inicial, ‘rememorar do esquecimento os apóstolos de Jesus Cristo, no mínimo os das comunidades eclesásticas mais notáveis’, está presente quando o autor fala de Constantino e da luta dele, enquanto cristão, contra os inimigos incrédulos.

Na trajetória política e religiosa do imperador, segundo Eusébio, a igreja foi protegida e conservada, mesmo com as ocorrências de opressões. Acreditamos que Eusébio quis preservar na memória das pessoas as ações favoráveis de Constantino enquanto defensor da fé cristã; em uma história de sofrimento e dor, o cristianismo teria encontrado fôlego com esse governante benevolente, conforme subjaz o autor.

²⁶ O sentido básico desse termo refere-se à administração doméstica.

A maneira como a História Eclesiástica está construída nos faz entender que, assim como os apóstolos de Cristo defenderam sua fé no passado, logo após a morte e ressurreição do Messias, Constantino o fez alguns séculos adiante, num âmbito talvez mais abrangente, por ser ele um líder político e possuir teoricamente grande poder de influência sobre os súditos.

No final do livro oitavo o historiógrafo cristão inicia o relato sobre a tirania e maldades de Maxêncio, entre outros temas, tarefa que continua no livro nono e o finaliza com a queda do tirano e conquista de Constantino sobre Roma. No livro décimo, Eusébio discorre sobre a Paz delegada por Deus aos homens através da reconstituição e restauração de igrejas, outrora perseguidas, e da liberdade concedida aos cristãos por Constantino e Licínio no ano de 313, ainda em regime de Diarquia:

Ao considerar, já há tempo, que não se há de negar a liberdade da religião, mas que se deve outorgar à mente e à vontade de cada um a faculdade de ocupar-se dos assuntos divinos segundo a preferência de cada um, tínhamos ordenado aos cristãos que guardassem a fé de sua escolha e de sua religião (...) Quando eu, Constantino Augusto, e eu, Licínio Augusto, nos reunimos felizmente em Milão e nos pusemos a discutir tudo o que importava ao proveito e utilidade públicas, entre as coisas que nos pareciam de utilidade para todos em muitos aspectos, decidimos sobretudo distribuir umas primeiras disposições em que se asseguravam o respeito e o culto à divindade, isto é, para dar, tanto aos cristãos quanto a todos em geral, livre escolha para seguir a religião que quisessem, com o fim de que tanto a nós quanto aos que vivem sob nossa

autoridade nos possam ser favoráveis a divindade e os poderes celestiais que existem²⁷.

O autor aponta, porém, que Licínio não se contentou com a posição que ocupava – “o lugar imediatamente após o grande imperador Constantino” (X,VIII,I) - e se rebelou, aliando-se ao mal e tornando-se “êmulos da perversidade e malícia dos tiranos ímpios” (X, VIII, II). Em contraposição ao dissimulador e tirano, está a figura de Constantino, com a qual Eusébio finda sua História Eclesiástica:

Mas deve-se saber que aquele tinha Deus como amigo, protetor e guardião, que, trazendo à luz as conspirações urdidas contra ele secretamente e nas sombras, ia desbaratando-as. Tão grande força e virtude tem a arma da piedade para rechaçar os inimigos e preservar a própria salvação! Guarnecido com ela, nosso imperador, amado de Deus, ia esquivando as conspirações do infame astuto. Este, por sua parte, quando viu que seus preparativos ocultos de modo algum andavam conforme seus desígnios, já que Deus ia manifestando a seu amado imperador todo engano e toda maldade, e não podendo já dissimular por mais tempo, declarou abertamente a guerra. Decidido, efetivamente, a fazer a guerra contra Constantino, apressava-se já a formar suas tropas também contra o Deus do universo, a quem sabia que aquele honrava, e logo pôs-se a atacar - moderada e silenciosamente a princípio - seus próprios súditos adoradores de Deus, que jamais haviam causado o mínimo incômodo a seu governo. E agia assim porque sua maldade inata o forçava a uma terrível cegueira²⁸.

²⁷ H.E.,X, V, II,IV.

²⁸ H.E.,X,VIII,VI -VIII.

O triunfo do *imperator*, e subsequente governo dos filhos é associado ao êxito do cristianismo no relato eusebiano. De alguma maneira, portanto, o autor cristão vincula a ação redentora de Jesus Cristo, o Verbo encarnado, à figura e papel de Constantino, que é descrito virtuosamente por Eusébio como protegido, amado e amigo de Deus, dotado de piedade e que, como servo, foi usado para salvação geral ao ganhar os troféus da vitória sobre os ímpios, conferindo ao governante uma esfera de legitimidade.

Considerações finais

O processo de reinado político-administrativo de Constantino é interpretado pelo bispo de Cesareia como uma história conduzida pelo próprio Deus, o qual esteve sempre presente com o imperador, segundo Eusébio, ajudando-o a vencer os inimigos do cristianismo. Por meio de argumentos que engrandecem ou diminuem moralmente um líder – virtudes e vícios, Eusébio representa os bons e os maus governantes. Os bons condutores estão, obviamente, vinculados às qualidades cristãs, e os maus são destituídos delas. Entendemos que o modo como a História Eclesiástica constrói a legitimidade de Constantino enquanto líder imperial romano é expondo suas virtudes, e contrapondo-as, explicitamente ou não, aos vícios dos seus maiores oponentes político-militares, Maxêncio e Licínio.

Constantino é descrito como um imperador benevolente e piedoso, enquanto Maxêncio e Licínio são cruéis e ímpios. Em tal seguimento é produzida a figura constantiniana do

“imperador cristão”, estereótipo incorporado nos séculos seguintes e também pela historiografia. Paul Veyne, historiador francês que escreveu *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, assume o ideal do “imperador cristão”. Por outro lado, há historiadores como Renan Frighetto, Gilvan Ventura da Silva e o italiano Valerio Neri, que ponderam essa máxima, preferindo analisar a atuação de Constantino, tanto em relação ao cristianismo quanto ao paganismo, mais como uma forma de sobrevivência do que de exclusividade e aderência total em relação ao primeiro.

Mais importante que a polêmica conversão de Flávio Valério Constantino, se é que esta realmente aconteceu, são suas atitudes políticas em busca de legitimação imperial. O imperador se amparou não só no cristianismo e em sua heterogeneidade – possuía, por exemplo, o bispo ariano Eusébio de Nicomédia como um de seus conselheiros, mas também no Exército e no próprio Senado. Favoreceu aos cristãos, todavia não abandonou o tradicional ritual imperial, o título de *Pontifex Maximus*, enfim, a religião pagã, embora esta tenha sido alcançada pelas novas concepções ideológicas daquele momento.

Para haver melhor compreensão e riqueza no que concerne ao governo de Constantino, é necessário que não o vejamos nem como um governante ‘bondoso’ que rompeu com a tradição clássica, helenística e neoplatônica, como grande parte da historiografia assim fez enquadrando-o como o “imperador cristão”, nem o definamos com julgamentos atuais, aplicando-lhe uma carga política maquiavélica e

manipuladora. Afinal, a busca de legitimidade através da religião não era algo novo, a união da política e da religião existe desde tempos remotos.

A visão encontrada em manuais e em grande parte da historiografia é a de que o cristianismo substituiu lentamente, ou até mesmo bruscamente, o paganismo e suas formas de expressão. Tal análise está relacionada, de maneira geral, com uma historiografia que apreende os séculos III, IV e V como um período de queda e decadência não considerando as reformulações ocorridas com base na tradição e no espaço de sociabilidade de ideias, reveladas inclusive pelo diálogo entre conceitos pagãos e cristãos.

Na realidade, como o próprio Eusébio atesta no início da obra, sua intenção é discorrer a respeito de eventos do curso da história eclesiástica – e temas a ela conectados. Ele é o primeiro a realizar essa empreitada, a de reunir os fatos da igreja dos três primeiros séculos da era cristã, com fundamentação em diversos documentos, cristãos, hebraicos e pagãos. Assim, não há um personagem ou indivíduo principal na História Eclesiástica, mas a descrição de uma trajetória histórica regida por Deus. Essa história inclui tanto a perspectiva religiosa quanto a política. Por exemplo, na interpretação de Andréia Cristina Frazão a respeito dessa fonte, Jesus veio ao mundo durante o reinado de Augusto por dois motivos: primeiro porque os povos estavam reunidos sob o governo romano, e segundo porque Deus preparou gradativamente os homens para receberem a mensagem divina naquele momento. A historiadora afirma:

Com a vinda de Cristo, surge a Igreja Cristã. Segundo Eusébio o cristianismo era, aparentemente, novo, porém, não o era; já que era o cumprimento das profecias do Antigo Testamento. Portanto, a história da comunidade cristã surge intimamente ligada à História do Império Romano. Pois a Igreja cristã traz a unidade da fé para completar a obra da unidade política promovida pelo Império. Desta forma, o universalismo presente na crônica e na História Eclesiástica forma um grande sistema divino no qual a Igreja e o Império são, apenas, capítulos desta História Universal dirigida por Deus²⁹.

Além do trecho acima demonstrar a interação entre política e religião, aponta para o caráter de continuidade do cristianismo em relação à tradição hebraica, contrariando as oposições que eram feitas a essa crença, as quais alegavam sua imaturidade. Por conseguinte, a História eusebiana está inserida em uma ambientação vasta, que engloba as confrontações e polêmicas religiosas no que diz respeito às questões apologéticas. Era preciso naquelas condições defender o cristianismo frente às arguições que o tomavam por inconsistente. E não apenas os pagãos assumiam essa postura, como também muitos judeus, ressentidos com o fato da nova crença alterar todo o entendimento que eles possuíam sobre o mundo, sobre Deus, ao buscarem complementar as Escrituras Sagradas e elevarem um simples homem à categoria divina.

²⁹ FRAZÃO, Andréia Cristina (1993). O nascimento da Historiografia cristã no IV século. *Caliope*, 9, p. 86.

Embora saibamos que política e religião se mesclavam naquele período, notamos como ator principal na História Eclesiástica a própria igreja, ou melhor, a comunidade dos cristãos. Dada essa comunicação que a História eusebiana faz do início do cristianismo com seu passado hebraico, também da instituição eclesiástica nos primeiros séculos da era cristã e as grandes dificuldades e perseguições pelas quais passou, é com Constantino que a obra brinda a trajetória cristã.

Compreendemos que a legitimidade de Constantino é construída na História Eclesiástica principalmente nos momentos da trajetória do governante quando luta e vence os dois grandes inimigos, Maxêncio e Licínio. No momento político-militar conturbado que o imperador vivia, as vitórias não eram legítimas em si mesmas, era necessário o esforço em afirmá-las. Algo distinto dos demais *imperatores* que ocorreu com Constantino foi a sua associação incisiva, por parte do bispo, com o cristianismo. Não podemos mensurar com precisão como tal vínculo aconteceu e a qual nível chegou. Entretanto sabemos que, independente de possuir uma crença pessoal na fé cristã, Constantino foi declarado piedoso e benevolente para com os fiéis do Deus judaico-cristão pelo bispo Eusébio.

Poderia pensar Eusébio que nenhum imperador seria mais legítimo diante dos súditos cristãos do que um líder associado ao mesmo Deus que eles, em quem depositavam confiança, esperança e libertação. A História Eclesiástica coloca Constantino como um instrumento nas mãos desse Deus, o qual, na visão de Eusébio, se interessa pelo seu povo e o ama

a ponto de confortá-lo com a governança de um homem temente ao Senhor dos cristãos, que livra e salva os oprimidos e marginalizados da maldade e tirania.

Acreditamos, além disso, que o autor imprime no relato sua concepção do que é a história, ao demonstrar a trajetória do “povo de Deus”, as perseguições e sofrimentos que lhe foram imputados nos primeiros séculos depois de Cristo, e as transformações a nível político e legal que mais tarde atingiram favoravelmente a comunidade cristã. Parece a nós que a obra aponta para o desenvolvimento do percurso dos cristãos, de maneira que o Deus deles os acompanhava e intervinha na rota humana. Da mesma maneira, é possível observar a criação de uma identidade cristã a nível teórico por Eusébio de Cesareia. No contexto de desestruturação político-institucional do cenário romano, ao qual nos referimos nesse trabalho, acreditamos ser um elemento essencial a busca por unidade, tanto política quanto religiosa. Essa preocupação é um dos principais aspectos que move a escrita da História Eclesiástica por Eusébio de Cesareia.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

CESAREIA, Eusébio de (2002). *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século.

EUSEBIUS (1926). *Ecclesiastical History*. Harvard University Press.

IERONIMUS STRIDONENSIS (1849). *Liber de Uiris Illustribus*. Transcrição, edição e notas de J.-B. Migne. Paris: Patrologia Latina 23, p.631-760.

Bibliografía:

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José Maria (1995). La política imperial sobre los cristianos. De la Tetrarquía a Teodosio. In: Fernández Ardanaz, S.; López Monteagudo, G.; Lozano, A.; Piñero, A. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José Maria (1997). El cristianismo, religión oficial. *Historia 16*, año XXI, p.56-65.

BOWMAN, Alan K (2008). Diocletian and the first tetrarchy, a.d. 284–305. In: *The Cambridge Ancient History, The Crisis of Empire, a.d. 193-337*. United Kingdom: Cambridge University Press.

BRAVO, Gonzalo (1998). *Historia del mundo antiguo, Una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial.

CAMERON, Averil (2013). Il potere di Costantino, Dimensioni e limiti del potere imperiale, In: Constantino I. *Enciclopedia Costantiniana. Sulla Figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Edditto di Milano. 313-2013*. Volume Primo. Istituto della Enciclopedia Italiana. Roma.

DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri (1973). *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, v.I.

FRAZÃO, Andréia Cristina (1993). O nascimento da Historiografia cristã no IV século. *Calíope*. Presença Clássica, Rio de Janeiro, n. 9.

FRIGHETTO, Renan (2009). A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: *Programa de Estudos Medievais, por uma longa duração: perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Atas da VII Semana de Estudos Medievais*: Brasília.

FRIGHETTO, Renan (2012). A Antiguidade Tardia – Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações, Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá.

GALÁN SANCHEZ, Pedro Juan (1994). *El género historiográfico de la chronica – las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques (2006). Os Severos e a Anarquia Militar. In: Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: Edufes, p.175-191.

LOUW, Johannes P. e NIDA, Eugene A. (editores) (2013). *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.

MARROU, Henri Irénée (1979). Decadência romana, ou Antiguidade Tardia? Lisboa: Aster.

MOMIGLIANO, Arnaldo (2004). As origens da historiografia eclesiástica, In: As raízes clássicas da historiografia moderna. Bauru: Edusc.

NERI, Valerio (2013). Costantino e le guerre civile. Storia e storiografia, In: Enciclopédia Constantiniense. Sulla Figura e l'immagine dell' imperatore delcosiddeto Edditto di Milano. 313-2013. Volume Primo. Intituto della Enciclopedia Italiana. Roma.

NIETO BÁÑEZ, Jesús M.^ª (2010). *Cristianismo y profecias de Apolo*. Madrid: Trotta.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1967). Ideias morais e políticas dos romanos, In: Estudos de História da cultura clássica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José (1991). La justificación del poder imperial: las "virtudes". In: Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio. Salamanca: Universidade de Salamanca.

ROUCHE, Michel (1980). O Baixo-império Romano (284-396), In: Os Impérios Universais – Séculos II a IV. Lisboa: Dom Quixote.

SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (2006). Historiografía latino-cristiana: principios, contenido, forma. Roma: L'erma di Bretschneider.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV) (2006). In: Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: Edufes.

SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco (2006). Diocleciano e Constantino: a construção do DOMINATO, In: Repensando o

CAPÍTULO 3

Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural.
Vitória: Edufes.

VEYNE, Paul (2009). Quando o nosso mundo se tornou cristão. Texto
& Grafia: Lisboa.

Capítulo 4

Retórica y propuesta normativa en la elaboración literaria de los primeros tratados de Ambrosio de Milán

Lidia Raquel Miranda

Breve presentación

La complejidad discursiva de los tratados homiléticos de Ambrosio de Milán que nos ocupan –*El paraíso, Caín y Abel* y *Noé*– deriva, por un lado, del género al que pertenecen, ya que se configuran a partir de una lectura de las sagradas Escrituras establecida institucionalmente e interpretada por el comentarista que actualiza el mensaje. Por otra parte, el discurso se despliega de acuerdo con un plan que le da unidad y facilita la comprensión del auditorio: en efecto, a ello concurren la *historia*, el estilo dialógico y el recurso a las imágenes.

La *historia* es el relato de la Escritura elegido para comentar y analizar: en términos de Nauroy (2003), no se trata solamente

de la exégesis literal o histórica de un pasaje bíblico, por oposición a las *moralia* o al sentido místico, sino la historia escrituraria misma en su contenido objetivo, tal como ha sido expuesta en el marco de las lecturas litúrgicas que preceden al sermón¹.

Con dialogismo nos referimos a la presencia en los textos de un estilo supuestamente coloquial, propio de la cultura a la que pertenecen los receptores. Ya se trate de la celebración litúrgica, contexto amplio donde tiene lugar el sermón, o del tratado, producto escrito de dicha alocución², el objetivo del dialogismo es producir un hecho comunicativo equiparable a la conversación oral a través de actos elocutivos de naturaleza diversa, como preguntas, pedidos y demás formas de apelación al receptor, exclamaciones, reformulaciones y otros. También la estructura secuencial de los textos posee rasgos comparables a los de una conversación ya que incluye una apertura, un cuerpo principal (en el que aparecen secuencias integradas³) y un cierre. Pese a todo ello, la homilía

¹ Cf. *Ioseph 1*, 1 (SCEL 32, 2, p. 73, 6): «Hodie sancti Ioseph *historia* occurrit' (donde el verbo *occurrit* marca bien que la historia es un elemento exterior y anterior a la exégesis, la materia sobre la cual se va a ejercer el esfuerzo de la *interpretatio*)» (Nauroy, 2003: p. 264, nota 45, mi traducción).

² Se supone que *El paraíso, Caín y Abel y Noé* son el producto, elaborado en el taller de retórica ambrosiana, de la predicación del obispo de Milán a lo largo de los años 374-378. Su obra escrita es casi toda resultado de su predicación, e incluso allí donde se pueda suponer que se lee un texto directamente redactado sin la etapa previa de un discurso oral, la forma, incluso muy erudita a veces, continúa imitando las particularidades del propósito hablado (Palanque, 1993; Lazzati, 1955; Nauroy, 1974).

³ Muchas veces, estas secuencias integradas constituyen verdaderas digresiones respecto del tema principal debido a su notable extensión y detalle.

se diferencia de la conversación porque carece del carácter dinámico y cooperativo del diálogo pues los receptores no tienen oportunidad de intervenir de manera inmediata en un turno de habla, ni en el caso del tratado escrito ni en el del sermón: en el primero, por las características intrínsecas de todo discurso escrito, en el que la recepción se halla diferida de la producción debido a que emisor y receptor no se encuentran co-presentes; y en el segundo, porque las restricciones de la celebración litúrgica no permiten la participación lingüística espontánea de los receptores.

Por último, al hablar de imágenes necesariamente pensamos en el carácter pedagógico que posee el discurso pastoral de Ambrosio, que requiere de estrategias que ayuden a vehicular ideas que, por su naturaleza conceptual, no serían aprehendidas fácilmente por los receptores y, por lo tanto, no calarían de manera persuasiva en ellos sin un monitor. En tal sentido, el discurso de la homilía constituye un espacio enriquecido con el empleo de metáforas que intervienen decisivamente en la construcción de la capacidad perceptiva, a través de la cual se ofrecen al destinatario imágenes conocidas para la elucidación del mundo y de la vida⁴.

Todas estas particularidades inscriben los textos en la tradición retórica clásica y, a la vez, los organizan como el género privilegiado de la predicación pastoral que actúa como

⁴ Sobre los aspectos referidos a la metaforización en la obra de Ambrosio, sobre los que no nos explayaremos aquí, sugerimos consultar Miranda (2011a); Miranda (2011b) y Miranda (2016a).

dispositivo normativo institucional. Sin embargo, no son esas las únicas características que determinan el cruce entre lo sagrado y lo político en estas obras de Ambrosio, pues la interpretación de la Palabra busca los modos de discurrir a partir de la analogía entre las situaciones cercanas y conocidas de los receptores y las historias bíblicas comentadas, con el propósito de exhortarlos a la imitación o al rechazo de las conductas expuestas⁵. Entre ellos se destaca el empleo de la narración que, con la presentación de los personajes bíblicos, las secuencias de sus acciones y sus ritmos temporales, tiene una orientación argumentativa que favorece la impronta normativa de las obras. En efecto, el tránsito desde el universo referencial de las historias narradas al presente de alocutor y alocutario constituye el trayecto retórico necesario para sostener las pruebas que afirman los gestos identificatorios que los textos promueven en el espacio institucional de la Iglesia.

Hipótesis del trabajo

Los tratados *El paraíso, Caín y Abel* y *Noé* de Ambrosio no son textos jurídicos en sentido estricto, pero sí normativos, porque en ellos la perspectiva moral sobresale y tiende a definir conductas adecuadas y no adecuadas, correctas o no correctas, buenas o malas. En este sentido, recordemos que, como sostiene Ricoeur (2015), el hombre no es malo

⁵ Narvaja de Arnoux (2015) reconoce las mismas orientaciones en los sermones actuales, lo cual demuestra la pervivencia del género a lo largo de los siglos, con las mismas características y finalidades.

solamente «en su corazón», sino también en los diversos colectivos de los que participa y que constituyen, junto con la parte personalizada, el tejido esencial de su humanidad. Ciertamente, el autor francés entiende que la perspectiva moral de la conducta humana tiene un carácter institucional y no uno meramente personal, puesto que, si bien la remisión de los pecados es personal, el pecado es colectivo. De ahí que toda autoridad se conciba como instituida por Dios y todo ministro sea, por ende, un magistrado de Dios, con lo cual resistirse a él implica desafiar el orden establecido por Dios.

Así, al enunciar pautas de comportamiento que deben seguirse o deben evitarse, el obispo de Milán es un enunciador autorizado en el seno de los escritos, que se constituyen en verdaderos fueros donde la controversia entre puntos de vista tiene lugar, ya sea al mostrar personajes contrapuestos o al discutir con otros intérpretes de la Biblia (no alegoristas y judíos, principalmente)⁶.

El sentido normativo y el alegorismo característico de los tratados inciden en la estructura retórica que hemos mencionado al inicio, en la que se destaca también el recurso de la narración, debido a que la norma que transmiten los textos se forma 'en' la historia, cuya manifestación discursiva, a través de los distintos motivos, permite los enlaces entre la ley natural (y su aportación antropológica) y la institución (y

⁶ Este tema puntual de la postura de Ambrosio ante los intérpretes judíos del Pentateuco ha sido tratado en Miranda (2015).

su autoridad política). De ese modo, pese a su carácter cognoscitivo, la narración en el seno de los tratados ambrosianos resulta normativa, ya que su composición rebasa los sentidos históricos del discurso.

Asimismo, el valor de la retórica ambrosiana en la constitución y consolidación de la identidad cultural cristiana halla en la homilía y en la propia figura del santo, predicador y hermeneuta al mismo tiempo, los canales de una pedagogía y una estética dirigidos a la guía pastoral del pueblo cristiano.

En atención a todos estos temas, nuestro capítulo se organiza de la siguiente manera: en el primer apartado nos ocupamos de presentar el contenido y la organización del discurso en los tres primeros tratados exegético-alegóricos de Ambrosio –*El paraíso, Caín y Abel y Noé*–; seguidamente nos concentramos en las proyecciones normativas de dichos textos, en el marco pastoral de la producción del obispo milanés y, finalmente, nos referimos a los aspectos literarios y pedagógicos de la obra en relación con sus particularidades retóricas y con la figura misma del autor.

El paraíso, Caín y Abel y Noé, contenido temático y organización discursiva

La obra de Ambrosio de Milán es profusa y abarca diversos géneros, entre los que sobresale la himnología, como es sabido. Sin embargo, su primera producción literaria está constituida por tratados exegético-alegóricos, que se caracterizan principalmente por una clara relación con fuentes

filosóficas helenísticas, que influyeron en la perspectiva moral del pensamiento del obispo y en su valoración del cristiano⁷.

La homilía *El paraíso* es el primero de los trabajos de Ambrosio, compuesto alrededor del año 375. En cuanto al tema del tratado, el obispo mismo explica en la carta XLV, escrita a Sabino, que el paraíso no debe ser considerado un lugar sino una parte de la naturaleza humana: la representación del paraíso como una tierra fértil simboliza el alma en la que crece la semilla, se cultiva la virtud y se ubica la Sabiduría como manifestación de Dios. Lo que cuenta para el autor en este opúsculo no es la descripción del paraíso como un lugar físico sino el análisis del estado en el que el hombre se encontraba después de la creación del mundo y antes de la caída en pecado.

La imagen del paraíso como alegoría del alma, protegida por la prudencia, la temperancia, la fortaleza y la justicia, se condensa en la noción de inocencia y en la doctrina que entiende al hombre como un ser creado «*selon l'image de Dieu*» (Maes, 1967), condición que le concede una participación especial en la vida divina a través del alma.

El tratado *Cain y Abel* fue compuesto hacia el año 377 como una prolongación de *El paraíso* no solo porque también se ciñe al relato del Génesis sino porque además da continuidad a la perspectiva antropológica bosquejada en el primer tratado

⁷ Para mayores detalles acerca de estos temas, puede consultarse Smith (2011).

exegético. El relato del Génesis sobre los dos hermanos le permite al obispo desarrollar el discurso en torno a tres argumentos principales, a los que se suman otros menores: la representación del bien y del mal, a la cual remiten Caín y Abel; las diferentes actitudes del hombre frente a Dios y las consecuencias devastadoras para el hombre que elige la impiedad. Al igual que la primera obra, *Caín y Abel* se ajusta al patrón retórico propio de la homilía y su contenido está condicionado en gran medida por los textos *Los sacrificios de Abel y de Caín* y *Cuestiones sobre el Génesis* de Filón de Alejandría.

El tratado *Noé*, por su parte, reflexiona sobre la condición humana y las consecuencias de las acciones del hombre en el orden natural. *Noé* fue compuesto en la misma época que los dos tratados precedentes, hacia el año 378, aunque abandona la secuencia de la narración genésica al pasar de concentrarse en los primeros hombres a enfocarse en la figura del patriarca, cuya historia es muy difícil de ubicar en la cronología de los sucesos bíblicos. Pero su contenido se organiza de manera paralela y consecuente con la narración de la historia de Noé que ofrece el Génesis.

Los tres tratados se ocupan, en síntesis, del hombre como criatura ontológica y éticamente ambigua, contenido duplicado que tiene su correlato dual en el plano de la forma, ya que la unidad compositiva se da como resultado de la conjunción de dos géneros literarios, el método zetemático (elaborado sobre la base de preguntas y respuestas) y el comentario alegórico: si bien representan dos momentos

hermenéuticos diferentes, ambos géneros pretenden encontrar en la lectura de la Biblia las claves de la historia de la salvación y de la relación mística del hombre con Dios para fundar en ellas una antropología moral cristiana.

La falta de armonía entre estos dos sistemas exegéticos en el conjunto de la obra ambrosiana ha sido puesta de relieve en varias oportunidades (Savon (1977); Banjamins (1999); Miranda, (2011c), entre otros); sin embargo, la conjunción de ambos es un rasgo hermenéutico característico de Filón de Alejandría (Martín, 2009) que, sin duda, Ambrosio reproduce en su obra.

La articulación de esas formas discursivas tiene efectos en el mensaje teológico de los tratados pues, pese a la evidente falta de equilibrio entre los dos sistemas exegéticos, la configuración de conjunto repercute directamente en la forma de interpretación y, por ende, en la visión de la realidad humana que presenta, dado que los significados teológicos son correlativos de las formas del discurso (Ricoeur, 2010): mientras la alegoría⁸ consolida los acontecimientos fundantes de la historia de la salvación a través de una interpretación antropológica y moral, el método zetemático despliega una dialéctica que la descompone analíticamente con dudas, críticas y soluciones.

⁸ Alegoría debe entenderse como la crítica o interpretación de aquellos textos cuyos significados no son claros o evidentes sino que requieren indagación y explicación.

Proyecciones normativas y pastorales de los tratados exegéticos⁹

El ejercicio hermenéutico implica para Ambrosio un acto de creación, es decir que, como expresión simbólica, espiritual y moral, la interpretación de la Biblia —de la cual son acabados ejemplos los tratados que nos interesan aquí—, conlleva una participación en la gracia de Dios, porque el comentarista es guiado por Dios en su labor hacia la comprensión correcta de la palabra. Esa capacidad de leer evidencia la búsqueda racional propia del hombre. El obispo sabe que la palabra de Dios es un misterio, que puede albergar muchos sentidos igualmente válidos, pero sabe también que la inteligencia de la Escritura está reservada al buscador persistente y preparado que hallará el principio paradigmático de un texto ideal de cultura.

Este planteo que orienta la obra exegética de Ambrosio es metodológico, filosófico y pastoral y se sustenta en tres elementos fundamentales: primeramente Dios, que es el preceptor de la tarea hermenéutica; luego, el exégeta, que participa de la gracia al ser conducido a la interpretación correcta y, finalmente, el texto de la sagrada Escritura. La preeminencia de la palabra de Dios como Texto supone una teologización del derecho natural (Prodi, 2008) pues, en tanto ley escrita, actúa como una norma, es decir mediante

⁹ Algunos de los aspectos presentados a continuación han sido tratados en Miranda (2016b), texto al que remitimos.

opciones de comportamiento expresadas a través de la herramienta del lenguaje y de la comunicación que permite la continuidad y la supervivencia de la sociedad.

Es así que el principal procedimiento utilizado por Ambrosio para convertir el discurso pastoral en institucional es el mismo que ha servido a lo largo de la historia de fundamento a todo el sistema occidental, es decir la autoridad de la ley escrita, la consideración de la palabra como Texto. En el caso de las obras que nos ocupan, esta preponderancia se advierte en la centralidad que tiene la sagrada Escritura y en la preocupación de que sea bien entendida y respetada. Es por ello que pensamos que los textos exegético-homiléticos representan una instancia clave de la institucionalización del discurso pastoral y del mensaje moral que trasmite el obispo milanés.

Sabido es que, en la vida concreta, las instituciones son estructuras que producen normas en las que se representan intereses y valores de grupos y de individuos. Esta definición pone de manifiesto que no existe, en realidad, una diferencia sustancial entre los varios tipos de norma¹⁰. Podríamos matizar el argumento anterior con la evidencia de que, en comparación con la norma moral general, una norma jurídica se caracteriza por la formalización y por la obligación como lazo impuesto por un poder externo público. Sin embargo, la moral también representa un orden normativo que prescribe

¹⁰ Como sostiene Prodi (1987), el código lingüístico, en su conjunto, es también en cierta medida código civil y penal, por ello el comportamiento moral se codifica lingüísticamente en el derecho.

obligaciones y sanciones (Kelsen, 1994), perspectiva que Ambrosio parece corroborar en la afirmación de que: «(...) Por lo tanto, el juicio de la conciencia humana es como la ley de Dios»¹¹.

Podemos, entonces, preguntarnos en qué sentido o en qué medida textos pastorales como *El paraíso, Caín y Abel* y *Noé* resultan normativos. Encontramos la respuesta en el peso que se le asigna en ellos a la Biblia como Texto, ya que la palabra escrita se transforma en la 'ley escrita' que define la inclusión y la exclusión de los miembros en la institución a través de la presentación de los actos justos y de los pecados y de las consecuencias de la elección entre unos y otros. De ese modo, la Iglesia representa con sus valores la sedimentación de un proceso normativo de la historia de la humanidad, el *ethos*, ya que el Texto crea un discurso, y así delimita el perfil institucional y moviliza a todos sus miembros.

El mensaje moral que trasmite la Biblia y reproducen los comentarios del obispo de Milán en sus tratados no se refiere a la conciencia individual del hombre pero tampoco se queda en el plano general y abstracto del tiempo inmemorial del relato bíblico: por el contrario, representa los comportamientos colectivos y, al hacerlo, se ubica en el plano de la acción humana. Pero, ni la Biblia ni los tratados exegéticos que analizamos describen acciones modélicas o reprochables; antes bien exhiben motivos que no son los

¹¹ «(...) Opinio igitur humana sibi tamquam dei lex est» (Par 8, 39).

depositarios últimos del sentido sino, en todo caso, los fenómenos de una ideología. Justamente por ello resultan estratégicos, ya que tienen a su cargo conducir la interpretación y el efecto del texto en las conciencias y en el accionar humano.

En esta representación radica la posibilidad que tienen estas obras de transformarse en acción a través de la narración, debido a que la norma se forma 'en' la historia que se narra, cuya manifestación discursiva, a través de los motivos, permite los enlaces entre la ley natural y la institución.

La concepción del bien común en el mundo cristiano se relaciona con la búsqueda de la perfección individual y colectiva de los hombres enmarcada en la historia de la Salvación, lo que explica el papel decisivo del tiempo en el proceso de construcción de la comunidad cristiana.

En el caso de la obra exegética de Ambrosio, además del uso retórico de géneros contrapuestos y en tensión, como hemos visto antes, el autor también utiliza del recurso de la narración para transmitir su mensaje debido a que incorpora imágenes organizadas en secuencias con claro desarrollo diacrónico: en efecto, el exégeta milanés 'cuenta' una realidad, en gran parte alegórica, mediante tópicos que se relacionan con los conceptos de virtud, pecado, bien y mal, entre otros. El hecho de que dicha presentación de la realidad se efectúe a través de un relato sustentado en imágenes secuenciales estables aporta un significado esencial a las obras porque, en torno a la construcción del tiempo, se logra un sentido unitario

susceptible de ser encontrado por el receptor. En el caso de los tres tratados aquí analizados, la narración es la enunciación de una acción o serie de acciones de ciertos personajes en un tiempo (el de la historia bíblica) y en un espacio (el terrenal) que remite significativamente a la lucha entre el bien y el mal y que necesariamente conecta la vida cotidiana con la vida trascendente.

Las escenas bíblicas que expone la secuencia narrativa introducida por el autor actúan para el destinatario como referentes conocidos de la historia sagrada con una importante carga simbólica, y por ello son las marcas cronológicas que articulan toda la narración. Esto es así debido a que las escenas bíblicas son percibidas por el receptor como episodios reconocibles de la historia pasada, por lo que se constituyen para él en hitos cronológicos precisos que permiten contextualizar el discurso y comprender el resto de las imágenes, así como también los tramos textuales no narrativos de las obras.

Así, en una memoria nutrida en lo fundamental por la Biblia, donde se acopian los pasajes a los cuales se refiere todo, y en el objetivo de lograr el orden temporal necesario, tanto individual como social, para acceder a la eternidad, la homilía aprovecha estratégicamente su función didáctica al explotar de manera decisiva el proceso de reconocimiento e interpretación de los temas que emergen en la secuencia narrativa. Se da de esta manera una íntima relación entre el mundo narrado en las obras y el mensaje de la predicación.

Como es sabido, la situación hermenéutica de la predicación cristiana se plantea sobre la base de su relación con una serie de discursos previos: Jesús interpreta la Torah; las epístolas de Pablo y otros autores interpretan los acontecimientos vinculados a Cristo a la luz de las profecías y de las instituciones de la antigua alianza. Es decir que toda la hermenéutica cristiana del Antiguo Testamento está atravesada por la proclamación de Jesús como Cristo (Χριστός) y todos los títulos cristológicos provienen de una reinterpretación de las figuras recibidas de la cultura hebrea escrita y de la cultura helenística (Rey, Mesías, Sumo Sacerdote, Logos) (Larrañaga Zulueta, 2015). «La novedad misma del acontecimiento requiere que se la transmita por medio de una interpretación de significados previos –ya inscriptos– y presentes en la comunidad de cultura» (Ricouer, 2010: p 115). La obra pastoral de Ambrosio no escapa a esta misma circunstancia.

Dicha reinterpretación de una escritura anterior, aunque convierte los textos de la predicación en nueva escritura, se asienta en la originalidad de la escritura bíblica que subyace fundamentalmente en el mundo que el texto despliega ante sí y que se distancia de la realidad cotidiana del discurso ordinario. El destinatario es, entonces, alcanzado por el mundo bíblico con sus dimensiones cosmológicas, comunitarias e histórico-sociales.

En acuerdo con las tensiones genéricas que hemos indicado antes entre alegoría y dialéctica, la forma narrativa que muestra el mundo bíblico también acude al enfrentamiento

para configurar la sustancia narrada, ya que la secuencia presenta, por un lado, los acontecimientos fundadores de la historia humana y, por otro, expone las amenazas del mal en sus distintas manifestaciones. Esta tensión, precisamente, es la que, a nuestro criterio, posibilita el sentido normativo del texto pues la inminencia de un acontecimiento negativo (ya sea mortal, maligno, pecaminoso o injusto) obliga a una lectura moral de la narración, que no tiene otro camino que transformarse en acto para evitar el nefasto desenlace.

Es así que los motivos, los temas y las secuencias que unifican la historia narrada en las obras exegéticas de Ambrosio no solo sirven para ilustrar los argumentos, sino que se constituyen en argumentos *per se*. De esta manera, la materia se ordena tanto por el contenido que se narra como por los efectos de sentido esperados. Dichos efectos de sentido son instancias compartidas entre el autor y el receptor por ser miembros de una herencia cultural. El recurso de la narración puede entenderse entonces como el plano de articulación entre las formas discursivas que conviven en las obras, ya que es ella la que realiza el paso performativo del texto a la acción que implica toda predicación por su base moral.

Así mismo, el vínculo de la narración con las secciones alegóricas y dialécticas de los tratados asegura una recepción condicionada: al no ser una obra abierta, en la que el destinatario tiene libertad absoluta para interpretar los motivos y los temas de las secuencias, sino una composición guiada por la exégesis y el sistema de preguntas y respuestas que la configuran de acuerdo a la tradición, la narración queda

ajustada a las líneas de pensamiento que proponen las otras partes y se ofrece como la vía implícita de un sistema normativo sustentado en una recepción regulada.

Ambrosio, homo rhetoricus y palabra autorizada

Como se desprende de lo antes explicado, Ambrosio constituye un notable testimonio del lugar y la función de la sagrada Escritura en el discurso pastoral de un obispo en el siglo IV. Su obra, a pesar de la diversidad de géneros literarios en que se manifiesta (homilético, exegético, fúnebre, polémico, dogmático, apologético, moral, ascético, epistolar), es más que nada predicación, y su predicación constituye una incansable reflexión sobre la Escritura. En toda ocasión, el discurso del obispo de Milán es imitación de su predicación, de su palabra pastoral, y ella tiene como principal ambición expresar, aunque también interpretar, la palabra de Dios recogida en la Biblia. Y la predicación, en la diversidad de sus funciones a lo largo del año litúrgico, incluso tomando en consideración los distintos públicos a los que se dirige, la pluralidad de sus intenciones y sus pasos, es también el fundamento de la obra exegética de Ambrosio, resultado de la reelaboración literaria que hoy nos es posible comprender.

En efecto, como hemos indicado antes, muchos sermones están, en general, en la base compositiva de los tratados, incluso de los breves. Esto se justifica porque el discurso oral del obispo raramente pasaba de una extensión correspondiente a diez páginas, como demuestran ciertos

ejemplos insertos en sus epístolas o en las catequesis del *De Sacramentis*.

Según explica Nauroy (2003), Ambrosio propuso a los fieles milaneses ciclos de sermones sobre la obra de los seis días, sobre los patriarcas, sobre el salmo 118, sobre el *Evangelio de Lucas*. Su público, como se constata en la lectura del prólogo de la *Epist. 7*, deseaba reencontrar por escrito, para meditarlas más detenidamente, las exégesis del obispo. En lugar de divulgar las notas de sus homilías tal cual estaban, como lo hará Agustín, Ambrosio se imponía revisarlas, completarlas, unir muchas de ellas relativas a un mismo tema, tal vez insertar en un ciclo preestablecido determinados pasajes de una homilía independiente, pronunciada en otra ocasión pero donde un nuevo desarrollo completaba oportunamente una laguna.

El lazo del comentario con la lectura litúrgica de la Escritura explica también los silencios que ocultan ciertos versículos o ciertos episodios, las elecciones del obispo que ponen de relieve otros pasajes, los distintos ritmos de la exégesis: su discurso no se expande libremente pues está sometido a la restricción del desarrollo del culto litúrgico, del cual es un componente, lo cual exigía considerar el lapso de tiempo que la facultad de atención del auditorio lo hacía viable. Dicha restricción, sin embargo, asegura a los textos tensión, diversidad, concisión a pesar de las muchas digresiones que poseen y, sobre todo, una forma sintética que trasciende el detalle y la integra en una visión de conjunto. Este ideal de composición literaria no maneja siempre de manera adecuada

la unión de muchos sermones en pos de un producto homogéneo. En efecto, ese método de composición por «collage» (Nauroy, 2003: p. 254) expone ciertos desatinos, pero revela también la unidad esencial del pensamiento de Ambrosio y su preocupación de llevar la diversidad de enseñanzas de los versículos bíblicos a ciertos temas dominantes. Para Ambrosio, la exégesis no es un género particular, sino la sustancia de todos los géneros literarios practicados por un pastor cristiano: es un modo de pensamiento fundamental, imposible de encerrar en una categoría literaria particular.

Aun cuando el revisor haya adaptado ciertos temas y comprimido ciertos desarrollos, la mayor parte de las exégesis de Ambrosio exigía una calidad de escucha excepcional de parte de la plebe cristiana. Se ha supuesto que Ambrosio se dirigía a un auditorio de intelectuales; pero, exceptuando los casos en que hablaba a los clérigos, su público debía ser también tan heterogéneo como el pueblo cristiano de Milán (Nauroy, 2003).

En la época que nos ocupa, la homilía bíblica semanal poco a poco fue sustituyendo a la cultura clásica de la escuela, con lo cual la Escritura ocupó el lugar de una pedagogía que operó de manera progresiva y permanente en la formación del cristiano. De ello se deduce la gran función social y cultural, a fines del siglo IV, del sermón exegético dominical: «la Biblia es el lugar de una nueva cultura, complementaria más que concurrente de la cultura antigua» (Nauroy, 2003: 259, mi traducción).

El objetivo de Ambrosio hermeneuta era en principio adaptar las palabras al grado de conocimiento del misterio por parte de cada auditorio. Los sentidos exegéticos responden, en el caso de Ambrosio más que en el de otros predicadores de los siglos IV y V, al propósito de transmitir gradualmente la misma Palabra a públicos variados, cuya instrucción no es la misma, ni idéntico el grado de iniciación cristiana. Por ello, el lenguaje exegético del obispo está modulado no en función del saber profano del auditorio, sino de su grado de avance en la iniciación cristiana.

En el contexto del rito, el mensaje litúrgico es una suerte de prolongación de la palabra divina. Por ello, el discurso del catequista y del hermeneuta tiene por objeto aclarar su misterio:

La percepción de este pasaje jerarquizado de una palabra a la otra es esencial para la comprensión de lo que llamaremos con mucha precaución el «proyecto literario» de Ambrosio: pasaje de una palabra que tiene todo su valor en sí, inmutable y definitiva, a otra palabra que no vale sino por su capacidad de comunicar, de transmitir la palabra del misterio, de explicitar el sentido (o los sentidos, porque ella no dice todo a todos), de sacar las riquezas secretas (...). Como la palabra de Dios en la Escritura, la palabra litúrgica (pero también el rito) es en principio misterio, porque ella espera decir (o mostrar) lo indecible (o lo invisible); el discurso del pastor tiene entonces por objeto transmutar la palabra divina, que se da como una gracia y como un enigma, en una palabra humana capaz de descifrarla transcribiéndola: ese el esfuerzo del pastor hermeneuta (Nauroy, 2003: 459-460, mi traducción).

Como es sabido, del estatus de pagano simpatizante se pasa al de catecúmeno, luego al de *competens*, después al de neófito y, finalmente, al de fiel: esos son los grados de la iniciación cristiana a los que se adaptan las distintas formas del discurso explicativo de la Palabra divina o litúrgica, que corresponden a distintos niveles exegeticos. Es así como la narración de la *historia*, después la exposición de las *moralia* y, por último, la revelación de las *mystica* conducen paulatinamente al auditorio desde los aspectos más exteriores del dogma –las realidades físicas o materiales, luego los preceptos morales– a su foco más importante: la revelación del sentido y alcance de la salvación, de la coherencia entre Antiguo y Nuevo Testamento, de los simbolismos sacramentales y del misterio eucarístico, que está en el corazón de la liturgia cristiana.

Se debe tener en cuenta entonces el público destinatario de cada una de las obras de Ambrosio cuando se pretende estudiarlas, pues el discurso está siempre subordinado a su función precisa; el contenido y la forma del texto están determinados por el lazo con la liturgia y con el público al que la explicación se dirige.

Por ello se comprende que la palabra del pastor sea necesariamente selectiva y progresiva en el esfuerzo por decir lo inefable, por explicar el misterio de la liturgia, como él mismo sostiene en el comentario al *Evangelio de Lucas*:

Hay un orden para la discusión, un orden para la exposición; y por lo tanto nosotros también, cuando los gentiles son

llamados a la Iglesia, debemos ajustar el orden de las recomendaciones (...). Aquel que habla debe tener respeto por las personas que lo escuchan, para no ser ridiculizado antes de ser oído (*In Luc. 6, 104-105, SC 45, p. 267-268*).¹²

En *De Mysteriis* 9, 55 explica que primeramente hay un silencio que protege los misterios cristianos, que los pone al abrigo de la profanación de los incrédulos y de los herejes, y mantiene intacto el sentimiento de sorpresa y de deslumbramiento que se espera en el iniciado. A través del *sermo bonus*, que expone la *recta ratio* de la Palabra divina, se opera el movimiento decisivo hacia la fe, según Ambrosio:

La buena palabra (*sermo bonus*), plena de sabiduría, es necesaria para la instrucción de todos (...). Pero la palabra sola, útil para ponernos en guardia, carece de fuerza para persuadir; por eso es necesario agregarle el uso de la recta razón (*recta ratio*), que nos persuadirá de los preceptos de la buena palabra (*De Iacob et vita beata* 1, 1, 1 CSEL 32, 2, p. 3)¹³.

En síntesis, el papel del pastor cristiano resulta crucial para que el iniciado pase desde su estado inicial de *infans* (en el sentido etimológico, aquel que no tiene acceso a la palabra; en el caso que nos ocupa, el catecúmeno que no tiene acceso a la palabra litúrgica) al de *orator* (el iniciado que profiere las

¹² Seguimos la traducción del francés de G. Tissot (1976), pero ofrecemos nuestra versión en español para facilitar la exposición de este trabajo. Esta adaptación del discurso al momento o al público a la que se refiere la cita no es algo novedoso, ya que está codificada en la retórica y también fijada en preceptos que se remontan a las recomendaciones de Jesús y a las epístolas paulinas.

¹³ Seguimos el texto en francés de G. Nauroy (2003), pero ofrecemos nuestra propia traducción al español para facilitar la exposición de este trabajo.

palabras litúrgicas marcando su entrada en la comunidad de fieles). En ese camino, primero está la fe y luego, el rito, que es la apariencia humana de la palabra divina. Sin embargo, es esencial una segunda instancia hablada, en la que la palabra del exégeta, que explica la liturgia, «asegura el pasaje del rito al dogma» (Nauroy 2003: 464, mi traducción).

Como vemos, el discurso que revela el sentido profundo de la fe y de los ritos de la Iglesia sufre la influencia del contexto cultural en el que es proferida o escrita, como también la de la forma literaria en la que se inscribe. Ello plantea, a la hora de su consideración, la doble cuestión del grado de elaboración literaria del discurso y la del público destinatario, así como la de la figura del mismo autor que emerge sutilmente en algunos de los rasgos de las representaciones de los personajes bíblicos de los que se ocupan los tratados *El paraíso, Caín y Abel* y *Noé*.

En efecto, una de las vías utilizadas en los textos es la corporización (*embodiment*), proceso mediante el cual se percibe y conceptualiza el mundo a través de la experiencia del ser humano en relación con la naturaleza de su cuerpo. En tal sentido, ciertas expresiones relevadas en los tratados que nos ocupan son emergentes lingüísticos que ponen de manifiesto lo necesario y ostensible que es la vida biológica para el desarrollo de cualquier otro espacio humano, razón por la cual el autor las prefiere como instrumento privilegiado de argumentación. Es así que la cabeza, por ejemplo, resulta una imagen muy adecuada que permite al autor referirse a la

actividad racional y hermenéutica a través de su consideración como un todo o la de cada una de sus partes¹⁴.

La boca, como espacio corporal que permite la expresión del *logos*, y la visión, metáfora del intelecto que lee correctamente la realidad, son empleadas en los textos con el sentido central que tiene la cabeza como órgano rector del ser humano, característica que puede atribuirse al hermeneuta que, como Ambrosio, conduce la lectura de las Escrituras para desentrañar el sentido moral que tienen sus historias y, por lo tanto, salvar a los hombres de las consecuencias del error que sería no entenderlas o entenderlas incorrectamente (Miranda 2015 y 2016b). El exégeta es también un conductor, a cuyo cargo está la seguridad de los fieles, como la de los soldados, marineros e hijos están bajo la guía del general, el piloto y el padre, por usar algunos de los parangones registrados en las obras.

La historia de la salvación, tal como la expone la Biblia a partir del momento de la caída del hombre en pecado, constituye sin lugar a dudas un relato. Sin embargo, pese a que se organizan en torno a las secuencias de la narración bíblica, los comentarios de Ambrosio en sus obras exegéticas son explicativos, secuencia textual en la que radica la sabiduría del comentarista. «O, por decirlo según el marco griego, el pensar

¹⁴ No nos dedicamos en profundidad a este tema aquí porque lo hemos abordado en otras oportunidades (Miranda, 2017a y Miranda, 2017b), artículos a los que remitimos, y para no desviarnos demasiado del planteo que hemos elegido para este capítulo.

de la salvación procede de un *mythos* y la sabiduría de un *logos*» (Jullien, 2009: 24). Así al explicar Ambrosio el relato de la salvación y usar la narración como estrategia de argumentación, como vimos en el apartado anterior, expone una sintaxis con el objetivo de justificar la disposición y las reglas del mundo: no para disolver el mal ni su tensión con el bien, sino para hacer evidente la armonía pensada por Dios, comprenderla y ayudar a actuar en el mundo según se espera del hombre. Al narrar la historia del hombre desde su creación, el Génesis exhibe un drama y un héroe (o varios); mientras que Ambrosio, al explicar las secuencias y los hitos de esa narración, propone un orden, una lógica en cuya comprensión debe intervenir necesariamente el intelecto (*logos*). En síntesis, así como los primeros hombres pudieron comprender las intenciones de Dios y actuar para que se cumplieran sus designios, del mismo modo Ambrosio supo comprender los sentidos de la *historia* bíblica y explicarlos para promover la norma moral cristiana. En la base de la relación entre narración y explicación, es decir entre la sagrada Escritura y el comentario exegético de Ambrosio, se asienta la convicción de que la forma anecdotizada garantiza el acceso al conocimiento, aunque se necesite de la instancia racional y explicativa, a cargo del comentarista, para asegurar la correcta hermenéutica del relato.

Fuentes primarias

LÓPEZ KINDLER, Agustín (trad.) (2013). *Ambrosio de Milán. El paraíso, Caín y Abel. Noé*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Ciudad Nueva.

SINISCALCO, Paolo (ed. y trad.) (1984). *Sant’Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele*. Introd., trad., note e indici. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice.

TISSOT, Gabriel (ed. y trad.) (1976). *Ambroise de Milan. Traité sur l’Evangile de saint Luc, II*. Collection Sources Chrétiennes, N° 52.

Bibliografía consultada

BENJAMINS, H. S. (1999). Paradisiacal Life: the Story of Paradise in the Early Church. En Luttikhuisen, Gérard P (ed.). *Paradise Interpreted. Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (pp. 153-167). Leiden.

JULLIEN, François (2009). *La sombra en el cuadro. Del mal o lo negativo*. Madrid: Arena Libros.

KELSEN, Hans. (1994). *Teoría general de las normas*. México: Trillas.

LARRAÑAGA ZULUETA, Miguel (2015). Orden e imágenes en la Edad Media. *Eikón Imago* 8. 2, pp. 311-382.

LAZZATI, G. (1955). L’autenticità del *De Sacramentis* e la valutazione letterari delle opee di S. Ambrogio. *Aevum* 29, 17-48;

MAES, Baziél (1967). *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*. Roma: Presses de l’Université Grégorienne.

MARTÍN, José Pablo (2009). Las ideas en el contexto. En Martín, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas 1: Introducción general a la edición, De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3* (pp. 41-76). Madrid: Trotta.

MIRANDA, Lidia Raquel (2011a). El bien común y la metáfora corporal en *De paradiso* de Ambrosio de Milán. *Stylos* 20 (20), 169-180.

MIRANDA, Lidia Raquel (2011b). Metáforas y algo más en la retícula simbólica de *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán. *Circe, de clásicos y modernos*. 15, 99-112.

MIRANDA, Lidia Raquel (2011c). Tras los pasos de Filón: la naturaleza humana en *De paradiso*, de Ambrosio de Milán. *Anales de Filología Clásica* 23, 121-137.

MIRANDA, Lidia Raquel (2015). Traducciones, comentarios y debates: en búsqueda de la palabra inspirada de Dios. *Circe, de clásicos y modernos*. 19, 13-24.

MIRANDA, Lidia Raquel (2016a). Instituciones y metáforas del orden en la literatura y el arte medieval. En Alvarellos, E., Miranda, L. R. y Lell, H. M. (eds.). *Actas del II Workshop Metáfora y episteme: hacia una hermenéutica de las instituciones* (pp. 43-62). Santa Rosa: EdUNLPam.

MIRANDA, Lidia Raquel (2016b). Retórica y sentido normativo en los tratados exegéticos de Ambrosio de Milán. *Cuadernos Medievales*. 20 (junio), 1-12.

MIRANDA, Lidia Raquel (2017a). La metáfora del cuerpo humano en la representación del arca en *Noé* de Ambrosio de Milán. En Cerda Costabal, José Manuel y Celina A. Lértola Mendoza (eds.). *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: "Corporalidad, política y espiritualidad: Pervivencia y actualidad del Medioevo"* (pp. 173-182). Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral.

MIRANDA, Lidia Raquel (2017b). "Términos metafóricos y norma moral en la exégesis alegórica de Ambrosio de Milán". En García Leal, Alfonso y Prieto Entrialgo, Clara Elena (eds.). *Latin Vulgaire-Latin Tardif XI* (pp. 586-598). Hildesheim: Georg Olms Verlag.

NARVAJA DE ARNOUX, Elvira (2015). Escritura y predicación: la homilía como género de la celebración litúrgica. *Traslaciones. Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura*, 2, 4, 67-93.

NAUROY, Gérard (1974). La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du *De Iacob et vita beata*. En Duval, Y.-M. (ed.)

Ambroise de Milan. XVIe Centenaire de son élection épiscopale (pp. 123-126). Paris: Études Augustiniennes.

NAUROY, Gérard (2003). *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*. Bern: Peter Lang.

PALANQUE, J.-R. (1933). Saint Ambrose et l'Empire romain. *Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*. *Revue des Études Grecques*. Année 1935, 48-225.

PRODI, Giorgio (1987). *Alla radice del comportamento morale*. Génova: Marietti.

PRODI, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Madrid: Katz.

RICOEUR, Paul (2015). *Historia y verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SAVON, Hervé (1977). *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*. Paris: Études Augustiniennes.

SMITH, J. Warren (2011). *Christian Grace and Pagan Virtue. The theological Foundation of Ambrose's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Capítulo 5

San Jerónimo, contra Rufino

Mariana Calderón

Los polemistas

No hace falta presentar a San Jerónimo, el eximio traductor de la Biblia hebrea al latín, pero sí se hace necesario recordar que fue, junto con San Agustín, un decidido apologista del monaquismo regulado que atendiera tanto a los aspectos sociales de la caridad como a la mortificación individual, como motor de aquella. De Jerónimo no tenemos un tratado de teología ascética, pero existen cartas y obras polémicas que bregan por la existencia de una doctrina definida. Defendió, con todo el rigor de su temperamento, la vida ascética y la castidad. Exigió de los monjes un desapego completo y un total abandono a sus autoridades espirituales. Fue un hombre recio, de sentimientos intensos y sin debilidades de carácter, lo que le acarreó la fama de monje duro. Solía ver negro sobre blanco y fue, quizás, esta santa cólera, lo que lo ayudó a combatir a los enemigos de la Iglesia en una época de definiciones tajantes. No se apagaba aún el incendio de Arrio cuando ya había que enfrentar el origenismo y, por último, a Pelagio.

Rufino de Aquilea, nació cerca del año 345, probablemente en Concordia, Italia y murió en Sicilia cerca del 410. Fue bautizado a los veinticinco años en Aquilea, donde vivió por corto tiempo como un monje. Durante este período, probablemente compuso su *Commentarium in Symbolum Apostolorum* (conocida en castellano como *Exposición del Credo*) y conoció a San Jerónimo.

Poco después viajó a Egipto, quizás en compañía de Melania, fundadora de dos monasterios y con quien tenía una casta amistad; allí pasó seis años entre los ermitaños y conoció la obra de Orígenes. Después de eso se estableció en Palestina y vivió en un monasterio del Monte de los Olivos. Luego hizo una segunda visita a Egipto la cual duró cerca de dos años.

En el año 397 regresó a Roma en compañía de Melania. A su llegada allí comenzó su trabajo como traductor de Orígenes con una versión en latín de la *Apologia pro Originem* de San Pánfilo, a la que añadió, a modo de epílogo, un tratado breve pero de gran valor histórico: *De adulteratione librorum Originis* (La adulteración de las obras de Orígenes).

Después de dialogar con Jerónimo acerca de las ideas de Orígenes, tradujo el *Περὶ ἀρχῶν* de este, con el título *De Principiis* (Sobre los principios), aun cuando en el ambiente en el que se movía, no se hablaba bien de aquella obra, pues el origenismo había producido un verdadero alboroto entre los monjes de Palestina. Es difícil precisar la razón por la cual Rufino haya insistido en tal traducción. Según Angelo Penna (1951, p. 257-259), no queda en claro si el Aquilense se erigía

en promotor de dichas ideas o actuaba movido sólo por una curiosidad de erudito. La cuestión es que su versión reavivó la polémica origenista en Roma:

Habrà sido tan real como se quiera, pero no puede negarse que Rufino habrìa podido dar satisfacci3n a su amigo Jer3nimo, traduciendo oralmente aquellos pocos pasajes que a este le interesaban, sin necesidad de publicar en latín toda la obra, precedida de una apología y de un tratado en defensa preventiva. Por tanto, si no hubo perfidia o malignidad en Rufino, hubo sí, por lo menos, gravísima imprudencia (Penna, 1951, p. 259).

Probablemente, Rufino preveía el estallido de la controversia, por esto, en el prefacio expres3 su profesi3n de fe tocante a la Trinidad, a la Encarnaci3n, a la Redenci3n y la resurrecci3n del cuerpo y de la carne. Pero, con un procedimiento poco científico, aseguraba que los pasajes heréticos de la obra de Orígenes se debían a interpolaciones de otros y no a la voluntad de dicho autor. Con este argumento, afirmaba que donde había encontrado algunas observaciones contrarias a lo que el autor en otros lugares expresaba, él, considerándolas como alteradas e interpoladas, las había omitido o modificado de acuerdo con la regla origenista de que un autor no puede contradecirse¹.

La mejor edici3n de las obras de Rufino es la de Vallarsi (1745), pues contiene la “Vita Rufini” de Fontanini, que sigue siendo

¹ Para Penna (1951, p. 258), dicha regla no era de Orígenes sino del mismo Rufino. Pues el primero sabía muy bien que muchos autores a lo largo de sus vidas cambian de opini3n y se contradicen.

una gran autoridad. Esta edición ha sido reimpresa por Migne en su *Patrologia Latina*, volumen XXI. Por desgracia, no contiene las traducciones, y lo que es más importante, los prefacios de las traducciones, los cuales hay que buscar en las obras de Orígenes o San Basilio. La traducción de la *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* (Historia Eclesiástica) de Eusebio junto con la continuación, ha sido publicada recientemente en la edición de Berlín de los escritores cristianos griegos de los primeros tres siglos. El más importante de los escritos de Rufino, *De Principiis*, incluyendo los antedichos prefacios, se ha traducido en el tercer volumen de Wace y Schaff (1892).

Origen de la disputa

Queda claro, pues, que la polémica entre Jerónimo de Estridón y Rufino se desató a propósito de la traducción que hizo Rufino del *Περὶ ἀρχῶν*, y fue causante de una importante cantidad de textos y cartas entre los dos nombrados y muchos otros personajes de la época.

En la edición castellana de Tovar Paz (2003) de la *Apologia contra Rufino* de San Jerónimo, tratado en el que el Estridonense critica la traducción que hiciera Rufino de Aquilea sobre el *Περὶ ἀρχῶν* de Orígenes, el editor, traductor y comentarista, dice en su “Estudio Preliminar”, haber trabajado sobre un texto que San Jerónimo envió a San Agustín en el que reunía tres cartas referentes al tema. La primera y la segunda, escritas en el 401 y dirigidas a Pamaquio y Marcela, en ese orden, y la tercera escrita en el 402, dirigida al mismo Rufino.

En la *Patrología Latina* de Migne, el texto aparece como *Apología adversus libros Rufini* (023, 0395-0492 A), es decir, como un tratado compuesto por tres libros, no como tres cartas, de hecho, las epístolas aparecen más adelante.

Sabemos que al tomar contacto con una versión de la traducción de Rufino, San Jerónimo constató al menos dos cosas: la expansión de la heterodoxia del *Περὶ ἀρχῶν* y la torpeza de la traducción, no tanto porque Rufino no fuera capaz de hacer una traducción mejor, sino porque, consciente de la peligrosidad de la doctrina origenista, había suavizado algunas afirmaciones y eliminado otras, siempre amparado en la afirmación de que algunos herejes habían tocado el texto original. Para Tovar Paz, San Jerónimo supuso que la versión rufinista de Orígenes pretendía aminorar el impacto de las ideas controversiales, mostrar como miel lo que era veneno y así dar a conocer el pensamiento de Orígenes. Según Tovar, para poner en evidencia la torpeza de la versión de Rufino y a pedido de sus amigos, San Jerónimo tradujo el *Περὶ ἀρχῶν* de manera literal. Así pues, y siempre siguiendo a Tovar, las cartas del Estridonense que formaron el *Contra Rufino* (así lo denomina el Traductor) se presentan como una defensa del Credo pero se estructuran como un discurso acusatorio cuyo fin es la *damnatio memoriae* de Rufino y la estocada final contra la herejía origenista. Desde el punto de vista genérico, Tovar observa que se trata de una hibridación, que cada carta no está determinada por su interlocutor y que el componente apologético es menor que el elemento polémico, cuyo recurso fundamental es la *damnatio memoriae* ya comentada.

Este trabajo se propone recuperar el orden de la controversia entre Jerónimo y Rufino², precisar algunos conceptos poco claros de Tovar Paz y evidenciar algunas falencias mayores de este editor. La traducción al español de Tovar es un aporte muy interesante para los que siguen el pensamiento jeronimiano, sin embargo, sobre algunos conceptos de la Introducción pretendemos hacer precisiones.

Reaparición del origenismo

En primer lugar, el que enciende la alarma contra la reaparición del origenismo a propósito de su manifestación en los monjes de Nitria, es Teófilo, obispo de Alejandría y tío de San Cirilo, quien escribe una carta a Jerónimo pidiendo su colaboración para borrar todo vestigio de la herejía. No es fácil entender el antiguo monaquismo para el hombre de hoy. El orden social cristiano tuvo por causa final el Reino de Dios y la vida de Cristo se presentó como el paradigma a seguir por la Iglesia militante. Tal modelo impuso la actitud de total despojo, no sólo de las cosas materiales y de los goces lícitos, sino también de la voluntad propia. A partir del siglo II, cada comunidad eclesiástica tenía sus atletas de Cristo, hombres o mujeres, consagrados al servicio del Señor en una actitud de total sumisión y entrega. La autoridad eclesiástica los

² La relación entre Jerónimo y Rufino ha sido analizada minuciosamente por la obra monumental de Angelo Penna (1952).

aprobaba, los dirigía y, si era necesario, reprimía los abusos o las ideas sospechosas³.

Debemos recordar, que Alejandría fue el centro de irradiación de la escuela neoplatónica que se desarrolló entre los siglos III y VII en la ciudad, caracterizada por un sincretismo de ideas paganas, hebreas y cristianas. Ya Filón, quien vivió en Alejandría en el siglo I, interpretó la Biblia aplicando los métodos del platonismo estoico.

En el siglo II, Panteno y Clemente de Alejandría, establecieron en esta ciudad un verdadero semillero de teólogos, hasta tal punto que el resto de la cristiandad los miraba con cierto recelo. Al llegar al siglo IV, existían graves disensiones cristianas en el norte de África y en Alejandría. Las tensiones con el resto de la comunidad cristiana condujeron al cisma con la aparición del presbítero Arrio y su falsa doctrina trinitaria. Por esta razón el emperador Constantino convocó el Concilio de Nicea, donde se establecieron las bases del Credo.

Por otra parte, se desencadenó una abierta rivalidad entre las dos ciudades más importantes del momento: Constantinopla y Alejandría. Esta rivalidad afectó bastante a los insistentes debates teológicos sobre la naturaleza o naturalezas de Cristo.

Es conveniente tener en cuenta estos datos para comprender el carácter ecléctico de la comunidad alejandrina, tan dividida,

³ Cfr. Calderón Bouchet (1998, cap. IV).

por otra parte, entre griegos, romanos y hebreos, algunos cristianos y otros paganos.

Las ideas que Orígenes había expresado en su obra controversial tuvieron gran influencia en este ámbito profundamente influido por el neoplatonismo, sobre todo por la autoridad muy bien ganada que Orígenes tenía en materia de exégesis. Por ello, sus conceptos acerca de la preexistencia de las almas, la espiritualidad de los cuerpos glorificados y la reconciliación final de los condenados, apenas encontró oposición en su época y en el siglo posterior.

La carta de Teófilo, ya comentada, se perdió, sin embargo, tenemos la respuesta de Jerónimo en la epístola LXIII, de la que extraemos lo que sigue:

A propósito de la nefasta herejía, la gran paciencia que tú testimonias pensando que los que reposan en el corazón de la Iglesia, pueden ser corregidos por tu mansedumbre, pero esa mansedumbre disgusta a muchos fieles, pues piensan que mientras tú escuchas el arrepentimiento de unos pocos, crece la audacia de los rebeldes y la facción se fortalece.⁴

Nitria era una comunidad monástica de Egipto, fundada en 330 por Ammon. Su cercanía con Alejandría la convirtió en un centro cultural de gran importancia, lo que acentuaba el peligro de la propagación del origenismo desde su sede.

⁴ Las cartas de Jerónimo serán citadas por la edición de Belles Lettres (1949).

Con esta respuesta, Jerónimo pedía a Teófilo poner mano dura en el asunto. Movidado por este consejo, Teófilo aprovecha la reunión de los obispos en Palestina para anatematizar la doctrina en cuestión. Los obispos de Palestina y Chipre recibieron con desigual entusiasmo la orden de Teófilo y en el año 400, Jerónimo se ofreció como traductor al latín de cuanto escribiera Teófilo contra el origenismo. Toda esta cuestión se puede seguir en un entramado complejo de cartas publicadas y traducidas a varios idiomas y que este trabajo se propone aclarar.

El asunto del origenismo

Pareciera que el asunto del origenismo ha vuelto a abrirse en nuestros días, dada la cantidad de trabajos dedicados al tema⁵.

Una de las afirmaciones más controvertidas fue la de *apocatástasis*⁶, que parte del principio innegable de que la bondad de Dios se manifiesta por la creación y su inmutabilidad, en el hecho de que crea desde la eternidad. El mundo de los espíritus, entre los que hay que incluir las almas de los hombres, es la primera manifestación o comunicación del Padre, llevada a cabo a través del Logos. Todos fueron creados *ab aeterno* y todos igualmente perfectos y, como la bondad no les pertenece por naturaleza, tendrán que

⁵ Efectivamente, por caso, en el Simposio Internacional sobre Patrística, realizado en la Universidad Católica de Cuyo en 2017, muchas comunicaciones repusieron este viejo debate.

⁶ Seguimos en este punto a Llorcá (1951, p. 85-86).

decidirse a ella mediante el recto uso de su libertad. El abuso de ella tuvo como resultado la creación del mundo sensible; en él se encuentran como en lugar de purificación mientras están como presos en cuerpos materiales. No obstante, llegará el día en que todos los espíritus vengan de nuevo a Dios y, aunque tengan que sufrir un fuego purificador, finalmente todos serán salvos y glorificados.

En lo recién señalado, Orígenes ha sentado dos principios:

- que Dios, como consecuencia de su bondad suma, ha tenido que ser el creador de unos seres espirituales y de un mundo sensible.
- que dichos seres, con la prerrogativa de la libertad, son la única causa de la existencia del mal en el mundo.

En efecto, si Dios ha sido el principio, solamente Él puede ser el fin y se podrá decir que el mundo habrá alcanzado su finalidad en el momento en que la connatural resistencia entre la muerte y el demonio, de una parte, y Dios de otra, haya desaparecido totalmente. Todos los espíritus, creados libres por Dios, conservarán eternamente su libertad y podrán siempre elegir entre el bien y el mal: los demonios convertirse en ángeles, y viceversa, mientras que los hombres se convertirán en ángeles o demonios a no ser que hayan merecido seguir siendo hombres. No obstante, dicha evolución conocerá su término dado que la redención operada por Cristo tuvo por finalidad la restauración de todas las cosas; sin duda alguna, esta redención hace sentir paulatinamente su

eficacia hasta el punto en que nadie será salvado contra su voluntad. El mal no puede prevalecer con el dominio del mundo; si Dios lo permitió fue con vistas al bien; por tanto, las mismas penas de los demonios y condenados en el infierno no tienen otra finalidad que servir de enseñanza y de medicina. Así, pues, llegará un día en que todos los seres inteligentes, incluidos Satanás y ángeles rebeldes, entrarán de nuevo en la amistad de Dios y Él «*será todo en todos*». Entonces todo lo no espiritual volverá a la nada y la unidad originaria de Dios y de toda criatura espiritual será restaurada. Así, las conclusiones que se pueden desprender de la doctrina de Orígenes son:

- que no existe un infierno eterno;
- que Dios castiga el pecado solamente con penas medicinales;
- que el fuego del infierno es un fuego purificador.

La doctrina de Orígenes suscitó reacciones, a pesar de la autoridad que tenía el alejandrino. No puede negarse su influencia sobre sabios de gran calibre como San Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, Evagrio Póntico. El primero en reaccionar contra él fue Metodio de Olimpo, teniendo en cuenta que los arrianos lo tenían como autoridad a la hora de explicar sus conceptos sobre la Trinidad. Esto hizo crecer a sus defensores, como Eusebio de Cesarea y Pánfilo⁷. Aun cuando sus simpatizantes niegan que dichas ideas hayan sido

⁷ Se puede leer de Pánfilo su *Apología in Origenes* en la versión al inglés hecha por Thomas Scheck (2010).

condenadas por la Iglesia, sin embargo, se encuentra una clara condenación en los siguientes documentos:

- en el sínodo de Endemousa en Constantinopla, del año 543.
- en el II Concilio de Constantinopla del año 553.
- en el IV Concilio de Letrán de 1215.
- en la Constitución Dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, dada el 29 de enero de 1336.

Escritos de ida y vuelta

Entre el 400 y el 401, le llegaron noticias a Jerónimo acerca de que Rufino estaba preparando una invectiva contra él. Así es que Jerónimo escribió su *Contra Rufino* en dos libros dedicados a Pamaquio y Marcela. La rapidez con que el tratado fue escrito, se manifiesta en la extrema celeridad y vigor que expresa, propio de una virulenta polémica. El Estridonense se queja de las saetas dirigidas por Rufino: «Oh impudentiam singularem! Accusant medicum quod venena prodiderit» (PL I, 1).

También deja en claro que «Propositum mihi est non tam alios accusare, quam me defendere» (PL II, 1).

La primera tarea que se propuso fue la traducción del *Περὶ ἀρχῶν*, comparando la de Rufino con la suya. Acusaba a Rufino de eliminar muchas expresiones heréticas, de elogiar de manera ambigua los errores de Orígenes, en fin, de falsear el texto. Preguntaba Jerónimo: «Quién te dio este permiso: el de

determinar la interpretación de muchas cosas. Te pidieron que vertieras al latín, textos griegos, no que los enmendaras, que mostraras los dichos de otros, no que crearas los tuyos» (PL II, 11).

No podemos afirmar si Jerónimo desconocía el tratado de Rufino acerca de los errores que los herejes habían interpolado en la obra de Orígenes o si, conociéndolo, no lo consideró veraz. Además, aprovechó el Estridonense para subrayar los aciertos de Orígenes en cuanto a su trabajo exegético y reconocer su magisterio en este orden. Por otro lado, quiso dejar en claro que sus dardos no iban tanto contra Rufino sino contra Orígenes y que el Aquilense debería sentirse aliviado de que las condenaciones de Teófilo, Epifanio y el Papa Anastasio contra el origenismo, de ningún modo lo alcanzaran ni lo mencionaran.

Otro aspecto que criticó Jerónimo de Rufino fue su mala costumbre de alterar los nombres, pues sustituyó a Eusebio por Pánfilo, entre otros. Confesaba que no había leído el *Περὶ ἀρχῶν* de Orígenes hasta que le llegó la versión de Rufino. Criticaba de Rufino su estilo desgreñado, su falta de preparación literaria. Luego atacó las afirmaciones origenistas sobre la resurrección de los cuerpos, que no era lo mismo que la resurrección de la carne y la doctrina sobre el origen de las almas. Sin embargo, pensaba Jerónimo que los errores de Orígenes se podían excusar, en cierto sentido, puesto que eran anteriores a Arrio. Pero luego, después de Arrio, ya ninguno de esos errores era perdonable.

En efecto, la herejía arriana lastimó tan profundamente las entrañas de la Iglesia y se propagó con tanta fuerza, que la lucha contra ella tuvo que ser igualmente vigorosa. De allí que el Credo católico quedara confirmado para siempre en Nicea. Siendo Orígenes anterior a Nicea, Jerónimo lo excusaba de culpa por sostener los errores ya comentados. Pero tal excusa no alcanzaba a Rufino, todo lo contrario, lo hacía más culpable.

Entre otras cosas, se detuvo Jerónimo en una calumnia que circuló en África por la cual se decía que Jerónimo se había arrepentido de su versión de la Biblia pues sospechaba haber sido engañado por los doctos judíos. Ahora suponía que Rufino podía ser el autor de dicho libelo.

Terminada su *Apología*, se la envió a Rufino con un mercader que se dirigía a Aquilea. Rufino contestó con una carta que se perdió pero que debe haber sido muy injuriosa, ya que Jerónimo, como respuesta, agregó un tercer libro a su *Apología*, lo cual pone en evidencia una variedad de asuntos en los que Jerónimo y Rufino estaban en desacuerdo. Incluso, gran parte de la discusión se pierde entre minucias que sólo un especialista muy atento de toda la epistolografía jeronimiana podría entender.

En este tercer libro crece la acusación contra Rufino y disminuye la propia defensa. Dice contra su oponente que: «Ya que me pides veracidad y pudor, te exijo que tú lo muestres primero. Pues cuando llamas mentiroso a otros, tú mismo estás mintiendo (PL III, 1)».

Sin embargo, nunca usa Jerónimo del vituperio. Sus críticas son rigurosas, sin duda, pero no faltan a la verdad. Así acierta a declarar que la falla de Rufino no está en su formación retórica, pues: «No es el arte de la dialéctica lo que ignoras, sino la práctica del sacrificio y el ejercicio de la meditación» (PL III, 3).

En esta última afirmación se pone en evidencia la importancia que Jerónimo concedía a la vida espiritual del monje. ¿De dónde conocía el Estridonense las debilidades monásticas de Rufino? No podemos responder a esto.

Volviendo al estudio de Tovar Paz, el mismo afirma que el *Contra Rufino* está compuesto por tres cartas, sin embargo, no siguen el género epistolar, no se distinguen sus destinatarios. Y esto es así, sencillamente porque el *Contra Rufino* no está compuesto por cartas. La primera versión, es un tratado dedicado a Pamaquio y Marcela y la versión definitiva agrega la respuesta a Rufino, que tampoco fue una carta que envió a Rufino, sino que agregó a la Apología.

Es verdad que la *Apología contra Rufino*, genéricamente es un híbrido. El elemento apologético se mezcla con la acusación y defensa donde se va de lo más subjetivo y personal a lo más universal de la Teología.

Como gruesos hilos que se destacan en el complicado tejido de estos escritos, Tovar señala con justeza, que existen cuatro textos fundamentales y análogos que se entrecruzan: la traducción del *Περὶ ἀρχῶν* de Rufino en 398, a la que le sigue

la traducción de Jerónimo en 398-99; luego la *Apologia in Hieronymum* (Apología contra Jerónimo) de Rufino, enviada al Papa para defenderse de las sospechas de herejía en el 400 y la *Apologia contra Rufino* de Jerónimo en el 401 que acabamos de comentar, en su primera versión. Sin embargo, de estos cuatro textos, solo nos ha llegado completo la *Apologia contra Rufino* y algunas partes de la traducción del *De Principiis* de Rufino, ya que la traducción de Jerónimo se perdió, por lo que el juicio de toda la disputa debe hacerse sólo en el análisis de esos textos.

Objetivo del “Contra Rufino”

Analicemos la siguiente afirmación de Tovar: «Hemos hablado de unidad de la obra en cuanto a su organización y al empleo de recursos específicos como el de la *damnatio memoriae* de Rufino» (p. 31). La *damnatio memoriae* era una práctica de la antigua Roma consistente en, como su propio nombre indica, condenar el recuerdo de un enemigo del Estado tras su muerte. Cuando el Senado romano decretaba oficialmente la *damnatio memoriae*, se procedía a eliminar todo cuanto recordara al condenado: imágenes, monumentos, inscripciones, e incluso se llegaba a la prohibición de usar su nombre. Muchos emperadores también se vieron afectados por esta práctica.

El balance del reinado de un emperador romano se hacía después de su muerte, cuando el Senado convocaba a una sesión y decidía en ella si el gobernante recién fallecido se había convertido en un dios, merecía, por tanto, que se le

rindiera culto público. En ciertos casos se admitía la divinización del emperador difunto y se le rendía homenaje; en otros, simplemente se elevaban oraciones en su honor y se admitía su culto dentro de su gens como parte del usual culto a los antepasados en Roma, pero en casos especiales, cuando el emperador muerto resultaba manifiestamente impopular y detestable (o si el sucesor deseaba imponer una visión muy negativa del fallecido), el Senado decretaba la *damnatio memoriae* y el nombre del perjudicado era borrado de monumentos, pinturas, monedas, edificios, etc., acto denominado *abolitio nominis* (borrar su nombre de las inscripciones).

Las estatuas del difunto condenado eran destruidas, junto con toda representación física de su imagen; sus leyes y decisiones eran abrogadas o se consideraban como emitidas por su sucesor. Igual suerte corrían las obras que había construido, que si escapaban a la destrucción se consideraban erigidas por sus sucesores. Esta práctica era conocida en el mundo helenístico y se introdujo en Roma después de la muerte de Julio César. Ciertos emperadores recibieron tras su muerte la *damnatio memoriae* casi por aclamación popular unánime pero sin aprobación oficial del Senado romano, como sucedió con Calígula y sus familiares directos. En realidad, solo tres emperadores romanos sufrieron de modo oficial la *damnatio memoriae*: Domiciano, Publio Septimio Geta y Maximiano. Esta práctica podía extenderse a personas que nunca habían adquirido la dignidad de emperador pero habían sido condenadas por crímenes especialmente odiosos como la

traición y lesa majestad. Tal fue el caso de Lucio Elio Sejano, cortesano favorito de Tiberio, que luego fue acusado de liderar un amplio complot contra su soberano.

La *damnatio* era lo contrario de la *apoteosis*, cuyo significado era que el emperador fallecido obtenía la divinización y recibía público homenaje por ello, al considerar que estaba ascendiendo al cielo de los dioses. No obstante, queda cuestionado el hecho de si la *damnatio memoriae* cumplía sus fines, pues en la práctica resultaba muy difícil borrar todo recuerdo de un romano importante, menos aún de un emperador, tanto por su mención en crónicas e historias como por la imposibilidad física de controlar la difusión privada del recuerdo de un difunto, así como por el hecho mismo de que la *damnatio memoriae* era un castigo destinado a impresionar al pueblo de Roma y para ello era preciso mantener el recuerdo del condenado.

En todos los casos, la *damnatio* es un castigo, nunca un recurso retórico. Podríamos aceptar como recurso el vituperio, pero nunca la *damnatio*. Y en caso de que lo aceptáramos como un recurso, de hecho, se lo usa en los ambientes académicos en sentido metafórico. Sería absolutamente incorrecto determinar que la finalidad de Jerónimo fuera borrar la memoria de Rufino, mucho menos sabiendo que antes de la muerte de Jerónimo, hubo una reconciliación entre ambos polemistas. Si el Estridonense hubiera querido borrar la memoria de Rufino, nunca hubiera abierto la polémica, nunca hubiera traducido el *Περὶ ἀρχῶν*, nunca hubiera escrito la *Apologia contra Rufino*.

También declara Tovar que:

Además de la crítica a los postulados de Orígenes presentes en *Contra Rufino* (de forma anacrónica, por cuanto el contexto filosófico y religiosos en Orígenes es distinto) Jerónimo emplea el nombre de la corriente herética fuera de contexto y más atento a la necesidad de dar cuerpo a un proyecto universal del dogma cristiano que de rebatir argumentalmente el pensamiento de Orígenes. En definitiva, da la impresión de que en su obra Jerónimo confunde, de forma deliberada, arrianismo y origenismo (p.22).

De ninguna manera Jerónimo confunde, con intención o sin ella. El tema del arrianismo lo trae a colación para mostrar que la lucha contra la herejía arriana puso tan en claro la doctrina ortodoxa sobre la Santísima Trinidad, que insistir en el error de Orígenes luego de esa lucha es doblemente peligroso. Al fin y al cabo, Orígenes fue anterior a la propagación del arrianismo y, en ese sentido, menos culpable. La supuesta anacronía de la que habla Tovar no es tal. Si bien se lee el texto, Jerónimo distingue muy bien a Orígenes, al cual ha leído y traducido, del origenismo, al que conoce en sus varias deformaciones. Entonces, lo que parece anacronismo, es que existen diferentes discursos en diferentes contextos temporo-espaciales: el Orígenes de su época y espacio y el origenismo posterior.

Si se examina la *Apología contra Rufino* como un entramado intertextual y se consideran las cartas que lo acompañaron, se nos ilumina un poco más todo el contexto de emisión y recepción.

Por ejemplo, Jerónimo a Tranquilinus le escribe en 397 o 398:

Juzgo que es necesario leer de tiempo en tiempo a Orígenes a causa de su erudición (...) por otro lado aquellos que lo aman en exceso o lo odian, me parecen sometidos a aquella maldición del Profeta “desdichados aquellos que llaman mal al bien y bien al mal, que hacen amargo lo que es dulce y dulce lo que es amargo (LXII, 2, 2-8).

En una de las cartas que Agustín escribe a Jerónimo, datada entre 398 o 399, el primero declara:

En cuanto a lo que me has escrito sobre Orígenes, yo sabía que no solamente en la literatura de la Iglesia, sino en todas las circunstancias, conviene aprobar y alabar lo que consideramos justo y reprender y condenar lo que es falso y erróneo (LXVII, 9, 1-7).

En la carta LXXX del Estridonense, que se considera como prefacio de la traducción de Rufino y que fue escrita en el 398, declara Jerónimo que el *Περὶ ἀρχῶν* ha sido corrompido en una gran cantidad de conceptos por heréticos y malvados y que Rufino, en su traducción, lo ha expurgado para que el lector latino no vea en él nada opuesto contra la fe.

Entonces, para Jerónimo, que ha tenido el texto en sus manos, Orígenes ha errado en muchos aspectos, sin embargo, sus seguidores han falseado el texto de dos modos: o profundizando sus errores, o expurgándolo de ellos. Ambas actitudes son detestables.

En la carta LXXXI a Rufino, Jerónimo expresa que no quiere herir a un amigo, aunque este lo haya herido públicamente. En la carta LXXXII a Teófilo, Jerónimo repite que siempre ha

alabado la exégesis de Orígenes pero que nunca ha aprobado su doctrina. En la carta LXXXIV a Pamaquio y Oceano, reitera que él ha alabado en Orígenes al exégeta, no al teólogo; al filósofo, no al apóstol. En esta misma carta, sintetiza Jerónimo su opinión sobre la obra de Orígenes: «Creed en mi experiencia; es en modo cristiano que me dirijo a los cristianos: sus dogmas están envenenados (los de Orígenes), son extraños a las Sagradas Escrituras, la violentan [*vim Scripturis facientia*]. Yo he leído todo de Orígenes (...) pero jamás he sido origenista»

Evidentemente, Rufino, para ganar adeptos, había hecho circular la sospecha de que Jerónimo había sido un admirador de Orígenes. Jerónimo, sin embargo, había declarado en varias oportunidades que no había sido iniciado en los misterios de ellos. Esto pone en evidencia que para Jerónimo los origenistas conformaban una especie de secta o gnosis puesto que despreciaban la carne y pretendían ser como ángeles, aun admitiendo que Cristo había resucitado en su carne. Esto trae a colación otro tema que Jerónimo no desarrolló pero que, de algún modo, dejó entrever. ¿Tenían los origenistas alguna relación con los gnósticos? La Gnosis fue una de las primeras herejías que se presentó en la época apostólica. De origen sincrético, toma elementos de la filosofía platónica, del neopitagorismo, de las religiones orientales y de la cristiana. Para Bernardino Llorcá (1952, p. 70-71), los puntos esenciales de la gnosis son:

- Dualismo entre Dios y la materia, origen del mal.
- Existencia de eones, como intermediarios entre Dios y el mundo.
- El mal, como rebelión de uno de los eones.
- La Redención, como liberación del Ser encerrado en la materia.
- División de los hombres en gnósticos, psíquicos e híllicos.
- Las aberraciones morales, procedentes de la división de los hombres en castas.
- Aprecio inmenso de la propia inspiración.

Las primeras manifestaciones de la Gnosis tuvieron lugar en Palestina con Simón el Mago, aunque el grupo más importante se concentró en Alejandría con hombres de gran talento intelectual como Basílides, Valentín y Marción. Los grandes apologetas contra el gnosticismo fueron San Ireneo, Hipólito y Tertuliano. Pero la Iglesia tomó medidas muy importantes contra esta herejía, entre ellas, la instauración de las Escuelas Catequísticas y la determinación del canon bíblico.

De ningún modo podemos afirmar que Jerónimo consideraba el *Περὶ ἀρχῶν* como un escrito gnóstico, pero usó para referirse a él los términos de *misteria* y de *secta* o *sectarius*. Lo que manifiesta cierta sospecha sobre la influencia gnóstica en el escrito del Alejandrino.

En la carta LXXXVII, afirma que, siguiendo al Apóstol que dijo: «*argue eos severe*» es que se debe castigar severamente a los

monjes de Nitria, justamente por los peligros de no adherir a la Iglesia sino a una secta.

Finalmente, podemos citar la carta de Teófilo a Epifanio, dándole esta noticia: «Pues la Iglesia de Cristo, que no tiene mancha ni error, ni ningún otro defecto, ha decapitado con su espada evangélica las serpientes de Orígenes que salían de sus cavernas, liberando así la santa armada de los monjes de Nitria del pestilente contagio»⁸.

Jerónimo y Rufino fueron buenos amigos hasta que se desató esta disputa entre ellos, la cual abrió dos posturas que tuvieron sus adeptos: con Jerónimo se colocó Epifanio y con Rufino, Juan de Jerusalén. La posteridad en la Iglesia le concedió la razón a Jerónimo, pero el debate había enfrentado grandes personajes. Teófilo, Patriarca de Alejandría, persiguió a los monjes de Nitria por insistir en las ideas de Orígenes, quienes huyeron primero a Palestina y luego a Constantinopla, que era la sede de San Juan Crisóstomo, quien acogió a los monjes, llamados los Hermanos Largos, a pesar de la inquina de Teófilo. Crisóstomo no pretendía entrar en la controversia, pero los Hermanos Largos convencieron a la Emperatriz Eudocia de su posición. Esta no tenía aprecio por Crisóstomo por las críticas del obispo hacia las costumbres de la corte, asunto que aprovechó Teófilo para conseguir el destierro de San Juan.

⁸ Esta carta figura entre las de San Jerónimo.

Nuevamente, el origenismo dividió las aguas de grandes eclesiásticos en el siglo VI, esta vez el Patriarca Efrén en Antioquía fustigó dichas ideas y se sumó a ellas las de Pedro de Jerusalén. Muchos monjes fueron condenados por orden del Emperador Justiniano con la venia del Papa Vigilio. Finalmente, en el Concilio de Constantinopla de 553 se lanzaron quince anatematismos contra el origenismo (Llorcá, 1952, p. 1951).

Por otro lado, debemos recordar la lucha que llevaba Jerónimo contra los escritos de los paganos, pelea interna contra sí mismo y contra aquellos que se dejaban influir demasiado por ella. La carta a Eustoquio, compuesta entre los años 383 y 384, fue conocida como el tratado *De servanda virginitate*. Eustoquio era una joven de 20 años, de familia romana muy acomodada. Sus hermanas: Paulina, Blesila y Rufina estaban ya pedidas en matrimonio y, aunque cristianas, no eran ajenas a las galanterías de su ambiente pagano. Eustoquio le había manifestado a Jerónimo su deseo de abrazar la vida religiosa, pero este último temía por la vocación de Eustoquio mientras ella permaneciera en el mundo (Penna, 1952).

Así es que el Estridonense compone un breve tratado en forma de carta donde alerta a la joven de los peligros que acechan a quien quiere conservar su virginidad. Declara el autor que no pretende escribir con retórica, sin embargo, la corrección estilística, aunque sin énfasis, habla de su formación retórica irrenunciable. Por otro lado, se puede observar el dominio de los textos sagrados en sus citas y ejemplos y en su interpretación, muchas veces alegórica. La simpleza aparente

de Jerónimo, ya declarada por la crítica, supone un modelo sólido de discurso, basado, fundamentalmente, en los *exempla* (cfr. Miranda, 2007).

Aun cuando para nosotros puedan resultar demasiado rigurosos, los consejos de Jerónimo revelan una minuciosidad psicológica poco común. Pone ante Eustoquio todos los tropiezos que el hombre puede tener en la búsqueda de la castidad, así como la verdadera y falsa virginidad y cómo se esconden los pecados contra la pureza aún entre los clérigos.

A propósito de la lucha por la castidad, Jerónimo escribe una carta a Eustoquio en la que cuenta que estando él en el desierto, entregado a la oración, la meditación y los ayunos, en la soledad tórrida y ardiente de ese horrible desierto «*putavi me Romanis interesse deliciis*» (XXII, 7) y más adelante confiesa:

Entonces yo, pues, que por miedo a la gehena me había condenado a mí mismo a aquella cárcel, compañero solamente de escorpions y fieras, frecuentemente me veía en los coros de jovencitas. Palidecían mis labios por los ayunos pero mi mente, en el cuerpo frígido, ardía por el deseo y delante de su hombre en carne ya casi muerta, hervían únicamente las brasas de la pasión (XXII, 15-20).

Tal confesión, que no repite fórmula alguna, sino que se presenta sólo como una confesión de la propia debilidad, muy parecida a aquél “aguijón en la carne” de San Pablo, es una instancia necesaria para que Eustoquio comprenda que quien le escribe es un hombre indigno de cualquier mérito sobrenatural.

Así, cuando le aconseje a la joven no entretenerse con la lectura de los paganos, le contará que estaba él tan acostumbrado a la lectura de los clásicos, como Cicerón; se entretenía de tal modo con la lectura de Plauto, aun cuando se dirigía a Jerusalén para militar por Cristo, que sentía verdadero cargo de conciencia, pues comenzaba a leer los textos bíblicos y los encontraba áridos y sin estilo. Sabía que se trataba de una tentación demoníaca e intentaba alejarla con el ayuno y la oración. Fue así que, en la mitad de la cuaresma, sintió cómo la fiebre se adueñaba de su cuerpo, a punto tal que no le dejaba momento de reposo y creyó que estaba cerca la hora de su muerte. En aquel estado recibió una revelación del Señor, que relata de esta manera:

(...) cuando, súbitamente fui llevado en espíritu al tribunal del juicio. Allí había tanta luz y manaba del lugar tan claro fulgor que, prosternado en la tierra, no osaba levantar los ojos. Interrogado por mi condición, respondí que era cristiano, pero aquel que permanecía sentado me dijo: “mientes, eres ciceroniano, no cristiano; donde está tu tesoro allí está tu corazón (XXII, 6-12).

Después de esta respuesta, Jerónimo sintió que estaba condenado. Pidió misericordia y aquellos que rodeaban el trono del Juez le suplicaban el perdón del reo. Fue así que Jerónimo prometió no volver a leer los libros paganos y en eso se dispersó la visión. Desde ese momento leyó los Libros Divinos y encontró en ellos tantas delicias como nunca había encontrado en los libros humanos.

El tratado exhorta a Eustoquio a que en sus horas tristes busque consuelo en los escritos de San Pablo, en los que se reflejan todas las penas que el Apóstol sufrió.

Conclusiones

No es fácil recuperar el perfil espiritual de los contendientes a través de sus textos, pues, como dice Penna (1959, p. 441):

Así como en San Pablo la multiplicidad y el carácter excepcional de su apostolado a veces pueden dejar en la penumbra la vida profundamente mística del convertido de Damasco, así también en Jerónimo sus escritos eruditos y sus polémicas pueden causar la impresión negativa de una mente árida, incapaz de elevarse a una íntima unión con lo sobrenatural y casi reacia a la vida del espíritu/.../pero nada sería más erróneo que tomar los bufidos del polemista irritado o la indiferencia casi ostentosa del erudito al tratar de ciertos misterios como indicios únicos del alma del gran monje.

Por otro lado, Rufino de Aquilea fue un monje de buena conducta y de carácter afable y benigno. Su traducción de la obra de Orígenes no lo convierte en un hereje, más allá de las dudas que tal actitud provoque. Es verdad que el Credo niceno estaba establecido, pero las discusiones todavía persistían y, en general, todo lo que venía de Alejandría tenía el sello de lo académicamente superior. Por otro lado, Orígenes había dejado un modelo de exégesis de honda profundidad y era difícil proscribir tal exégeta junto con los herejes. Expurgar el texto cuestionado, en rigor, era, para Rufino, un acto de

benignidad. Pero no fue así para Jerónimo, eximio traductor y severo amante de la verdad.

La *Apología contra Rufino* resulta un texto patrístico por antonomasia. Marcado por una rigurosa defensa de la doctrina y una acusación clara y precisa de quienes sostienen el error. La preocupación de los Padres por la doctrina era asunto de salvación o condenación. En la carta de Jerónimo al Papa Dámaso, de 376, le dice:

Mas ahora, ¡qué tristeza! Después de la fe nicena, después del decreto alejandrino, al que se unió también el Occidente, he ahí unos campenses de la pandilla de los arrianos que exige de mí, hombre romano, un nuevo nombre de tres hipóstasis. Yo pregunto ¿qué apóstoles dijeron esto? ¿Qué nuevo Pablo, maestro de gentes, lo enseñó? (XCII, 1, 10-20).

Eso era Jerónimo, un hombre de Roma, es decir, un hombre de la Iglesia. No podía aceptar como signo de buenas intenciones las opiniones contrarias a la tradición apostólica. Realmente, era un misterio para él, por qué los hombres religiosos eran capaces de desviarse de la doctrina consagrada y colocar en su lugar ideas controvertidas, oscuras, paganas.

Cuando leemos los escritos de los Padres sabemos que, en esta etapa, las autoridades de la Iglesia sostuvieron un lenguaje de suma precisión. No sólo es Jerónimo el que ataca el origenismo, es la Iglesia entera, entrenada en esta lucha contra los errores que provienen de un paganismo que no quiere morir.

Si se leen estos textos desde presupuestos modernos y posmodernos atravesados por el relativismo doctrinario, toda lucha contra la herejía y los herejes será considerada una muestra de intolerancia.

Actualmente, no hay una versión fidedigna del *Περὶ ἀρχῶν* de Orígenes. No es casual que la del Alejandrino se perdiera junto con la traducción del Estridonense. Alguien, probablemente, creyó hacer un bien en hacerlas desaparecer, sobre todo, teniendo en cuenta, el cuidado con que se conservó la obra de Jerónimo. Nada prohíbe reeditar la versión de Rufino, pero sería una falta grave al conocimiento científico, hacerlo sin un estudio preliminar que advierta de los errores de dicha versión y de la polémica que desató. En rigor, el *De Principiis* que se lee actualmente, en versión latina o en traducción al inglés, es una obra de Rufino de Aquilea, no de Orígenes.

San Jerónimo ha sido considerado por la crítica como un polemista intolerante. Sin embargo, nadie ha podido negar su autoridad en el campo de la traducción y la exégesis. Se trata de un hombre de su época, poseedor de una cultura difícil de estimar, de un temperamento colérico y apasionado y de una fe dispuesta a ser probada por cualquier sufrimiento. Cuando un hombre moderno se tiente con despreciar a un gigante de este talante, es porque no entiende o no quiere comprender el inmenso abismo que lo separa de él. Si Orígenes no está errado, el Credo niceno falla; y viceversa. Sea como fuere, la disputa continúa.

Bibliografía

- BROCHET, Jean (1906). *Saint Jérôme et ses ennemis*. Paris: Gallimard.
- CALDERÓN BOUCHET, Rubén (1998). *La Ciudad cristiana*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- DANIÉLOU, Jean y MARROU, Irené (1989). *Nueva Historia de la Iglesia. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. Madrid: Cátedra.
- HIERONYMUS (1876). *Apologia adversus libros Rufini*. En J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*. París: Garnier. Volumen 023, 0395-0492 A.
- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN (2003). *Apología contra Rufino*. Traducción e Introducción de Francisco Tovar Paz. Madrid: Akal.
- LLORCÁ, Bernardino (1951). *Manual de Historia Eclesiástica*. Barcelona-Madrid: Labor.
- MIRANDA, Lidia Raquel (2007). San Jerónimo y la primera epístola: modelo retórico para la conversión. *Circe*, vol. 11, 195-206.
- MOMIGLIANO, Arnaldo y otros (1989). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza.
- ORIGEN (2013). *On First Principles*. Introduction by Henri de Lubac. Indiana: Christian Classics.
- PENNA, Angelo (1952). *San Jerónimo*. Barcelona: Luis Miracle editor.
- SAINT JÉRÔME (1949). *Lettres*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt. Paris: Les Belles Letres.
- SANCHEZ SALOR, Eustaquio (2006). *Historiografía latino-cristiana*. Roma: L'erma di Bretschneider.
- SCHAFF, Philip y WACE, Henry (1892). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York: Parker.
- SCHECK, Thomas. Apology for Origen: with on the falsification of the books of Origen by Rufinus. *Fathers of the Church Patristic* (2010). Washington DC: The Catholic University of America Press.
- RUFINI AQUILENSIS. (1878). Opera Omnia. Texto de Dominique Vallarsi. En J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*. París: Garnier. Volumen 021, 0009 C-1153.

Capítulo 6

Polémica, confrontación y exilio: las querellas entre católicos y arrianos en el reino hispanogodo en tiempos de Leovigildo (569-586)

Renan Frighetto

La polémica, materia viviente de la Historia

Para el historiador, hablar de polémica puede ser algo normal ya que casi siempre el hacer histórico envuelve temas y opiniones un tanto divergentes según la perspectiva que uno adopta. Un buen ejemplo de debate temático, en términos historiográficos, es exactamente el que trata de la división cronológica del mundo antiguo en el espacio del Mediterráneo. De hecho, algunos especialistas mantienen la tradicional y decimonónica cronología que situaba los siglos III, IV y V como el período del “Bajo Imperio Romano” y de ahí en adelante, hasta el siglo XI, un larguísimo espacio de tiempo denominado de forma genérica como la “Alta Edad Media”, denominaciones ancladas en la oposición romanos versus teutones establecida como en un momento de grande

confrontación política y militar que ocasionó el surgimiento de nuevas naciones, como Italia y Alemania, en oposición a los imperios francés e inglés (Geary, 2005, p. 27-55; Wood, 2013, p. 199-221).

Desde la segunda mitad del siglo XX, aquella división cronológica está cambiando paulatinamente gracias al desarrollo de nuevas perspectivas historiográficas que ofrecen un análisis temático innovador sobre cuestiones *a priori* apuntadas como definitivas. O sea, una mirada más amplia y atenta sobre un período de corto, medio o largo plazo –que Guldi & Armitage (2016, p. 25) llaman de “relatos a gran escala”– puede ofrecernos nuevas preguntas y nuevas respuestas, ampliando nuestros conocimientos y, principalmente, desvelar interpretaciones novedosas y, al mismo tiempo, alejadas de juicios preconcebidos (Guldi & Armitage, 2016, p. 34-35). En ese sentido, nos parece muy interesante la afirmación hecha por Jean-Michel Carrié (1999, p. 10) sobre la relación Imperio Romano – Cristianismo – Antigüedad:

La perspective ‘romaine’ – Rome comme tête de l’Église ‘catholique’ – a longtemps maintenu une vision de l’Empire romain centrée sur l’Occident. Lorsqu’ils définissent la période, les historiens actuels tendent à faire passer au second plan la référence romaine pour y réintroduire le concept plus large de ‘monde antique’, d’Antiquité. Du reste (...), dès le IIIe siècle Rome n’est plus dans Rome, et la chute de celle-ci en 476 tend aujourd’hui à passer pour un non-événement.

Esta visión más amplia, universal y de larga duración nos ofrece un lienzo sobre el cual podemos dibujar y pintar una propuesta de cronología para mejor comprendernos aquél mundo fijado entre la Antigüedad y la Edad Media. Para tanto, partimos de las observaciones y sugerencias ofrecidas por Peter Brown (1978; 1989; 1992; 2015) y por Henri I. Marrou (1979) en sus estudios volcados hacia un análisis sociocultural que privilegiaba las enseñanzas sobre la vida espiritual y cotidiana de la sociedad imperial romana. Investigaciones que según Brown y Marrou revelaban la existencia de un período de paso – que conllevaba, al mismo tiempo, continuidades y rupturas – establecido entre el Principado romano y la coronación de Carlos Magno, fijado entre los siglos II y VIII, que ambos denominaron como la *Antigüedad Tardía*. Se trata de una época con múltiples matices transformados, es decir:

...nos parece bastante válida la definición de Antigüedad Tardía para este período que estudiamos ya que estamos analizando una fase que presentó la convivencia mutua de elementos de variopintas tendencias políticas, culturales, religiosas y sociales, aún orientadas al pasado, a la tradición, o bien reinterpretadas según valores más nuevos... (Frighetto, 2014, p. 146).

En el ambiente académico de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, una gran cantidad de especialistas aceptó los argumentos de Brown y de Marrou y la *Antigüedad Tardía* ganó espacio científico, aunque los críticos del *Tardoantico* excesivo, con asiento total en la perspectiva de la continuidad, también expusiesen sus argumentos contrarios (Giardina, 1999, p. 157-180; Marcone, 2008, p. 4-19; Escribano, 2012, p.

135-145), en particular aquellos pertenecientes al ambiente historiográfico anglosajón (Ward Perkins, 2005, p. 182; James, 2008, p. 20-30; Woolf, 2017, p. 358 – 359). De todas formas, la fuerza de la *Antigüedad Tardía* como principio historiográfico se tornó innegable y la definición presentada recientemente por Gasparri e La Rocca (2013, p. 24-25) resume bien esta robustez:

È risultato più proficuo, in questa introduzione all'alto medioevo, considerare ampiamente la tarda antichità, come fase nella quale coesistono e si trasformano contemporaneamente vecchie e nuove realtà, nella quale agiscono vecchi e nuovi processi. Il mondo che ne risulta ci è apparso a lungo più 'postromano' che 'altomedievale', intendendo con quest'ultimo termine una società ormai completamente diversa da quella antica. La prima società autenticamente altomedievale è quella carolingia.

Sin embargo, debemos recordar que la Historia es una disciplina cinética, en movimiento y dotada de un dinamismo que la transforma constantemente. Si aceptamos la utilización del concepto historiográfico de *Antigüedad Tardía* para los estudios que realizamos, es cierto, también, que debemos avanzar y ofrecer nuevas interpretaciones para explicarnos este período de la Historia del Mediterráneo y de la humanidad. Por eso, presentamos una opción partiendo de la propuesta de Brown y de Marrou anclada, básicamente, en las herencias institucionales, sociales y culturales de procedencia romana y bárbara que se encuentran en la *Pars Occidentalis* del Mediterráneo tanto en el Imperio Romano de los siglos III, IV y V como en los *regna* que le sucedieron en los siglos V, VI, VII y VIII (Wood, 2013, p. 1-5).

Así, dividimos la *Antigüedad Tardía* en dos momentos que se completan, el primero ya reconocido como la *romanidad tardía* en la cual el Imperio Romano ganó una nueva caracterización mucho más personalista en la figura del *imperator sacratissimus*, ideológicamente sacro, mantenido por integrantes de su entorno más inmediato y tremendamente apoyado por líderes y fuerzas bárbaras que pasaron a ocupar espacios importantes en las estructuras políticas, militares e institucionales imperiales romanas (Frighetto, 2016, p. 5-8). Influencias cruzadas – romanos/bárbaros/romanos – que llegaron, también, a los espacios regionales confrontados con la autoridad imperial y que, en muchos casos, la contestaban a través de las usurpaciones y rebeliones (Escribano, 2000, p. 509-534).

Ya el momento siguiente, que analizamos en este estudio, lo definimos como la *romanidad bárbara* sin que esta tenga una significación negativa, sino al revés, pues en ella encontramos la esencia de la interacción de las tradiciones romana y bárbara. Lo denominamos de esta manera pues creemos en la efectiva integración de los grupos políticos más destacables del universo provincial romano y de los “nuevos vecinos” bárbaros, integración que generó una transformación de la sociedad imperial romana en una sociedad romano bárbara, portadora de normas y reglas actualizadas y basadas en la tradición del pasado imperial romano. Así, nos parece indudable que tenemos en el periodo entre los siglos V y VIII una gran cantidad de elementos políticos, institucionales, sociales y culturales transformados – en la misma línea

propuesta por el proyecto *The Transformation of the Roman World* – que en nuestra opinión nacieron del conflicto, de la querrela, de la integración y del contacto entre romanos y bárbaros, muy lejos de la reciente opinión de Greg Woolf que presenta el uso del concepto de transformación como simple “subterfugio” ya que, según el historiador escocés, la realidad del colapso está comprobada y que los antiguos la reconocían (Woolf, 2017, p. 359). Por cierto que la observación hecha por Woolf está dirigida por la visión de los autores de los siglos IV y V basados en una tradición romana, pero cabe la pregunta: ¿qué romanos son estos? Vale decir que en aquellos siglos de la *romanidad bárbara* son los bárbaros, en alianza con los provinciales romanos, que asumen la herencia política y cultural de Roma y que para estos el “colapso” del Imperio Romano de Occidente se debía, sobretodo, a las malezas propias de la débil autoridad imperial romana frente a una ya fuerte autoridad regia bárbara que sustituyó el *imperator* en términos regionales. Un buen ejemplo de esta integración y, al mismo tiempo, sustitución de la potencia de Roma por la fuerza de los bárbaros es presentada por Isidoro de Sevilla en su *De Laude Spaniae*:

Y por ello, con razón, hace tiempo que la áurea Roma, cabeza de las gentes, te deseó y, aunque el mismo Poder Romano, primero vencedor, te haya poseído, sin embargo, al fin, la floreciente nación de los godos, después de innumerables victorias en todo el orbe, con empeño te conquistó y te amó hasta ahora te goza segura entre ínfulas

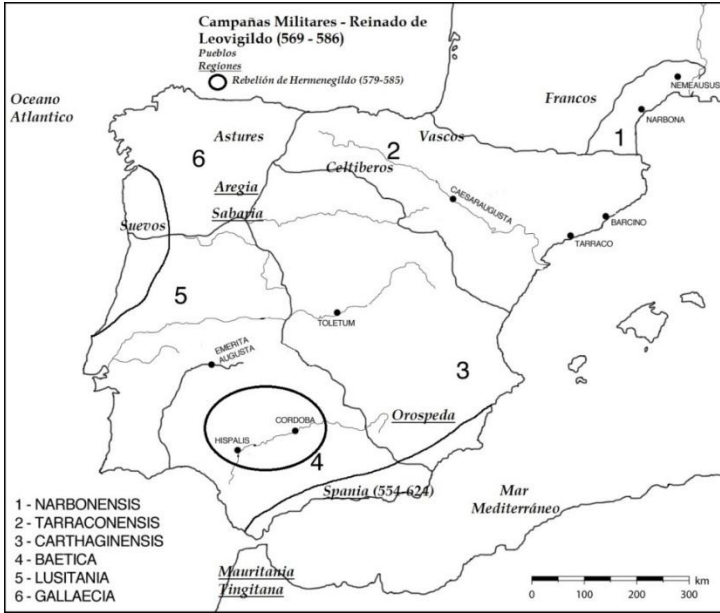
regias y copiosísimos tesoros en seguridad y felicidad de imperio (Isidoro de Sevilla, 1975)¹.

Un *regnum* heredero del *Imperium*: el reino hispanogodo de Toledo

Partiendo de esta observación, podemos decir que la polémica hace parte del proceso de transformaciones que caracterizó el periodo que estudiamos, particularmente el siglo VI enmarcado por dos grandes hechos en el espacio de la antigua *Hispania*: primero, la configuración del reino hispanogodo de Toledo fijado con el fortalecimiento alcanzado por una institución regia renovada en virtud de las victorias militares ante grupos aristocráticos de la más diversa procedencia – hispanorromanos, celtíberos, astures, cántabros, vascos – y rivales externos – como los romano-orientales, suevos y francos - que llevaron la monarquía hispanogoda a una posición de gran destaque político (Velázquez, 2003, p. 176; Frighetto, 2016, p. 8-9); y segundo, gracias al incremento de la realeza en tiempos de Leovigildo (569 – 586+), el embate ideológico entre la tendencia dogmática arriana defendida por el rey y los grupos aristocráticos godos más tradicionales, cuyas bases políticas estaban fijadas en importantes ciudades como Mérida, Toledo y Barcelona, y los apoyadores del dogma católico que tenían fuerza entre los aristócratas hispanorromanos y godos establecidos en áreas y ciudades de

¹ "(...) lurre itaque te iam pridem aurea Roma caput gentium concupiuit et licet te sibimet eam Romulea uirtus primum uictrix desponderit, denuo tamen Gothorum florentissima gens post múltiples in orbe uictorias certatim rapit et amauit, fruiturque hactenus inter regias infulas et opes largas imperii felicitate securas".

la *Baetica* (Sevilla y Córdoba), *Lusitania* (Santarém) y de la *Tarraconense* (Zaragoza).



(Mapa de autoría propia)

Como símbolos elocuentes de la confluencia del fortalecimiento del *regnum gothorum Toletanum* y de las disputas ideológicas entre arrianismo y catolicismo (Valverde Castro, 2000, p. 163-170; Dumézil, 2005, p. 260-270; Hillgarth, 2009, p. 17; Sanz, 2009, p. 251-262) tenemos, primeramente, la gran rebelión liderada por Hermenegildo en contra de su padre, Leovigildo, en el sur peninsular y que para algunos, como Juan de Biclaro e Isidoro de Sevilla, tenía una evidente connotación de lucha aristocrática culminada por la

usurpación y la tiranía que trajo una verdadera amenaza contra la construcción política goda en la *Hispania* (Juan de Biclaro, *Chronicon*, a. 579, 3; Isidoro de Sevilla, *Historia de los Godos*, 49). Y pese a la victoria de Leovigildo en la confrontación contra su hijo y los grupos aristocráticos hispanorromanos que le apoyaron (584 – 585) (Juan de Biclaro, *Chronicon*, a. 584, 3), la inmediata muerte del rey (586) y la rápida conversión de los godos y suevos del arrianismo al catolicismo en los comienzos del reinado de Recaredo (586 – 601+) en el III Concilio de Toledo de 589 (Isidoro de Sevilla, *Historia de los Godos*, 51 – 53) demuestran una personificación del arrianismo en la figura del difunto rey, sin que el dogma o la institución eclesiástica arriana poseyesen, efectivamente, una fuerza propia capaz de hacer frente al catolicismo. Por eso, los relatos que veían la lucha entre arrianos y católicos como el núcleo central de la confrontación que opuso Leovigildo y Hermenegildo, como los presentados por Gregorio Magno, Gregorio de Tours y el anónimo de las *Vidas de los Santos Padres Emeritenses*, ganaron una proyección más amplia, poniendo el rey como un pérfido tirano que quitó la vida del hijo mártir y verdadero *gothorum rex* (Gregorio Magno, *Diálogos*, III, 31, 1-2; 7-8; Gregorio de Tours, *Historias*, V, 38; 43; Anónimo, *Vida de los Santos Padres Emeritenses*, V, 4, 4-12).

Independientemente si aceptarnos unas u otras perspectivas presentadas y relativas a las acciones políticas e militares llevadas a cabo por Leovigildo a lo largo de su reinado y volcadas hacia la constitución del reino hispanogodo de

Toledo, es cierto que la postura regia frente a la *ecclesia* católica fue, como mínimo, contradictoria. Según la *Chronica* del biclarensis, hasta los años de 578/580, inexisten indicios claros de una confrontación abierta entre arrianos y católicos, aunque tengamos información que da cuenta de una tentativa de usurpación tiránica debelada por Leovigildo en el 578 y que podría haber contado con la participación de aristócratas católicos (ver Juan de Biclaro, 1960, *annus* 578, n. 4). Hecho que parece confirmarse en el año siguiente cuando a raíz de una “querella doméstica” vino a la luz la potente rebelión de Hermenegildo contra su padre, actitud tiránica que seguramente contó con el apoyo de importantes sectores aristocráticos católicos del sur peninsular todavía inconformados con la reciente derrota militar que les había impuesto Leovigildo (ver Juan de Biclaro, 1960, *annus* 572, n. 2; Díaz Martínez, 2014, p. 1116). Quizás esta acción, considerada por el *rex gothorum* como una evidente actitud de infidelidad, haya sido la motivadora de una reacción más enérgica como fue la convocatoria para la realización de la reunión en Toledo de un concilio arriano en el año de 580 que, de entre algunas decisiones, prohibía el bautismo y la comunión según los preceptos católicos, así como propugnaba la posibilidad de conversiones forzadas del catolicismo al arrianismo:

El rey Leovigildo reunió en la urbe de Toledo un sínodo de obispos de la secta arriana, antigua herejía que incurría en un nuevo error, en el cuál se establecía que no se debería bautizar en nuestra fe católica (...). Así, se intentaba

impulsar forzosamente el dogma arriano (Juan de Biclaro, 1960, n. 2)².

O sea, a partir de entonces observamos una crispación creciente entre arrianos y católicos, que coincidió con el desarrollo de la rebelión de Hermenegildo y el apoyo a su causa de fuerzas externas que incrementaron aún más la confrontación entre los grupos aristocráticos hispanogodos que defendían o se oponían al rey que externaba su preferencia por el arrianismo. Así, verificamos que la polémica arriano católica pasaba a ocupar dos espacios que se integraban mutuamente: el de la discusión retórica y dialéctica relativa al dogma que seguía, par y paso, a las acciones llevadas a cabo en el ambiente del pragmatismo político y que, de acuerdo con el relato del hispalense, trajeron consecuencias bastante duras en algunos casos.

En efecto, si por un lado Isidoro de Sevilla en su Historia de los Godos reconocía y valoraba positivamente las acciones políticas y militares realizadas por Leovigildo que culminaron con la consolidación del *regnum gothorum* en *Hispania* (Isidoro de Sevilla, Historia de los Godos, 49), por otro el obispo de Sevilla criticaba al *rex gothorum* cuando tocaba en los temas religiosos y de relacionamiento con los grupos aristocráticos, aspectos que debemos analizar con atención

² “Liuuigildus rex in urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresim nouello errore emendat, dicens Romana religione ad nostram catholicam fidem venientes non debere baptizari (...). Per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius quam impulsione, in Arrianam dogma declinant”.

pues aquí religión y política se entremezclan trayendo el tema de la polémica para situaciones concretas. De hecho, el hispalense presenta al rey como un personaje “lleno del furor de la perfidia arriana, promovió una persecución contra los católicos, relegó al exilio a muchísimos obispos y suprimió las rentas y privilegios de las iglesias” (Isidoro de Sevilla, 1975, p. 50)³. Es interesante notar la asociación presentada por el relato isidoriano entre el furor – actitud furiosa y característica de las fieras (Isidoro de Sevilla, Libro de las Diferencias, 79) – tomada por Leovigildo que aparece como consecuencia casi natural de la “perfidia arriana” a la cual se encontraba vinculado, pues todo el pérfido es “así llamado porque es un falso y no guarda la palabra empeñada, como si dijéramos *perdens fidem* (que pierde su fidelidad)” (Isidoro de Sevilla, 1982, X, p. 832-833)⁴.

Por lo tanto, la disposición feroz demostrada por Leovigildo contra los católicos podría estar relacionada con los acontecimientos ocurridos a partir de la rebelión de Hermenegildo y que culminaron con una presión política movida por el poder regio que llevó a una serie de acciones contundentes, como la conversión forzada y el rebautismo hacia el arrianismo apuntado por Juan de Biclaro como consecuencia del Concilio arriano celebrado en Toledo en 580. Caso emblemático de apostasía, resultado inequívoco de las

³ “Denique Arrianae perfidiae furore repletus persecutione commota plurimos episcoporum exilio relegavit, ecclesiarum redditus et privilegia tulit (...)”.

⁴ “Perfidus, quis fraudulentus est et sine fide, quasi perdens fidem (...)”.

medidas impositivas de Leovigildo, es el del obispo católico Vicente de Zaragoza, así descrito por Isidoro en su Historia:

Entre otros contagios de su herejía, se atrevió también a rebautizar a los católicos, no solo del pueblo, sino también de la dignidad del orden sacerdotal, como a Vicente de Zaragoza, al que convirtió de obispo en apóstata, y fue como si lo hubiera arrojado del cielo al infierno (Isidoro de Sevilla, 1975, p. 50)⁵.

O sea, tanto los integrantes institucionales de la *catholicae ecclesia* – obispos y sacerdotes en general – como los miembros católicos del ambiente laico hispanogodo, incluidos aquí aristócratas y nobles, sufrieron con la saña política de Leovigildo. Por cierto que algunos de aquellos aristócratas y nobles católicos estaban incluidos en la información ofrecida por el relato isidoriano que decía que el rey “fue pernicioso para algunos de los suyos, pues a todos los que vio que eran muy nobles y poderosos o bien les cortó la cabeza, o bien los envió al exilio proscripto” (Isidoro de Sevilla, 1975, p. 51)⁶. Debemos pensar que la furia regia apuntada por Isidoro de Sevilla como característica de las actitudes llevadas a cabo por Leovigildo en contra de los católicos podría tener un punto que iba más allá de las discusiones dogmáticas generadoras de polémicas retóricas, sino que encontramos una evidente

⁵ “(...) Ausus quoque inter cetera haeresis suae contagia etiam rebaptizare catholicos et non solum ex plebe, sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitate, sicut Vicentium Caesaraugustanum de episcopo apostatam factum et tanquam a caelo in infernum proiectum”.

⁶ “Extitit autem et quibusdam suorum perniciosus, nam quoscumque nobilissimos ac potentissimos uident aut capite truncauit aut proscriptos in exilium egit (...)”.

polémica política y pragmática anclada en la cuestión de la fidelidad debida al rey arriano por parte de los integrantes del universo aristocrático y nobiliario católico hispanogodo. Como apuntó García Moreno (1992, p. 26) hace algunos años:

El origen de la Monarquía visigoda en el *Herrkönigtum* germánico y en la importancia del séquito personal del soberano explicaría también otro elemento característico de la posterior formulación institucional de la unidad del Estado y de la legitimidad del poder real: el juramento de fidelidad de los súbditos al rey y de éste al pueblo. Como ha señalado con acierto D. Claude, ambos juramentos (...) tendrían un origen anterior al asentamiento aquitano y se basarían en el carácter mutuo de las típicas relaciones clientelares (*Gefolgschaftsverhältnisse*) germánicas. El primer tipo de juramento lo sería de lealtad y fidelidad a su señor por parte de los miembros del séquito de hombres libres (*Gefolge*) del rey goda. El segundo también lo sería de lealtad y fidelidad del señor, en este caso el rey visigodo, para con los miembros de dicho séquito militar.

De esta forma, sería muy difícil la imposición estricta por parte de Leovigildo de un juramento de fidelidad hacia los aristócratas y nobles católicos, pues para estos últimos los principios establecidos en el *pactum* por parte de la autoridad regia estarían contaminados por errores dogmáticos que comprometerían las promesas hechas en el nombre de Dios. Además, recibir sin contestación el juramento según los preceptos arrianos implicaba aceptar al cambio ideológico – religioso que conducía a una especie de “conversión” por parte de los aristócratas y nobles católicos, pues seguramente el *pactum* arriano negaba la existencia de la Trinidad, idea que fue rechazada como anatema en el III Concilio de Toledo de

589: “Cualquiera que no creyere que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo sean de una sola sustancia, omnipotencia y eternidad, sea anatema” (Concilio III Toledo, a.589, Tomus, VI). Sin embargo, negar al juramento propuesto por el rey llevaba al aristócrata o al noble hacia la condición de infidelidad, trayendo una serie de penas que podrían ser impuestas en contra de los considerados infieles, como el envío al exilio.

El exilio como castigo político en el reinado de Leovigildo

Así, el exilio surgía como penalización posible en los casos que el aristócrata o noble incurriesen en el crimen de infidelidad, considerado en términos legales como derivación del crimen mayor de *Maiestas* contra la autoridad regia. Indudablemente que, según la gradación del crimen – como atentar contra la vida del rey o buscar sacarle del poder de forma violenta, por medio de una rebelión u conspiración – se podría llegar a la imposición de la pena capital, dispositivo que parece haber sido utilizado por Leovigildo (ver Isidoro de Sevilla, 1975, p. 51; Juan de Biclaro, 1960, *annus* 578, n. 4). Todavía, cuando analizamos los casos de los obispos católicos que resistieron a las tentativas de conversión al arrianismo llevadas a cabo por el poder regio verificamos que si consideraba tal actitud como una infidelidad contra el rey, pero situada en un peldaño abajo del crimen de *Maiestas* pues no existía un atentado directo al *gothorum rex*, aunque sí había una oposición respecto a su autoridad y a sus creencias personales. Esto queda evidenciado por el tipo de exilio que se imponía hacia los obispos católicos, el “exilio relegado” que según el hispalense

era más blando ya que “es relegado aquél a quien le acompañan sus bienes” (Isidoro de Sevilla, 1982, V, p. 524-525)⁷, muy distinto de la deportación o de la proscripción, destinados a los aristócratas y nobles que atentaron contra el rey y el reino y en los cuales el exiliado no podría llevar sus pertenencias, siendo conducido a un lugar muy lejano:

(...) deportado, aquel a quien no le acompaña (sus bienes). Proscripción es una condena al destierro a un lugar lejano, como si dijéramos *lejos escrito*. Del mismo modo, ‘proscrito’ se dice porque está ‘públicamente escrito’ (Isidoro de Sevilla, 1982, V, p. 524-525)⁸.

A pesar de las diferencias entre los tipos de exilio que respondían a la gravedad del crimen de infidelidad, todos tenían en común el alejamiento del espacio de convivencia sociopolítica del individuo, y otra vez utilizamos la definición isidoriana que apuntaba que “exilio viene a ser ‘fuera del suelo’, pues ‘exiliado’ se llama al que se encuentra ‘lejos de su suelo’ (...) ‘fuera de los límites de la patria’” (Isidoro de Sevilla, 1982, V, 524-525)⁹. De todas formas, el exilio estaba relacionado con la expulsión del individuo de su hogar y, también, la consecuente pérdida de cargos, títulos y de beneficios patrimoniales, sin olvidarnos de las consecuencias morales y personales que pasaban por la humillación

⁷ “Relegatus est, quem bona sua sequuntur (...)”.

⁸ “(...) deportatus, quem non sequuntur. Proscriptio exilii procul damnatio, quasi porro scriptio. Item proscriptus, quia palam scriptus”.

⁹ “Exilium dictum quase extra solum. Nam exul dicitur qui extra solum est (...), id est extra limen patriae (...)”.

impuesta tanto al individuo exiliado como a todo su grupo político, ya que tal pena maculaba el nombre, la ancestralidad e incluso la posteridad de la *gens* (Wasburn, 2013, p. 30).

Una penalización tan grave cuya acusación recaía sobre personajes que integraban los segmentos aristocráticos más importantes del reino hispanogodo y que conllevaba a pérdidas morales, materiales y de la propia libertad, solamente podría ser impuesta por la autoridad regia siguiendo, en ese caso, una tradición jurídica romano tardía (Hillner, 2015, p. 4; Frighetto, 2015, p. 113). Una postura que aparece de una manera muy clara en el caso del exilio de Juan de Biclaro, presentado por Isidoro de Sevilla en su “De los varones ilustres”. Perteneciente a una importante *gens* goda, nacido en Santarém (Scallabi) en la provincia de *Lusitania*, Juan pasó parte de su adolescencia – cerca de siete años – como peregrino en Constantinopla donde “si nutrió de la erudición griega y latina” (Isidoro de Sevilla, 1964, 31, n. 1-4)¹⁰, señal inequívoca de que hacía parte de una familia católica muy acomodada en términos patrimoniales. Al regresar a *Hispania* y a su patria escalabitana, por vuelta del año 578 – si aceptamos la datación presentada por Máximo de Zaragoza en su *Chronica (annus 578)* – Juan entró en choque con Leovigildo por cuenta de la tentativa del rey de convertirlo al arrianismo. Al resistir y mantener su creencia católica, el

¹⁰ “Iohannes, Gerundensis ecclesiae episcopus, natione Gothus, prouinciae Lusitaniae Scallabi natus. Hinc cum esset adolescens, Constantinopolim perrexit, ibique graeca et latina eruditione nutritus, septimo demum anno in Hispania reuersus est (...)”.

futuro abad del monasterio de Biclario sufrió la imposición regia del exilio relegado hacia Barcelona¹¹. El lugar y las condiciones del confinamiento en los cuales Juan fue mantenido durante su exilio son inciertos, aunque tengamos algunas posibles sugerencias a partir de las informaciones presentadas por el relato isidoriano. A comenzar por el tipo de exilio que se impuso al biclarensis, el relegado, menos virulento y que permitía al exiliado tener algo de sus pertenencias. De otra parte, mirando hacia los ejemplos de exilios de integrantes del universo eclesiástico que ocurrían en el Imperio Romano de Oriente y que fueron recientemente estudiados por Julia Hillner (2015, p. 289-291), es muy probable que Juan haya sido confinado en un monasterio arriano para sufrir una “reeducación” o incluso en un *xenodochium* para realizar tareas de cuidado a los necesitados y peregrinos. Tal vez por eso el hispalense indique que Juan pasó, durante diez años, “muchas insidias y persecuciones perpetradas por los arrianos” (Isidoro de Sevilla, 1964, 31, n. 8-9)¹², especialmente si tenemos en cuenta que el arrianismo estaba enraizado entre los grupos aristocráticos godos establecidos en las regiones de la *Tarraconense* y de la *Narbonense*, que tenían importantes representantes como

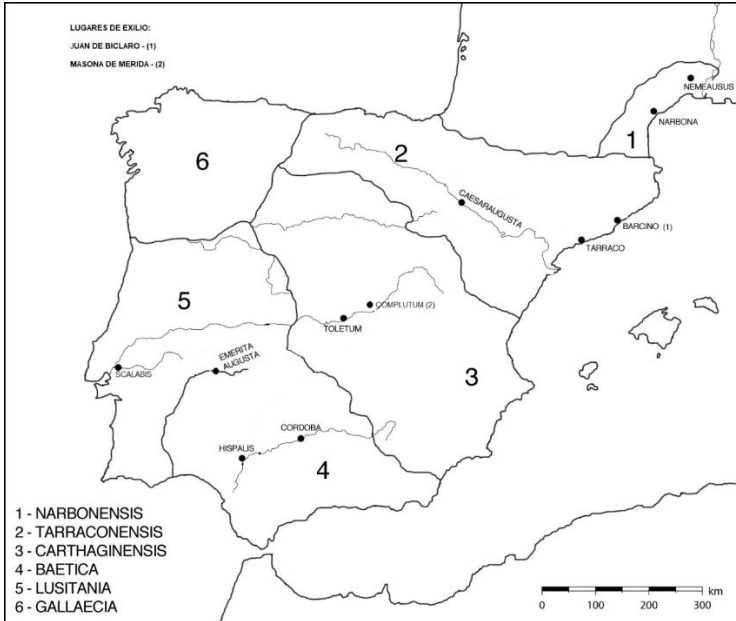
¹¹ “(...) eodem tempore, quo incitante Leouigildo rege, arriana feruebat insania. Hunc supradictum rex, cum ad nefandae haeresis credulitatem compelleret, et hic omnino resisteret, exilio trusus, Barcinona relegatus (...)” (Isidoro de Sevilla, 1964, 31, n. 5-8); “Joannes abbas, qui postea fuit Biclarensis, anno postquam Constantinopoli rediit, fidei causa Barcinona exsulat” (Maximi Caesaraugustani, 1849, *annus* 578); “(...) Episcopi catholici in exsilium mittuntur (...) Joannes abbas Biclarensis Barcionam (...)” (Maximi Caesaraugustani, 1849, *annus* 578).

¹² “(...) per decem annos multas insidias et persecutiones ab arrianis perpressus est”.

Ugnas, obispo arriano de Barcelona que participó del Concilio arriano de Toledo de 580 (Máximo de Zaragoza, *Chronica*, a.581) y que después se convirtió al catolicismo en el III Concilio de Toledo de 589 (Concilio III de Toledo, a. 589, *Tomus*, *Item ubi damnata est Arriana haeresis*), y Athaloco, obispo arriano de Narbona que ofreció resistencia a la conversión al catolicismo (*Vida de los Santos Padres Emeritenses*, V, 12, 9-10). Pero, al final, el biclarensis fue liberado inmediatamente después de la muerte de Leovigildo, ocurrida en el año de 586, y probablemente con ayuda del hijo y sucesor del fallecido rey, Recaredo, fundó el monasterio de Biclara (Juan de Biclara, 1960, n. 7)¹³ para el cuál escribió una regla y fue abad (Isidoro de Sevilla, 1964, 31, n. 10-13)¹⁴ antes de ser elevado a la condición de obispo de Gerona que firmó las actas del Concilio II de Barcelona de 599.

¹³ “Reccaredus rex aliena a praedecessoribus direpta et fisco sociata placabiliter restituit ecclesiarum et Monasteriorum conditor et dictator efficitur”.

¹⁴ “(...) Qui postea condidit monasterium quod nunc Biclara discitur, ubi congregata monachorum societate, scripsit regulam ipsi monasterio profutura (...)”.



(Mapa de autoría propia)

Otro ejemplo de imposición de exilio por parte de Leovigildo hacia un importante miembro del universo católico hispanogodo es el de Masona de Mérida, uno de los responsables por la conversión de los godos y de los suevos al catolicismo en el III Concilio de Toledo de 589 (Concilio III Toledo, a. 589, Subscriptiones; Máximo de Zaragoza, *Chronica*, a. 590). Igual que el biclarensis, Masona pertenecía a una de las más insignes y potentadas *gentes* godas de Mérida y de la *Lusitania*, como nos informa la obra hagiográfica *Vida de los Santos Padres Emeritenses* (Paulus (Diaconus Emeritensis), 1992, V, II, 1-3). Llegó con sus méritos y virtudes a la condición de obispo emeritense que, con su patrimonio privado, fundó

un *xenodochium* en Mérida dedicado a “ministrar cuidados hacia los peregrinos y más pobres” que pasaban por la basílica de Santa Eulalia (Paulus (Diaconus Emeritensis), 1992, V, III, 13-15)¹⁵. Además de sede episcopal y metropolitana de la diócesis eclesiástica católica de *Lusitania*, en Mérida estaba localizada la basílica de Santa Eulalia que era uno de los centros de peregrinación más destacables de toda *Hispania* (Díaz Martínez, 2000, p. 47-50) y, por eso, punto de disputas entre arrianos y católicos pues se trataba de un importante polo de atracción de ofrendas y donaciones que hacían de ella una de las *ecclesiae* más ricas del occidente tardoantiguo (Díaz Martínez, 1997, p. 332-333). Las reliquias de la mártir del siglo IV eran un atractivo multitudinario, llevando los arrianos a intentar arrebatarse de los católicos una parte significativa de aquellas contando, incluso, con la intervención del obispo arriano Sunna y del propio Leovigildo, apuntado como verdadero “pérfido” y “tirano” por el anónimo autor de *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (atribuido a Paulus (Diaconus Emeritensis), 1992) por intentar reducir la grandeza del símbolo católico más reluciente de Mérida:

Como el crudelísimo tirano (Leovigildo) sabía que era imposible reducir el ánimo y la reta fe de los hombres de Dios para apostataren hacia su perfidia, totalmente envuelto en los vicios que fructificaban de su damnación (...). Sin poder subvertir el fámulo de Dios y todos sus fieles, el infiel (Sunna) buscó el favor regio para quitar el poder del

¹⁵ “(...) Deinde xenodochium fabricauit magnisque patrimoniis ditauit constituitque ministris uel medicis peregrinorum et egrotantium husibus deseruire precepit talemque preceptum dedit (...)”.

obispo (Masona) y dedicar la basílica de la Santísima Virgen Eulalia hacia la herejía arriana. Con el apoyo del universo del pueblo, el santo obispo Masona resistió con vehemencia las acusaciones del antedicho pseudo obispo Sunna de que los santos varones católicos utilizaban la sacra basílica para reducir el poder regio (Paulus (Diaconus Emeritensis), 1992, V, 1-41)¹⁶.

En medio de estas disputas entre arrianos y católicos por la supremacía religiosa, ideológica y política en el ambiente emeritense, encontramos el obispo Masona que siempre se opuso frontalmente a todas las invectivas lanzadas por el rey y por Sunna para obtener una parte, o la totalidad, de los vestigios sagrados de la mártir Eulalia para los arrianos. Una de las tentativas más conocidas y presentada por *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* envolvió la túnica que pertenecía a Santa Eulalia. Según la narrativa del hagiógrafo, Leovigildo intimó al obispo católico que trasladase la túnica de la mártir hacia Toledo para depositarla en la basílica arriana de la ciudad regia. Masona, contrariando las determinaciones regias se negó a hacerlo, hecho que al final le costó la imposición de la pena de exilio por parte del rey, siendo confinado en un monasterio (Paulus (Diaconus Emeritensis)

¹⁶ “Conperto dehinc crudelissimus tyrannus quod nec minis neque muneribus uiri Dei animum a recta fide ad sue perfidiam apostatare posset, ut erat totus uas ire fomesque uitiorum ac frutex damnationis (...). Quumque toto adnisu Dei famulum uel omnes fideles iam dictus infidelis exquisitis artibus exturbare uellet nec posset, fretus fabore regio basilicam sanctissime uirginis Eolalie passim adgredi nitebatur, ut eam sublatam de proprii episcopi potestate Arriane heresi dedicaret. Cui quum sanctus Masona episcopus uel uniuersus cum eo populus resisteret ac uehementer obpugnaret, supradictus pseudoepiscopus Sunna antefato principi multa in accusationem sancti uiri scripsit eique suggessit ut ipsa sacra basilica, quam adire iniaberat, catholicorum potestate sublata dicionis sue regio imperio traderetur”.

1992, V, VI, 46-134). Probablemente este monasterio, que Máximo en su crónica localiza en Compludo (Máximo de Zaragoza, *Chronica*, a. 581)¹⁷, estaría vinculado al arrianismo y serviría como ambiente propicio para la tentativa de “reeducación” compulsoria de Masona (Hillner, 2015, p. 289-291). Además, *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* expone la causa precisa del crimen cometido por el obispo católico de Mérida para merecer la pena de exilio, poniendo en la boca del rey la siguiente sentencia: “Masona, que es contrario a nuestras costumbres y fe, nuestro enemigo religioso, decretamos que sea retirado de nuestra convivencia y enviado al exilio” (Paulus (Diaconus Emeritensis) 1992, V, VI, 107-110)¹⁸. Por lo tanto, aparte toda la polémica dogmática presentada que oponía el “santo varón católico” al “pérfido rey arriano” y que al mismo tiempo demostraba un directo antagonismo entre los dos centros políticos representados por Mérida y Toledo (Collins, 2004, p. 159-160), el exilio impuesto a Masona se apoyaba específicamente en el hecho de que el emeritense actuó como un infiel delante su rey, incumpliendo las promesas y el juramento basados en las costumbres de los ancestrales. Evidente que el centro neurálgico de la actitud de infidelidad realizada por Masona estaba puesto en su catolicismo que le impedía aceptar determinaciones que devaluaban sus creencias y fortalecían la herejía arriana

¹⁷ “(...) Massona Emeritensis Complutum (...)” (Maximi Caesaraugustani, 1849, annus 581).

¹⁸ “(...) sue sententiam oblatrauit: “Masona, moribus nostri semper contra nos infestum et fidei nostre inimicum religionique contrarium, occius a conspectibus nostris subtractum exilio religari iubemus (...)”.

apuntada como “una superstición sórdida y perversa que manchaba la mente” (Paulus (Diaconus Emeritensis) 1992, V, VI, 51-53)¹⁹. Sin embargo, mismo que reconozcamos la validez de la acción llevada a cabo por Mazona desde el punto de vista católico, en términos de las relaciones políticas existentes entre los grupos aristocráticos en el reino hispanogodo de Toledo en la segunda mitad del siglo VI, el obispo emeritense se presentaba como un infiel ante Leovigildo y el exilio aparece como pena para aquellos que discordaban del rey en cuestiones religiosas y dogmáticas. Por cierto que la corrección de rumbo que reintrodujo a Mazona en el ambiente político y religioso emeritense ocurrió con la muerte de Leovigildo, momento en que el obispo regresa de su exilio y reocupa su silla episcopal. A par de eso, los problemas, disputas y confrontaciones entre arrianos y católicos seguirán muy intensos en el ambiente de Mérida, llegando al punto de intentarse eliminar físicamente a Mazona y otros integrantes del ambiente católico de la ciudad, además de promoverse una fracasada acción tiránica contra el rey Recaredo culminada con una dura represión contra los responsables por aquella tentativa (Juan de Biclaro, *Chronicon*, a. 588, 1).

Conclusión

¹⁹ “(...) uir Dei respondit: “Conpertum tibi sit quia cor meum sordibus Arrianae supprestitutionis numquam maculabo, tam peruersi dogmatis mentem meam numquam inquinabo (...)”.

En los dos casos de imposición de los exilios aquí presentados, de Juan de Biclario y de Masona de Mérida, observamos algunos detalles que merecen nuestra mirada más atenta. En ambos casos los representantes eclesiásticos católicos, integrantes del ambiente aristocrático de procedencia goda, fueron exiliados por decisión regia por cometieren actitudes consideradas como crimen de infidelidad por incumplieren los principios elementales de respeto hacia las promesas y juramentos hechos en nombre del rey. Es cierto que la tentativa de imposición y búsqueda de conversión forzada al arrianismo hería, en cierta medida, cualquier pacto establecido ya que, como apuntaba el hispalense en el caso del *placitum* impuesto por Sisebuto a los judíos toledanos en comienzos del siglo VII, “obligó por el poder a los que debió atraer por la razón de la fe” (Isidoro de Sevilla, 1975, p. 60)²⁰. Pero, mirando estos ejemplos de tiempos de Leovigildo, esta fue la manera utilizada por un rey que venció militarmente a sus rivales, imponiéndoles por la fuerza su autoridad y llevando la hegemonía de los godos hacia varios rincones de la antigua *Hispania* romana. Por eso creemos que la polémica retórica y dogmática centrada en una *disputatio* más filosófica entre arrianismo y catolicismo que encuentra ecos en obras como “los dos libros contra los heréticos” de Leandro de Sevilla (Isidoro de Sevilla, De los varones ilustres, 28, 8-10), cedió espacio hacia la confrontación política que condujo a las penalizaciones al exilio de importantes representantes del

²⁰ “(...) potestate enim conpult, quos prouocare fidei ratione oportuit (...)”.

catolicismo de origen goda. Aquí tenemos otro punto interesante, pues tanto el biclarensis como el emeritense eran integrantes de *gentes* godas tradicionales establecidas desde hace tiempos en Santarém y Mérida, respectivamente, regiones de la *Prouincia de Lusitania* que tuvieron desde el siglo V un establecimiento de importantes familias godas, elemento que pone por tierra la tradicional visión que ponía a todos los godos como arrianos y a todos los hispanorromanos como católicos.

Además, los lugares para los cuales Juan y Mazona fueron exiliados – Barcelona y Compludo – pueden indicar la presencia más significativa de fieles del rey y, por ende, defensores de la causa arriana en aquellas localidades y regiones. Debemos acordarnos que la *Tarraconense* fue el primer sitio donde Leovigildo empezó su gobierno compartido con su hermano y rey en la *Narbonense*, Luiva, en el año de 569 (Juan de Biclario, *Chronicon*, a.569, 4). Dato que debemos coligar con la información de que la presencia efectiva de los godos en el eje Barcelona – Zaragoza – Tarragona remontaba a finales del siglo V, cuando el rey Eurico, en las palabras de Isidoro de Sevilla, “se apodera de Pamplona y Zaragoza y somete a su dominación la *Hispania* superior. Aniquila también en un ataque de su ejército a la nobleza de la provincia tarraconense, que le había ofrecido resistencia”

(Isidoro de Sevilla, 1975, p. 34)²¹. Por lo tanto, era casi natural que encontrásemos en la *Tarraconense* emplazamientos ideales para el envío de condenados al exilio, casos del biclarensis y de Hermenegildo que fue exiliado primero a Valencia y después a Tarragona, donde fue eliminado (Juan de Biclaro, *Chronicon*, a. 584, 3; a. 585, 3). De igual forma, las áreas cercanas a Toledo, como Compludo, y las regiones situadas al norte de la ciudad regia y al sur de Celtiberia y Asturias, que probablemente harían parte de las “provincias de los godos” apuntada por el biclarensis (Juan de Biclaro, *Chronicon*, a. 569, 4), eran también puntos de apoyo aristocrático y nobiliario de Leovigildo, motivo por lo cual Masona fue para allí encaminado al exilio.

Partiendo de la polémica arriano-católica, de las querellas, conflictos y confrontaciones a ella vinculadas y los consecuentes casos de imposición de exilios hacia los integrantes del ambiente aristocrático católico hispanogodo cuyos ejemplos de Juan de Biclaro y Masona de Mérida aquí analizamos, salen a la luz algunas interesantes conclusiones. Primeramente, que podemos visualizar con alguna precisión el espacio sobre el cual el *rex gothorum* ejercía, de hecho, su autoridad, elemento que caracterizaba la existencia de un *regnum gothorum* en *Hispania*. Si en los comienzos del reinado de Leovigildo su poder estaba restringido a algunas áreas

²¹ “(...) Inde Pampilonam et Caesaraugustam misso exercitu capit superioremque Spaniam in potestatem suam mittit. Tarraconensis etiam prouinciae nobilitatem, quae ei repugnauerat, exercitus inruptione euertit (...)”.

de la Tarraconense, otras de la Cartaginense, de Lusitania y de la Bética, sus victorias militares llevaron hacia la ampliación del espacio del *regnum* a regiones del Norte, Noroeste y Sureste peninsular, sin olvidarnos que la derrota de Hermenegildo en la Bética supuso la incorporación definitiva de una gran parte de aquella provincia a la autoridad regia de Toledo. En nuestra opinión los conflictos militares caminaban *par y paso* con el incremento de la polémica entre arrianos y católicos, menos retórica y más política, incluyendo la búsqueda de una conversión forzada que alcanzó algunos líderes católicos. De otra parte, notamos que existieron resistencias a tales tentativas que fueron culminadas con la imposición de la pena de exilio. Vale decir que tales exilios tenían como telón de fondo la negativa de importantes representantes del universo eclesiástico católico de origen godo en convertirse al arrianismo, siendo que la causa inmediata para la imposición del exilio estaba relacionada a la actitud de infidelidad ante el *rex gothorum*. Polémica que tuvo una solución favorable a los católicos con la muerte de Leovigildo y la consecuente conversión de los godos y de los suevos ocurrida pocos años después por orden y mando del sucesor del rey arriano, su hijo y católico Recaredo, en el III Concilio de Toledo de 589. En fin, la obra política de Leovigildo se mantuvo, aunque su ideología arriana sucumbió ante la fuerza y organización de la *ecclesia* católica hispanogoda.

Bibliografía

Fuentes:

CONCILIO III DE TOLEDO (1963). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (ed. J. Vives, T. Marín & G. Martínez). Barcelona – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

[GREGORIUS TURONENSIS] GREGORIO DE TOURS (2013). *Historias* (ed. P. Herrera Roldán). Cáceres: Ediciones Universidad de Extremadura.

[GREGORIUS MAGNUS] GREGOIRE LE GRAND (1979). *Dialogues [Dialogi]*, Tome II (Livres I-III) (ed. A. De Vogüé & P. Antin). Paris: Les Éditions du Cerf.

[IOANNES BICLARENSIS] JUAN DE BICLARO (1960). *Chronicon*. En J. Campos (ed.), *Juan de Biclaro. Obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, CSIC.

ISIDORI HISPALENSIS (1992). *De Differentiis* (ed. C. Codoñer Merino). Paris: Les Belles Lettres.

[ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPUS] ISIDORO DE SEVILLA (1982). *Etimologías [Etimologiarum Libri XX]* (ed. M.C. Díaz y Díaz, J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

[ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPUS] ISIDORO DE SEVILLA (1975). *De origine gothorum*. En C. Rodríguez Alonso (ed.), *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. León: Colegiata de San Isidoro.

[ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPUS] ISIDORO DE SEVILLA (1964). En C. Codoñer Merino (ed.), *El "De Viris Illvstribvs" de Isidoro de Sevilla*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MAXIMI CAESARAUGUSTANI [MÁXIMO DE ZARAGOZA] (1849). *Chronicon*. En J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. LXXX. Paris.

PAULUS (DIACONUS EMERITENSIS) (1992). *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (ed. A. Maya Sanchez). Turnholt: Brepols.

Estudios:

BROWN, Peter (1978). *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson.

____ (1989). *Society and Holy in Late Antiquity*. Los Angeles: University of California Press.

____ (1992). *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.

____ (2015). *The Ransom of the Soul. Afterlife and wealth in Early Western Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.

CARRIE, Jean-Michel & ROUSSELLE, Aline (1999). *L'Empire romain en mutation. Des Séveres à Constantin. 192-337*. Paris : Éditions du Seuil.

COLLINS, Roger (2004). *Visigothic Spain. 409-711*. Oxford: Blackwell.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz (1997). *La rue à Merida au VIe siècle: usage sacré et usage profane*. En : *La rue, lieu de sociabilité ? Rencontres de la rue* (p. 331-340). Rouen: Université de Rouen.

____ (2000). *Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua*. *História. Questões e Debates*, 33, 41-75.

____ (2014). *Concilios y obispos en la Península Ibérica (siglos VI–VIII)*. En: *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo – Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo LXI* (p. 1095-1154). Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo.

DUMEZIL, Bruno (2005). *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. Ve – VIIIe siècle*. Paris: Fayard.

ESCRIBANO PAÑO, Maria Victoria (2000). *Usurpación y defensa de las Hispanias: Dídimo y Veriniano (408)*. *Gerión*, 18, 509-534.

____ (2011-2012). *El concepto de decadencia y la Antigüedad Tardia*. *Saldvie*, 11-12, 135-145.

FRIGHETTO, Renan (2014). *La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad: los cenobitas y la regla monástica de Isidoro de*

Sevilla (siglo VII). Anuario del Centro de Estudios Históricos 'Prof. Carlos S. A. Segreti, 14, 145-155.

____ (2015). El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda: los ejemplos de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla (siglos VI–VII). En: Margarita Vallejo Girvés, Juan Antonio Bueno Delgado & Carlos Sánchez-Moreno Ellart (Coords.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía* (p. 111-134). Alcalá de Henares: Ediciones Universidad de Alcalá de Henares.

____ (2016). Do Imperium ao Regnum na Antiguidade Tardia: o exemplo do reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI – VII). *História* (São Paulo), 35, 1-22.

GARCIA MORENO, Luís Agustín (1992). El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia En: Jacques Fontaine & Christine Pellistrandi (Coords.), *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique* (p. 17-43). Madrid: Rencontres Casa de Velázquez.

GASPARRI, Stephano & LA ROCCA, Cristina (2013). *Tempi barbarici. L'Europa Occidentale tra antichità e medioevo (300 – 900)*. Roma: Carocci Editore.

GEARY, Patrick (2005). *O Mito das nações. A invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad.

GULDI, Jo & ARMITAGE, David (2016). *Manifiesto por la Historia*. Madrid: Alianza Editorial.

HILLGARTH, Jocelyn (2009). *The Visigoths in History and Legend*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

HILLNER, Julia (2015). *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

JAMES, Eduard (2008). The rise and function of the concept 'Late Antiquity'. *Journal of Late Antiquity*, 1 (1), 20-30.

MARCONE, Arnaldo (2008). A long Late Antiquity? Considerations on a controversial periodization. *Journal of Late Antiquity*, 1 (1), 4-19.

MARROU, Henri-Irenée (1979). *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Editorial Aster.

SANZ SERRANO, Rosa (2009). *Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid: La esfera de los libros.

VELÁZQUEZ, Isabel (2003). *Pro patriae gentisque gothorum statv* (4th Council of Toledo, canon 75, a.633). En: Hans Werner Goetz, Walter Pohl e J. Jarnut (Coords.), *Regna and Gentes. The relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and Kingdoms in the transformation of the Roman world* (p. 161-217). Leiden – Boston: Brill.

VALVERDE CASTRO, Maria del Rosario (2000). *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

WARD PERKINS, Brian (2005). *The fall of Rome and the end of civilization*. Cambridge – New York: Oxford University Press.

WASBURN, David (2013). *Banishment in the Later Roman Empire, 284 – 476 CE*. New York: Routledge.

WOOD, Ian (2013). *The modern Origins of the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

WOOLF, Greg (2017). *Roma. A História de um Império*. São Paulo: Cultrix.

Capítulo 7

Sobre los orígenes de la invención romántica del feudalismo: el discurso del conde de Boulainvilliers (inicios del s. XVIII)

Santiago Argüello

Introducción

A partir del siglo XVIII, aunque de forma ya decreciente en el s. XX, la imagen del Medioevo que hubo de prevalecer, fue una imagen de carácter más bien negativo: esa representación de «barbarie feudal» que execrara la Ilustración. «Clásico es lo sano; romántico, lo enfermo [*Klassisch ist das Gesunde, romantisch das Kranke*]», dirá Goethe (Trad. 1999, p. 219, aforismo 1031) en una de sus *Máximas y reflexiones*. Es decir, aquello que hunde sus raíces en el Medioevo es enfermizo. Y aun cuando pudiéramos juzgar acaso justa la intención de estos «maestros de los ejercicios del espíritu» –tal como se refiere a ellos Heers (1992/1995, p. 115)–, el caso es que, con sus diatribas hacia el feudalismo, en realidad ellos «se limitaban a los males de su [propia] época; eran en definitiva

más panfletarios y periodistas que historiadores», ya que, a decir verdad, «no se remontaban lejos en el tiempo». En suma, «una buena parte de nuestro folklore medieval – termina la observación de Heers–, de apariencia científica a veces y ridícula otras veces, nació de ese modo, en el contexto de la preparación de la Revolución [francesa]».

¿Cuál fue, entonces, la causa de que esa imagen negativa no haya prevalecido de forma inalterable? El hecho de que, paralelamente junto con la Ilustración, el Romanticismo nunca cesó de florecer hasta nuestros días. Sin embargo, las raíces románticas de nuestro medievalismo andan todavía necesitadas de explicación más apropiada. Si no, ¿por qué motivo, entonces, son sólo algunos pocos los que se sienten inclinados a pensar, como pensara Christopher Dawson (2002, p. 184), que «el redescubrimiento de la Edad Media por parte de los románticos es un evento de no menor importancia en la historia del pensamiento europeo que el redescubrimiento del helenismo por parte de los humanistas [del Renacimiento]»??

No deja de ser extraño que esta cuestión de la genealogía romántica de nuestro medievalismo, no inquiete demasiado a los medievalistas de la hora presente. Para reparar en lo precario de nuestra forma de acercarse a la Edad Media, lo mejor es leer la reciente obra de Ian Wood (2013). Inspirado en la lectura del curso de Foucault de 1975-1976 en el Collège de France, publicado con el título de *Il faut défendre la*

*société*¹, Wood alcanza ir más allá del francés, enriqueciendo el panorama de la genealogía moderna de nuestro medievalismo².

En lo que hace a mi propuesta, puedo advertir inicialmente que no pretendo perseguir una comprensión dialéctica del medievalismo romántico a partir de su confrontación con el anti-medievalismo ilustrado, sino, por el contrario, intentar comprender hasta qué punto y de qué modo, a la par de su rival, que inventó la demonización del feudalismo, el Romanticismo, por su parte también lo inventa a su modo. ¿A qué se debe esta intención mía de buscar cierta coincidencia de ambas empresas? Lo expresaría brevemente así: la Ilustración, al desechar en bloque el sistema de poder medieval, ha arrojado también por la borda esa teoría aristotélica cuya elaboración medieval todavía no estaba madura. En este caso, con el agua, se termina arrojando al niño. Por su parte, el Romanticismo, cuya aprobación del feudalismo fue ciertamente de signo positivo, terminó, a su vez, por esconder el aristotelismo medieval como elefante en un bazar: lo tapó copando el cuadro del poder medieval con el único color de una pintura –la del germanismo medieval.

¹ De ese texto existen dos ediciones castellanas: una de editorial Altamira (La Plata, 1996) y otra de Akal (Madrid, 2003). Aquí se utiliza la de Akal, aunque modificándola levemente en algunos casos tras su cotejo con el texto original francés, el cual se intercala de vez en cuando en la traducción castellana, para su mejor comprensión.

² Wood (2013, p. 13-15) –consagrado medievalista– no tiene reparos en expresar que ese curso de Foucault le ha resultado decisivo para interpretar los discursos dominantes en torno a la Antigüedad Tardía y temprana Edad Media.

Desde luego, no tendré espacio aquí para mostrar de modo suficiente por qué, a mi juicio, la concepción aristotélico-medieval del poder, esto es, la de Tomás de Aquino, es la más adecuada de las concepciones medievales. En este espacio, habré de contentarme tan sólo con que se entienda por qué es necesario deslindar el tomismo del feudalismo. En razón de ello, lo primero que hace falta saber es, precisamente, en qué consiste la concepción germanista del poder. A continuación, entonces, me propongo mostrar hasta qué punto y de qué modo el feudalismo es una ficción del Romanticismo.

1. 'Feudalismo' en el diagnóstico de Guizot (s. XIX)

Como punto de partida, enunciemos estas tres preguntas: ¿qué se entiende por feudalismo? ¿Cuándo ha nacido ese concepto, es decir, lo que se entiende hoy por feudalismo? ¿Por qué es importante indagar y llegar a determinar la *naturaleza y origen* de dicho concepto?

Para responder de forma sintética a la primera de esas preguntas, resultará de utilidad acudir a la siguiente definición ofrecida en el s. XIX por Guizot (1836, p. 344 y 350), en el 5º *essai* de sus *Essais sur l'histoire de France*:

[el feudalismo no fue sino] una confederación (*confédération*) de pequeños monarcas (*petits souverains*), de pequeños déspotas (*petits despotes*), desiguales entre sí (*inégaux entre eux*) y que tenían, unos para con otros, deberes y derechos (*des devoirs et des droits*), pero que estaban dotados en sus propios dominios (*leurs propres domaines*) de un poder arbitrario y absoluto (*pouvoir arbitraire et absolu*) sobre sus súbditos particulares

(*personnels*) y directos (...). El poder y la gloria del senado de Roma o de Venecia [= repúblicas] hacían el poder y la gloria de los patricios; cada uno de ellos tenía su parte de esta grandeza colectiva (*grandeur collective*); era a su cuerpo (*son corps*), no a ellos mismos, que se debía su propia grandeza. En la aristocracia feudal, por el contrario, todo era individual (*tout était individuel*): el destino, el poder, la gloria. De él solo, no de su corporación (*non de sa corporation*), cada poseedor de un feudo (*possesseur de fief*) sacaba su fuerza y su esplendor. (...) Era un pueblo de ciudadanos dispersos (*un peuple de citoyens épars*), y cada uno, siempre armado, seguido de su gente o atrincherado en su fuerte, velando él mismo por su seguridad, por sus derechos (*à ses droits*), contaba mucho más con su propia valentía y con su fama (*son courage et son renom*) que con la protección de los poderes públicos (*protection des pouvoirs publics*). Semejante estado se parece menos a una sociedad que a la guerra (*un tel état ressemble moins à la société qu'à la guerre*); pero la energía y la dignidad del individuo se mantienen en él (*mais l'énergie et la dignité de l'individu s'y maintiennent*); la sociedad puede surgir [de tal estado].

De este texto tan rico, del cual no pretendo hacer ahora un análisis exhaustivo, lo que quisiera hacer notar es el contraste establecido allí entre el carácter guerrero propio del feudalismo y el carácter cívico del republicanismo de índole romana. De un lado, un bárbaro y aristocrático anarquismo – ausencia total de derecho, o casi total–; del otro, un Estado civilizado y, por lo mismo, aburguesado –ya romano, ya moderno, a partir del Renacimiento.

Ahora bien, si bien enunciado el feudalismo de esa forma tan vívida en el s. XIX, cabría imaginar acaso que Guizot ha tomado

prestado su concepto de una época anterior. Si así fuera, ¿de dónde surge originalmente? ¿Cuándo ha sido formado ese concepto? Con esto, nos introducimos ya en la respuesta a las otras dos preguntas en juego.

2. Dos versiones sobre el origen de Francia: la legendaria y la galocéntrica absolutista

Lo primero que alguien debería sospechar *a priori* es que, si los hechos supuestos en la predicha definición de feudalismo pertenecen a los siglos de la invasión bárbara sobre Roma en adelante, el meollo de tal discurso también deberá haber sido formado en ese tiempo. La consistencia de esta conjetura es desmontada por Foucault al mostrar que nuestra definición de feudalismo nace a fines del s. XVII y principios del XVIII, con el nuevo discurso historicista de la reacción nobiliaria que se enfrenta al absolutismo de Luis XIV, *le roy Soleil*. Para formar este nuevo discurso, Henri de Boulainvilliers³, el conde Buat-Nançay, y especímenes semejantes, toman como punto de partida aquellos hechos históricos que llegaron a darles

³ Antes de Foucault, referencias sobre Boulainvilliers pueden encontrarse, por ej., en Ortega y Gasset (1963, p. 426) y Arendt (1973, p. 162-164); pero en estos casos no se trata sino de alusiones más o menos episódicas, no de estudios en cierta manera sistemáticos, como ocurre en el caso de Foucault. Y aunque durante el s. XX haya habido algunos estudios incluso más pormenorizados que el de Foucault sobre la obra y figura de Boulainvilliers (algunos de ellos más recientes que el de Foucault), tales como los de Nicolet (2003, esp. cap. 3), Tholozan (1999), Dewald (1996), Venturino (1993), Ellis (1988 y 1986), Furet & Ozouf (1979), Devyver (1973, esp. cap. 9), Buranelli (1957), Ford (1953, esp. cap. 12), esos trabajos no alcanzan la talla especulativa del estudio del filósofo francés. Para constatar la escasa difusión de la obra de Boulainvilliers en el ámbito hispanoamericano, puede acudir a Peña (2016), Castilla Cerezo (2013) y López Álvarez (2006).

materia para elaborar el ‘sistema feudal’, esto es, la teoría feudal del poder. Escribe Foucault (1997/2003, p. 68): «habrá que esperar al inicio del siglo XVIII para que en la conciencia histórica sea aislado ese fenómeno que se llamará feudalismo [*la féodalité*]: pues si las invasiones de los francos y los normandos constituyen «los verdaderos comienzos de Europa –comienzos de sangre [*sang*] y de conquista [*conquête*]–», haciendo así su aparición «algo que va a individualizarse precisamente como la “Edad Media”», no obstante, en ese momento –es decir, en la misma Antigüedad Tardía– no hubo podido aflorar todavía la conciencia de lo que estaba pasando. Por tanto, es recién en el s. XVIII que «Europa se puebla de recuerdos y antepasados cuya genealogía [*généalogie*] no había sido hecho hasta entonces. (...) [De este modo,] se constituye y a la vez se formula una conciencia histórica totalmente distinta» (*ibid.*) a la existente hasta ese momento.

En orden a recuperar sus fueros perdidos, la aristocracia vulnerada y decadente se vio en la obligación de volver a relatar la historia de Francia, es decir, el origen de la nación francesa; y a hacerlo en distinción al menos de estas otras dos versiones: la del origen troyano de Francia, y la del «“galocentrismo” radical [*«gallo-centrisme» radical*]» (Foucault, 1997/2003, p. 108), propia del discurso monárquico.

Respecto de la primera versión (ver Foucault, 1997/2003, p. 101-103), hay que decir que, desde el inicio de la Edad Media hasta el Renacimiento, había circulado la versión mitológica del origen de Francia, a saber, como una nación creada tras el

exilio de Troya por parte de Francus, cuyos herederos en tierras galas habrían sido entonces los francos de la dinastía merovingia. Naturalmente, tal origen se asemejaba de forma incontestable al origen de Roma, acaecido tras el exilio de Eneas de Troya. De esta manera, se permitía que Francia fuera vista como hermana de Roma, y no ya como la Galia subordinada a Roma. La *Crónica de Fredegario*, del s. VII, es el texto que contiene la mención más antigua de esta leyenda medieval. Y el carolingio *Liber historiae Francorum* (s. VIII) aporta nuevos detalles al respecto. La necesidad de desprestigiar esta versión residía en la supuesta perentoriedad de quitar del imaginario colectivo la equiparación de Francia con Roma; equiparación a la que habían contribuido poetas tan eximios y realistas (*i.e.*, partidarios del rey) como Ronsard o Racine, quienes, a juicio de Karsenti (2010, p. 105), más que medievalistas eran clasicistas.

La segunda versión a desprestigiar por parte de la reacción nobiliaria, era la del discurso monárquico, la cual sostenía – por medio de la pluma de Pierre Audigier o el jesuita Jean Tarault, portavoces de Luis XIV y Richelieu– que los francos que habían invadido la Galia, en realidad eran galos que regresaban a casa como hijos pródigos. En este sentido, ellos no habrían acudido a «liberar una Galia sojuzgada, a hermanos vencidos», a saber, los galos que habitaban suelo francés, supuestamente sojuzgados por los romanos, sino que tan sólo habían sido movido por «una nostalgia profunda» y por el «deseo de beneficiarse con una civilización galorromana que

era floreciente» (Foucault, 1997/2003, p. 109). Manifestación del hecho de que los antiguos galos transformados en germanos y francos re-adoptaran con cierta facilidad los valores, el sistema político y religioso del imperio romano, es la conversión de Clodoveo al Cristianismo, a fines del s. V (cfr. *ibid.*). Por consiguiente, según los monárquicos, en su retorno, los francos no se habrían batido contra los galos, ni siquiera tampoco contra los romanos (de los cuales los galos habían aceptado su predominio e influencia civilizatoria, absorbiendo sus valores), sino «contra los burgundios y los godos (que eran heréticos en tanto arrianos), o contra los sarracenos infieles» (*ibid.*).

Conforme a este absolutismo monárquico, es entonces que habría nacido el feudalismo. En efecto, este discurso plantea que el acontecimiento sobresaliente colocado como «origen del feudalismo [*l'origine de la féodalité*] en algo distinto de un conflicto interno entre francos y galos» (Foucault, 1997/2003, p. 111-112), a saber, un conflicto entre francos unidos a los galos en una misma identidad nacional para pelear contra invasores de raza o religión ajenas, es la famosa batalla de Poitiers (año 732), cuando Carlos Martel frena la expansión islámica hacia el norte de Europa, derrotando al poderoso ejército omeya. Ese sería el acontecimiento histórico que, según los monárquicos, habría disparado el surgimiento de la sociedad feudal. ¿Y la causa? ¿Cuál es, según esta versión galocéntrica, la causa de que tal tipo de sociedad se haya originado? La «voluntad del rey [*une volonté du roi*]» (Foucault, 1997/2003, p. 109). En efecto, «para recompensar

a los guerreros que habían luchado de ese modo contra los godos, burgundios y sarracenos, los reyes les concedieron feudos [*fiefs*]. El origen de *lo que en esa época todavía no se llamaba feudalismo* [*ce qui ne s'appelle, à cette époque-là, pas encore la féodalité*] se establece así en una guerra» (*ibid.*, subrayado mío). Hete aquí la causa principal del feudalismo según el relato monárquico: el poder del monarca como algo anterior a la organización feudal. De hecho, es de esa misma voluntad de la que habrían derivado «los feudos y las prerrogativas de la nobleza [*les fiefs et les prérogatives de la noblesse*]», y no de «derechos fundamentales y arcaicos de esa misma nobleza» (*ibid.*).

De esta manera, tal como resulta manifiesto, en la discusión sobre el origen y naturaleza de la nación francesa, la Antigüedad Tardía era sin duda el período decisivo que estaba en juego: allí, en los años que van de Meroveo a Carlomagno, es decir, del quinto al noveno siglo, se concentraba la disputa de la investigación histórica. Período que –acota Foucault (1997/2003, p. 110-111)– entra «en el horizonte de una historia de Francia que hasta entonces había estado destinada a establecer la continuidad del poder del *imperium* real y no contaba más que historias de troyanos y de francos». En suma, aparecen

nuevos personajes, nuevos textos, nuevos problemas: los personajes son Meroveo, Clodoveo, Carlos Martel, Carlomagno, Pipino; los textos son los de Gregorio de Tours (*Historia Francorum*, 575-592), los cartularios de Carlomagno [*les cartulaires de Charlemagne*]. Aparecen costumbres como los campos de Marte, las asambleas de

mayo, el ritual de los reyes elevados sobre los escudos, etcétera.

3. La reacción nobiliaria anti-romana de Boulainvilliers y los antecedentes en Hotman (s. XVI)

Característica común de esas dos versiones de la historia recién repasadas –la legendaria y la galocéntrica– es su fundamental carácter romano y clasicista, es decir, su concepción continuista, homogénea, fraternal, de la historia francesa respecto de la romana. Como si de forma natural y a-problemática, Francia hubiera nacido hermana de Roma, transcurrido al amparo de Roma, habiendo adoptado sin conflictividad alguna la forma romana de vida: su cultura, su religión, su Derecho. Precisamente por ello se entiende que la historia contada por la reacción nobiliaria –Boulainvilliers a la cabeza– haya sido «la primera historia no romana, antirromana [*la première histoire non romaine, anti-romaine*] que conoció Occidente» (Foucault, 1997/2003, p. 65). Es la primera vez que se presenta con fuerza inusitada la versión germánica de la historia de Francia, en tanto enfrentada a la romana. Y es la primera vez, también, que aparece propiamente el medievalismo en Historia (entendiendo por este término –con H mayúscula– la ciencia de los hechos acaecidos), diferenciándose de las versiones clasicistas de la historia (los hechos mismos ocurridos).

Con todo, en relación al antirromanismo de Boulainvilliers, ello no ocurre tanto porque quiera defender particularmente a un pueblo o una cultura determinada y desestimar a otros, sino más bien porque desea pronunciarse en favor de una

determinada concepción de la historia y de la Historia. Boulainvilliers no tiene particular afición a ‘lo germánico’ o particular aversión a ‘lo romano’, en tanto *contenidos* fijos, naturalezas determinadas. Eso sería, según él, caer en una concepción naturalista de la Historia. De otro modo, lo que él ataca de las versiones anteriormente dadas de la historia, es su *método*, esto es, el no saber leer bien, desde un punto de vista metódico, lo que ocurre. Es decir, el no saber leer de modo propiamente *histórico*. Y ¿qué es lo que hay que leer de ese modo? ¿Cuál es el principio primero de lo que ocurre? El juego del poder. Para saber leer esto –materia principal de la Historia– se requería, a fines del s. XVII, de un nuevo método. Foucault se refiere de varias formas a este nuevo método inaugurado por Boulainvilliers. Una de ellas es «contrahistoria [*contre-histoire*]» (Foucault, 1997/2003, p. 61 *et passim*). ¿Por qué es nuevo este método? Porque «introduce el modelo de la guerra para pensar la historia», sintetiza Tomás Abraham (1996, p. 7). En suma, para fijarse adecuadamente en el juego del poder, es preciso montarse mentalmente en lo bélico como modelo: dinamizar dialécticamente la mente al modo de una batalla.

Pero no se crea que esta concepción de la Historia estrenada por la reacción nobiliaria, estaba para servir únicamente a los propósitos de la *derecha*. Por el contrario, la *contrahistoria* era un dispositivo que podía servir también a propósitos políticos opuestos; como de hecho llegó a servir, cuando la *izquierda* burguesa, con autores tales como Bréquigny, Chapsal o Sieyès, la usaron para hacer valer la tesis del Tercer Estado. Sea cual

fuere la posición ideológica a la que se quisiera servir, aquel que practicara de verdad esta nueva Historia, sabía que, más que de contenidos, de lo que se trataba ahora era de aprender a interpretar acendradamente las diversas relaciones de poder acaecidas a lo largo del tiempo hasta el presente. Dicho de otro modo, quien supiera hacer la *genealogía* de las luchas más convincente, era quien llevaba las de ganar. Ello, naturalmente, comportaba dejar atrás el ejercicio de la historia en sentido natural, y abrazar el sentido propiamente histórico. Al respecto, por ‘natural’ como opuesto a ‘histórico’ hay que entender, a mi juicio, estas dos cosas: en primer lugar, lo homogéneo, continuo, unitario y compacto –*natura ad unum*, reza un axioma aristotélico–. La visión naturalista de la historia, como curso pacífico que navega exenta de luchas internas, es algo que, a juicio de Boulainvilliers, no condice con la realidad constitutiva de lo histórico en su ser auténtico. En este sentido, la historia no es, para él, un ser natural sino un ser ético, y su constitución propia no es la unidad sino la grieta: *ratio ad opposita*, reza el axioma aristotélico complementario al de *natura ad unum*. La visión correcta de la historia en sentido *historicista* es aquella que ve un ciclo discontinuo y polémico de estados de poder que nacen y mueren arbitrariamente, esto es, por obra de voluntad humana. En segundo lugar, en el marco de esta propuesta, por ‘natural’ hay que entender un contenido fijo, sea ello una ideología, un bando político, o algo por el estilo. Pararse en dichas ‘naturalezas’ y leer desde allí lo que ocurre *históricamente*, sería un craso error, ya que el hilo principal del curso histórico

no es otra cosa que relaciones dinámicas (de poder) entre todos los contenidos habidos y por haber.

Ciertamente, Boulainvilliers contaba con el antecedente de François Hotman, que en su obra *Franco-Gallia* (publicada en 1573 en latín, y al año siguiente en francés), sostenía la tesis del origen germánico de Francia, no exactamente anti-galo (tal como se deduce por el título del libro), pero sí anti-romano. Hotman «afirma que los francos no son troyanos sino germanos que (...) han invadido la Galia, derrotado y echado a los romanos, y fundado una nueva monarquía»: la monarquía galo-franca. Importante es advertir que «Hotman no dice que los francos vencieron a los galos; dice que, tras una larga guerra, vencieron a los romanos» (Foucault, 1997/2003, p. 105), deslindando, así, lo galo de lo romano. Pero, de nuevo, para Boulainvilliers, la importancia de esta tesis no recae principalmente en el hecho de su oposición al ‘romanismo’ en cuanto tal (cosa que es por demás evidente: de hecho, Hotman era hugonote –es decir, del grupo de protestantes franceses, calvinistas más precisamente, durante las guerras de religión–, habiendo llegado a formar parte de la corte de Enrique de Borbón, rey hugonote, que fuera de Navarra primero, convertido luego en Enrique IV de Francia). No es esa la importancia de esta tesis para la nueva Historia. Por el contrario, «la tesis de Hotman es importante (...) porque introduce (...) el tema fundamental de la invasión [*ce thème fondamental de l’invasion*]» (*ibid.*). Es decir, que no había habido, de forma invariable e ininterrumpida, una continuidad estatal en el seno del pueblo francés; no había habido una

genealogía de reyes sin solución de continuidad. Por el contrario, había habido heterogeneidad, pues había habido guerra y dominación en su interior.

En la interpretación de Hotman, los romanos habían sido dominadores injustos de los galos; situación que había ocasionado la invasión de los francos. Liberados los galos por los francos del yugo romano, se formó entonces un solo pueblo: la *Franco-Gallia*. En paráfrasis de Foucault (1997/2003, p. 106), en la obra así titulada Hotman (1576, p. 53-62) expresa fundamentalmente lo siguiente (lo que figura entre corchetes son algunos fragmentos del texto latino introducidos por mí, que han servido de base a la paráfrasis de Foucault):

Los extranjeros son los romanos, que han impuesto, mediante la invasión y la guerra (la guerra relatada por César [nota del editor: *Commentarii de bello gallico*, cfr. en particular libros VI, VII y VIII]), un régimen político que es el del absolutismo; ellos, los extranjeros, han establecido algo extranjero aun para la Galia: el *imperium* romano [*ex Romanorum tyrannide (franci) in libertatem vindicarent, eorundem etiam nomen usurpandum putarunt*]. Los galos han resistido durante varios siglos, pero de manera apenas les ha dado éxito [*Galli, quibus insitum est luxuriosos principes ferre non posse*]. Finalmente fueron sus hermanos germánicos quienes, hacia los siglos IV y V, comenzaron a librar, en favor de los hermanos galos, una guerra que llegó a ser una guerra de liberación [*ut franci vere proprieque dicatur, qui Tyranorum servitute depulsa y francorum, id est, auctorum libertatis*]. Los germanos, entonces, no llegaron como invasores, sino como un pueblo hermano que ayuda [*auxilia offerentes*] a un pueblo hermano a

liberarse de invasores, de los invasores romanos [(Childericus) Galliam ex Romanorum servitute in libertatem vindicasse (...) (reges francorum) in Gallia irruperunt: quorum nemo pacatum in Galliae finibus imperium obtinuerit].

En consecuencia, echados los romanos, los galos, de ahora en más libres del yugo de aquellos, forman con los hermanos germánicos una sola y misma nación, cuya constitución, cuyas leyes fundamentales «son las leyes fundamentales de la sociedad germánica» (Foucault, 1997/2003, p. 106). Por lo demás, para autores como Franklin (1969, p. 20), Hotman no está postulando que esta liberación de los galos por parte de los francos haya implicado el ejercicio de un poder arbitrario por parte de los francos, ni tampoco superioridad alguna de los germanos respecto de los galos. Por el contrario, «fue el resultado de una asociación libre y voluntaria de francos y galos». Esto ciertamente vendría a matizar la interpretación quizá un tanto simplista de Boulainvilliers (y luego Foucault) sobre Hotman, la cual sí ve una suerte de superioridad y arbitrariedad en el ejercicio germánico de la libertad.

La intención germánica y antirromana, protestante y anticatólica, pro-republicana y anti-absolutista de Hotman, es clara: «es esta constitución germánica [*constitution germanique*] la que los reyes [franceses] han violado, para terminar por construir ese absolutismo [*absolutisme*] del que la monarquía francesa del siglo XVI da testimonio» (Foucault, 1997/2003, p. 107, donde se remite a algunas obras de Jean du Tillet), siguiendo el modelo cesarista romano. Por cierto, las duplas de las que recién hice mención, no se encontraban

forzosamente entrelazadas. Es decir, no por ser romanista, había de ser uno necesariamente absolutista. En efecto, «el proyecto político de una monarquía constitucional [*monarchie constitutionnelle*] sostenida por numerosos círculos protestantes de la época (...) muy pronto circuló no sólo en los medios protestantes [hugonotes] sino también en los católicos» (Foucault, 1997/2003, p. 107). Es decir, aunque ese proyecto haya sido protestante en su origen, no lo era *de iure*.

Como dije hace un momento, Boulainvilliers encuentra un ineludible antecedente en Hotman, que de algún modo le prepara el camino. Lo hace, por un lado, desde el punto de vista *metodológico*, al atacar el discurso monárquico de la homogeneidad francesa, estableciendo la tesis de la dualidad (punto en el que Boulainvilliers va a profundizar, llegando a instaurar el *historicismo* propiamente dicho). Por otro lado, lo hace también desde el punto de vista del *contenido*, ya que Boulainvilliers juega igualmente su partido para el bando germanista, en contra del bando romanista. En lo que queda de mi exposición, diré algo de las dos cuestiones siguientes: la esencia bélica de la historicidad, propuesta medular de la *contrahistoria*, y el contenido implicado en el *germanismo medieval*. Y con ello abordaré el tercer interrogante establecido al inicio: por qué es importante indagar el *origen propiamente histórico* del feudalismo y la *naturaleza* inherente a dicho concepto.

4. El recurso último a la Germania de Tácito (s. I)

Los hechos que dieron *inicio* al feudalismo en Francia, eran, según Boulainvilliers, naturalmente distintos de los aducidos por los portavoces del galocentrismo, rivales suyos: no habían sido el reparto de tierras por voluntad del rey franco a sus guerreros, como premio a su valentía y fidelidad, sino la avidez de conquista y dominación de estos guerreros, quienes, al entrar en la Galia, se habían tomado la libertad de saquear anárquicamente cuanto quisieron –cada uno según su posibilidad, pero, en cualquier caso, sin atender a jerarquía alguna: «eran demasiado libres [*beaucoup trop libres*], quiero decir, demasiado orgullosos, arrogantes, etcétera, para no impedir que el jefe de guerra [*le chef de guerre*] se convirtiera en soberano [*souverain*] en el sentido romano de la palabra» (Foucault, 1997/2003, p. 131). A juicio de Boulainvilliers (y antes de Hotman⁴), el rey franco no estaba realmente por encima del resto; y por eso, una vez acaecida la apropiación de tierras galas, no se lo consideraba al rey propietario absoluto de las mismas. De otro modo, él era un *primus inter pares*. De manera que sólo llegaba a apropiarse de lo que había podido tomar con sus propias manos, sin que ningún derecho previo le concediera más que eso.

En este pueblo de guerreros, lo que reinaba propiamente dicho era esa libertad (entendida como poder sobre otro) y

⁴ «Semper reges Franci habuerunt (...) cum sibi reges constituerunt, non tyrannos, aut carnefices: sed libertatis suae custodes, praefectos, tutores sibi constituerunt» (Hotman, 1576, p. 54).

una cierta igualdad compatible con esa libertad. La base de esta teoría acerca de la naturaleza del pueblo franco era la *Germania* de Tácito (texto de finales del siglo I de nuestra era). Aunque de ese texto se han deducido quizá más cosas de las que pueden realmente extraerse, no obstante Hotman y Boulainvilliers citaban a Tácito para avalar sus propias tesis. Sea como fuere, en el texto de Tácito (1899) se leen cosas como estas: *nec regibus infinita aut libera potestas* (tampoco el poder para los reyes [germanos en general] es ilimitado o arbitrario) (cap. 7, lin. 30; sentencia citada en Boulainvilliers, 1732, p. 32-33 y 1752, t. I, p. 55); *de minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes* (los jefes [germanos en general] deciden sobre los asuntos de menor entidad, y todo el pueblo sobre los de mayor trascendencia) (cap. 11, lin. 29-30; citado en Mayer, 1788, p. xxii). Y en lo que respecta al temor romano por los pueblos germanos, cuya libertad se presenta como una verdadera amenaza para Roma, Tácito allí exclama (1899, p. cap. 37, lin. 23-24): «Sin duda, la libertad de los germanos nos está resultando más áspera que el despotismo de Arsaces [*quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas*]».

El caso es que, en consonancia con el temprano testimonio de Tácito y a fin de reconstruir su propia genealogía nobiliaria, Boulainvilliers va a tomar nota de que la sociedad franca había sido «una aristocracia guerrera [*aristocratie guerrière*]», y lo había sido –señala Foucault (1997/2003, p. 129)– por haber estado organizada en su totalidad alrededor de sus guerreros, quienes, aunque tuvieran detrás toda una serie de gente que

son siervos [*serfs*] (o, en todo caso, servidores que dependen de sus patronos [*serviteurs qui dépendent des clients*]), son en el fondo el único pueblo franco [*le seul peuple franc*], ya que el pueblo germano está compuesto esencialmente de *Leute*, de *leudes*, de gente que es toda gente de armas [*tous des gens d'armes*].

La gente franca (*Leute* es término alemán que, efectivamente, tal como lo traduce Foucault, significa 'gente' o 'pueblo') es específicamente *leudes*. Este es un término del latín tardío, derivado precisamente del alemán *leuth*, y cuyo significado es 'seguidores' o 'fieles del rey'; pero no en el sentido de 'vasallos' (pues esto alude a sujeción y jerarquía), sino en el de 'camaradas': *leudes*⁵ corresponde o se emparenta con el término latino *fideles* (cfr. Chastellux, 1792, p. 17, n. (c) y 24⁶); no con *subiecti*. Es decir, los siervos o servidores de la aristocracia —esto es, el pueblo entero—, a fin de cuentas, también formaban parte de ese entero sistema guerrero germánico que tendía, como en un solo movimiento, simultáneamente a la ausencia de jerarquía y la excelencia

⁵ Boulainvilliers (1732, p. 36-37 y 1752, t. I, p. 57-59) destaca más de una vez este término, aludiendo que a él se refieren *chartes anciennes* (antiguas constituciones).

⁶ Esta obra de Chastellux constituye una traducción al inglés de las ideas francesas de Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos y Mably. *Ibid.*, 25: «If we admit the opinion of the count de Boulainvilliers, the Franks were all equal, and their king was no more than the chief of a troop, formidable even to himself». *Ibid.*, 24, n. (h): «whilst Montesquieu and Mably confine the title of Leude, to those Fideles, or Antrustions [*antrustio* (término latino legal franco, derivado del franco *trust*, *i.e.*, protección): miembro de la corte del rey de los francos, consejero del príncipe], who were the companions of the King, we read in Chantereau, that this word signified the people in general, and that, also, by the expression, Leuth, in the German language, is meant the people».

marcial; igualdad de condición no uniforme y libertad aristocratizante⁷: el *comes* en unión con su *comitatus*, esto es, el jefe –*comte*, conde⁸– y su séquito o comitiva de camaradas.

A Boulainvilliers le interesa subrayar que entre los francos no había reyes o señores absolutos, ni correspondiente pueblo plebeyo. La existencia del rey franco, elegido de entre dichas *leudes*, se explicaba por la «única función de zanjar los litigios o los problemas de justicia en tiempos de paz», así como también por la necesidad de contar con un buen conductor en las batallas. Eso y no otra cosa fue el gran Clodoveo (s. V - principios del VI): «a la vez, el árbitro civil, el magistrado civil [*l'arbitre civil, le magistrat civil*] elegido para arreglar los litigios, y también el jefe de guerra [*le chef de guerre*]» (Foucault, 1997/2003, p. 129-130).

5. La naturaleza del feudalismo según Boulainvilliers

⁷ «La libertad, para Boulainvilliers, es entonces exactamente lo contrario de la igualdad. Es lo que va a ejercerse por medio de la diferencia, de la dominación, de la guerra, de todo un sistema de relaciones de fuerza. Una libertad que no se traduce en una relación de fuerza desigualitaria, no puede ser más que una libertad abstracta, impotente y débil» (Foucault, 1997/2003, p. 137) [«La liberté, pour Boulainvilliers, c'est donc exactement le contraire de l'égalité. C'est ce qui va s'exercer par la différence, par la domination, par la guerre, par tout un système de rapports de force. Une liberté qui ne se traduit pas dans un rapport de force inégalitaire ne peut être qu'une liberté abstraite, impuissante et faible»].

⁸ «Il est vrai que les Comtes étoient originairement les compagnons du Prince, selon les forces du mot *Comites*, qu'ils devinrent ensuite ses Conseillers (...)» (Boulainvilliers, 1752, t. II, p. 397).

Una vez reconocido el *origen* del feudalismo conforme a la interpretación de Boulainvilliers, toca decir algo acerca de la concepción que aparece en este autor acerca de la *naturaleza* de ese nuevo orden social surgido en el ocaso de Roma y amanecer de Europa. Y, tal como se lo sigue considerando todavía en nuestros días, el feudalismo para Boulainvilliers es también esencialmente una articulación de poder y propiedad. Los francos, continuando con su dedicación a la guerra, detentan el poder. Los galos, por su parte, siguen siendo propietarios de la tierra, dedicándose al cultivo de la misma. En suma, unos son los señores guerreros; los otros los señores campesinos. Salvo que estos dos ejes no corren de forma aislada o en paralelo, sino que se desarrollan de manera articulada: si, en adelante y por muchos años, «ya no hay hostilidad entre los campesinos galos [*paysans gaulois*], a quienes no se exige más que impuestos en especie [*redevances en nature*], y esta casta guerrera [*cette caste guerrière*]» (Foucault, 1997/2003, p. 132) de los francos, es porque estos mandan sobre los galos. Tal repartición de funciones se debe a que los francos han dejado a los galos sin armas. En compensación de ello les han dejado la posesión efectiva de la tierra, para que la cultiven. Desde luego, no se las han dejado por pura liberalidad: con las regalías que les cobran, los germanos pueden desarrollar mejor las funciones militares.

Tal es, en suma, el modo en que, según Boulainvilliers, se ha conformado el feudalismo en Francia, dando así al nacimiento de

una suerte de Galia franca feliz [*une sorte de Gaule franque heureuse*], estable, mucho menos pobre de lo que la Galia romana al final de la ocupación romana (...). El franco, por la industria [*industrie*] del galo, y éste, por la seguridad [*sécurité*] que aquél le procuraba: unos frente a otros, galos y romanos fueron felices –dice Boulainvilliers (Foucault, 1997/2003, p. 132).

Y en frase tan sencilla como contundente, Foucault lo dice una vez más:

se encuentra aquí esa especie de núcleo de eso que, como ustedes saben, Boulainvilliers inventó [*a inventé*], es decir, el feudalismo como sistema histórico-jurídico [*la féodalité comme système historique-juridique*] que caracterizan la sociedad, las sociedades europeas desde el siglo VI, VII, VIII hasta el siglo XV más o menos (*ibid.*).

Antes que de Guizot en el s. XIX o de algún otro autor de época anterior al siglo XVIII, el feudalismo es una invención cuya autoría intelectual, formal y principalmente, le pertenece a Henri conde de Boulainvilliers. Esta opinión de Foucault, que podría parecer quizá un tanto arbitraria (al responsabilizar de tan significativo evento a un autor relativamente poco conocido en el campo de la historia de las ideas), a mi juicio está suficientemente fundamentada (además de encontrarse explicitada desde hace ya tanto tiempo en Chastellux, 1792, p. 17, n. (c)), autor de fines del s. XVIII). En efecto, aunque antes del s. XVIII acaso pudieran encontrarse esbozos de una teoría

feudal, en rigor ninguno de ellos constituye el feudalismo tal como nosotros lo entendemos hoy en día⁹.

Conclusión: elementos para una comparación entre la concepción de *dominium* en la teoría feudal y en la teoría aristotélico-medieval

Para terminar, quisiera decir algunas palabras en torno a las coincidencias y diferencias que encuentro en el modo de concebir el *dominium*, esto es, la articulación de poder y propiedad, por parte tanto de esta teoría feudal –sacada a la luz en época moderna– como de la teoría aristotélica expuesta a finales de la Edad Media por Tomás de Aquino.

Boulainvilliers deja establecido con perfecta claridad que el sentido propiamente feudal del poder consiste en una determinada concepción del *dominium*. Que el *dominium* sea el corazón tanto del *poder* como de la *propiedad*, aparece también en Tomás de Aquino. Pero cuando Tomás de Aquino habla de *dominium*, no está hablando estrictamente de feudalismo o sistema feudal. Es otra su concepción del poder: la suya se refiere a un sistema que conjuga aristotelismo, Derecho romano y filosofía cristiana de los Padres, sobre todo de San Agustín. Ahora bien, la inteligencia aristocrática de Boulainvilliers y sus correligionarios, tiene muy poco de aristotélica, nada de romana, casi nada de patristica. No es casual que la teoría feudal del poder haya culminado en las

⁹ Esta tesis de Chastellux y Foucault se complementa (al menos en lo tocante a la cuestión de su maduración y formulación acabada) con la de Reynolds (2001).

desmesuras de Nietzsche. *Dominio*, en este caso, equivale a *dominación*, esencia tanto del poder como de la libertad en sentido bárbaro-germánico. De esta forma, si la interpretación al uso –la oficial, digamos– nos cuenta que el término ‘franco’ y ‘franquía’ significan ‘despejado, libre de obstáculos, exento’, el discurso de la *contrahistoria* es capaz de des-ocultarnos su verdadero significado. En *De l’origine des Français et de leur établissement dans la Gaule* (1714), el historiador y lingüista Nicolas Fréret (1868, p. 349; ver también p. 350-351), correligionario de Boulainvilliers en la primera mitad del s. XVIII, recuerda que

el prólogo de la ley sálica [compilada y publicada en el s. V por orden de Clodoveo] no otorga a la nación de los Francos un título relativo a su amor por la libertad [en el sentido moderno del término]; le otorga, más bien, los epítetos de *gens inclita, audax, velox et aspera*¹⁰; este último término vuelve a aparecer con nitidez en el origen que Isidoro [s. VII] atribuye al nombre de los Francos: “[Alii] eos (Francos) a feritate morum nuncupatos existimant; sunt enim in illis mores inconditi naturalisque ferocitas animorum [algunos creen que los Francos son llamados así por la fiereza de sus costumbres, pues en ellos las costumbres son montaraces y

¹⁰ «Gens Francorum inclita, auctore Deo condita, fortis in arma, firma in pacis foedere, profunda in consilio, corporea nobilis, incolumna candore, forma egregia, audax velox et aspera, ad catholicam fidem conversa et immunis ab herese, dum adhuc teneretur barbara, inspirante Deo inquaerens scientiam clavem, juxta morem suorum qualitatem desiderans justitiam custodiens pietatem, dictaverunt Salica lege (...). At ubi Deo favente rex Francorum Chlodoveus torrens et pulcher et primus recepit catholicam baptismi et quod minus in pactum habebatur idoneo per proconsolis regis Chlodovehi et Hildeberti et Chlotarii fuit lucidius emendatum» (*Lex Salica*, 1874, prologus, p. 124-125).

la ferocidad de su espíritu es natural]” (Isid. Hisp., *Originum* [= *Etymologiae*], liber IX, cap. 2).

Y lo mismo, nos sigue informando Fréret (1868, p. 349), aparece en las *Gestas de los francos* (*Gestes des Français* = *De Gestis Francorum*, lib I, c. 1), escrita por el cronista del s. X-XI, Aimoin de Fleury; e incluso en autores del Bajo Imperio Romano, como Libanio, en el s. IV: «Libanius, dans le panégyrique de Julien, tire *Fragkoi* (comme il l’écrit) de *Fraktoi*, armés, à cause de leur humeur guerrière» (*ibid.*).

Así, Foucault aduce (1997/2003, p. 130) que, formalmente desde autores como Fréret,

comienza ese famoso gran retrato del bárbaro [*ce fameux grand portrait du “barbare”*] que vamos a encontrar hasta fines del siglo XIX, y naturalmente en Nietzsche, en quien la libertad equivaldrá a una ferocidad que es gusto por el poder y avidez determinada, incapacidad de servir y deseo siempre presto a someter.

En suma, «una libertad que sólo puede ejercerse por la dominación [*domination*] (...) lejos de ser una libertad del respeto, es una libertad de la ferocidad [*liberté de la férocité*]» (Foucault, 1997/2003, p. 130).

¿De qué otra manera, entonces, puede ser concebida la vida humana, es decir, la vida política –que es la vida propiamente humana, es decir, histórica– a no ser de forma bélica, esto es, como una guerra constante? Por ello, de nuevo, si el relato habitual nos dice que ‘la guerra es la continuación de la política por otros medios’ (tal cual la formulación de Clausewitz en el s. XIX), el discurso de la *contrahistoria* viene a

denunciar la anterioridad de la verdad inversa, la cual ha sido ocultada ladinamente: la política es aquello que en realidad continúa la guerra. – La guerra es para Boulainvilliers más radical que la política: es, de hecho, el principio primero de explicación de la realidad y de la sociedad humana. Porque la guerra es el meollo de la historia, lo que la hace inteligible; y la historia es el meollo de la realidad humana. He aquí fundada una nueva Filosofía primera o Metafísica: el Historicismo belicista; supuestamente más apropiado para entender la conjunción del poder y la propiedad, esto es, la realidad del dominio, que cualquier otra forma de cultivar la inteligencia:

Para esos historiadores que contaban la historia dentro del derecho público [*droit public*], dentro del Estado [*État*], la guerra [*guerre*] era esencialmente la ruptura [*rupture*] del derecho, el enigma (...) no sólo no era principio de inteligibilidad –no había duda de ello– sino, al contrario, principio de ruptura. En este caso [*i.e.*, en Boulainvilliers], al contrario, es la guerra lo que va a precipitar una especie de patrón de inteligibilidad [*grille d'intelligibilité*] en la ruptura misma del derecho (Foucault, 1997/2003, p. 142).

Así, pues, desde esta perspectiva, «la guerra ha sido en el fondo la matriz de verdad [*la matrice de vérité*] del discurso histórico» propiamente dicho (Foucault, 1997/2003, p. 143). Y como mentar ‘verdad histórica’ es, ciertamente, mentar ‘verdad primera y fundamental’, la guerra, entonces, es la entidad radical. Si a lo largo de tantos siglos, en la disputa cuerpo a cuerpo entre Parménides y Heráclito, el primero aparece oficialmente como vencedor, Boulainvilliers, con su discurso subversivo, viene a despertar ese primordial mas adormilado elemento heraclíteo: la revancha del fuego y la

sangre. Lo natural y lo humano entreverados en un solo eco de aquella sentencia del Oscuro de Éfeso (cfr. el fragmento 53 de Heráclito en *Filósofos Presocráticos*, Trad. 2008, p. 222): *pólemos pánton patér, pánton basileús* (la guerra es padre y rey de todas las cosas). «La verdad [*la vérité*], contrariamente a lo que han querido hacer creer la filosofía o el derecho, la verdad y el *logos* no comienzan donde cesa la violencia [*où cesse la violence*]» (Foucault, 1997/2003, p. 143), sino que están insertos precisamente en la violencia misma.

¿Qué tiene que ver toda esta línea de pensamiento heraclíteo y nietzscheano con el aristotelismo, y específicamente con el aristotelismo medieval? Casi nada. Pero no porque un autor como Tomás de Aquino se ubique precisamente del lado de los filósofos y juristas criticados por el discurso de la *contrahistoria*, sino porque el aristotelismo medieval es – siendo, en este caso, mi interpretación más radical incluso que la de Foucault– una filosofía todavía más enterrada y oculta que la filosofía de la *contrahistoria*. Si hay un discurso de perdedores, el cual ni siquiera figura ya en los anales de las discusiones verdaderamente relevantes sobre el poder, tal es el discurso tomista. En el horizonte de la magistral y afamada exposición de Foucault, de hecho ni aparece.

Por supuesto, esto no significa que se lo haya que dar absolutamente por muerto. Y sea lo que fuere de su destino existencial, ¿cómo llamar a este sistema o concepción de poder tardo-medieval, cuya elaboración primera se encuentra en la obra del Aquinate? Es difícil darle un nombre unitario, en razón de la complejidad de su naturaleza. En efecto, se trata

de un sistema que engloba simultáneamente un tipo de poder intelectual-metafísico (Aristóteles), otro republicano (*Corpus Iuris Civilis* y sus glosadores boloñeses) y otro bíblico pastoral (San Agustín). El poderoso, para Santo Tomás, tiene que ser a la vez filósofo, rey y pastor. No es que el guerrero desaparezca completamente de este sistema: está, de hecho, inserto en el aspecto de lo regio –pero lo regio, tal como él lo entiende, conlleva no sólo un deber guerrero, sino uno sapiencial. A su vez, esta inteligencia del guerrero no debe ser meramente práctica, sino también metafísica, dotada asimismo de carácter bucólico. La figura más acabada que la historia le regalara a Tomás para observar en concreto qué significaba este complejo ser poderoso, es, naturalmente, la de San Luis –Luis IX de Francia, gobernante de 1226 a 1270 (ver, al respecto, el monumental trabajo de Le Goff, 2013). Este rey, de una personalidad tan rica como excepcional, capaz no sólo de haber estado al mando de la Séptima Cruzada, sino también de ser como una suerte de anacoreta, consolar personalmente a enfermos leprosos, o invitar a su mesa a los pobres del reino y allí cortarles el pan, era, desde luego, un *dominus* muy distinto del *dominus* guerrero germánico, en cuyo rescate fuera el conde de Baulainvilliers. En toda esta guerra, en toda esta historia (la auténtica historia *histórica*), el *dominus* tomista duerme en la tumba, como un rey medieval en la suya.

En suma, en su intento de reapropiación del poder perdido, la reacción de la aristocracia francesa de principios del s. XVIII, se vio en la enorme empresa de tener que reinventar la Historia.

Para inventar esta nueva Historia, lo primero que tuvo que hacer este nuevo discurso, es inventar el feudalismo. Tal es su acto fundacional: el feudalismo como primer acontecimiento histórico verdaderamente fuerte y sobresaliente desde el punto de vista de esta visión bélica de la historia.

Bibliografía

Fuentes

BOULAINVILLIERS, Henri (Comte de) (1732). *Essai sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine & abaissement* [etc.]. Amsterdam: [sin editor].

---- (1752). *État de la France* [etc.] (t. I y t. II) (ed. P. Mercier). Londres: T. Wood & S. Palmer.

CHASTELLUX, François Jean (Marquis de) (1792). *Agriculture and Population* [etc.] (vol. 2). London: J. Caddel.

FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS (2008). *Fragmentos I* (ed. R. Cornavaca). Buenos Aires: Losada.

FOUCAULT, Michel (2003). *Hay que defender la sociedad*. Curso del Collège de France (1975-1976) (ed. de F. Ewald et al.; trad. H. Pons). Madrid: Akal. [Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976, 1997].

FRÉRET, Nicolas (1868). *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule* [1714] (p. 323-559). En *Academie des inscriptions et belles-lettres, Mémoires de l'Institut Impérial de France* (t. 23). Paris: Imprimerie Impériale.

GOETHE, Johann Wolfgang von (1999). *Máximas y reflexiones* (trad. J. del Solar). Barcelona: Edhasa. [Berliner Ausgabe. *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen* [Band 17–22], Band 18, Berlin 1960 ff. – Aus dem Nachlaß: “Über Literatur und Leben” [602-631]. Recuperado el 2 de julio de 2018, de <http://www.zeno.org/nid/20004855620>].

GUIZOT, François (1836). *Essais sur l'histoire de France*. Paris: Ladrance.

[Hotman, François] (1576). *Franc. Hotomani Iurisconsulti, Franco-Gallia* (editio tertia locupletior). [s.l.]: Ex officina Iohannis Bertulphi. Recuperado el 2 de julio de 2018, de https://books.google.com.ar/books?id=3OVNRMZJdAAC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

LEX SALICA (1874) (hrsg. J.Fr. Behrend). Berlin: Verlag von j. guttentag (D. Collin).

Mayer, Charles-Joseph (1788). *Des États Généraux, et autres Assemblées nationales* (t. I¹¹). La Haye – Paris: Buisson.

[TÁCITO] (1899). Germania. En *Cornelii Taciti Opera Minora* (ed. H. Furneaux). Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Referencias secundarias

ABRAHAM, Tomás (1996). Prólogo. En M. Foucault, *Genealogía del racismo* (p. 7-11). La Plata: Altamira.

ARENDT, Hannah (1973). *The Origins of Totalitarianism* [1ª ed. 1951]. San Diego - New York - London: Harcourt Brace & Company.

BURANELLI, Vincent (1957). The Historical and Political Thought of Boulainvilliers. *Journal of the History of Ideas*, 18 (4), 475-494.

CASTILLA CEREZO, Antonio (2013). La inversión del aforismo de Clausewitz. Foucault, lector de Nietzsche y Boulainvilliers. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 50, 207-212.

DAWSON, Christopher (2002). The Origins of the Romantic Tradition. En id., *Medieval Essays* [1ª ed. 1954] (p. 183-205). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

¹¹ Tal como reconoce Mayer, *ibid.*, p. xiii, este primer tomo y los 17 restantes, constituyen una recopilación de escritos acerca de las asambleas nacionales de Francia (los *États Généraux*), basada en investigaciones anteriores de Boulainvilliers y otros autores como Dubos, Montesquieu y Mably.

DEVYVER, André (1973). *Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentils-hommes français de l'Ancien Régime (1560-1720)*. Bruxelles: Éditions de L'Université.

DEWALD, Jonathan (1996). *The European Nobility, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

ELLIS, Harold A. (1986). Genealogy, History, and Aristocratic Reaction in Early Eighteenth-Century France: The Case of Henri de Boulainvilliers. *The Journal of Modern History*, 58 (2), 414-451.

---- (1988). *Boulainvilliers and the French Monarchy: Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*. Ithaca and London: Cornell University Press.

FORD, Franklin L. (1953). *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*. Cambridge: Cambridge University Press.

FRANKLIN, Julian H. (ed.) (1969). *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century. Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay*. New York: Pegasus.

FURET, François y OZOUF, Mona (1979). Deux légitimations historiques de la société française au XVIIIe siècle: Mably et Boulainvilliers. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 34 (3), 438-450.

HEERS, Jacques (1995). *La invención de la Edad Media* (trad. M. Vilalta). Barcelona: Crítica. [*Le Moyen âge. Une imposture*, 1992]

KARSENTI, Tiphaine (2010). From Historical Invention to Literary Myth: Ambivalences and Contradictions in the Early Modern Reception of the Franco-Trojan Genealogy. En A.C. Montoya, S. van Romburgh y W. van Anrooij (eds.), *Early Modern Medievalisms. The Interplay between Scholarly Reflection and Artistic Production* (p. 93-110). Leiden – Boston: Brill.

LE GOFF, Jacques (2013). *Saint Louis* [1996]. Paris: Gallimard.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2006). La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política (p. 161-183). En N. Sánchez Durá (ed.), *La guerra*. Valencia: Pre-Textos.

NICOLET, Claude (2003). *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*. Paris: Perrin.

ORTEGA Y GASSET, José (1963). Notas del vago estío [1925-1926]. En id., *Obras Completas* (6ª ed.) (t. II) (p. 413-449). Madrid: Revista de Occidente.

PEÑA, Carlos (2016). Historia de las ideas y filosofía política: notas sobre un estudio acerca del pensamiento conservador en Chile. *Revista de Filosofía* [Universidad de Chile], 72, 157-163.

REYNOLDS, Susan (2001). *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted* (1st ed. 1994). Oxford: Clarendon Press.

THOLOZAN, Olivier (1999). *Henri de Boulainvilliers. L'antiabsolutisme aristocratique légitimé par l'histoire*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille.

VENTURINO, Diego (1993). *Le ragioni della tradizione: nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers*. Turin: Le Lettere.

WOOD, Ian (2013). *The Modern Origins of the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

Capítulo 8

Mixtura de razas y decadencia en la obra de Tenney Frank

Agustín Moreno

Introducción

Tenney Frank (1876-1939)¹ inició su carrera profesional en Bryn Mawr College, donde entre 1904 y 1909 se desempeñó como *associate in Latin*, período en el que comenzó a desarrollar un interés más marcado por la historia romana. Durante los primeros años en ese cargo, había seguido trabajando en torno a los temas de gramática y sintaxis, en los que se había formado durante su época de estudiante en la Universidad de Kansas y en la Universidad de Chicago². Su permanencia en Bryn Mawr College se extendió hasta 1919,

¹ Para los datos biográficos de Frank consultar: Albright (1939); DeWitt (1939), quien presenta asimismo un listado completo de artículos y libros publicados por Frank, aunque no menciona reseñas; Kopff (2005, pp. 69-71); Linderski (2007) y Starr (1991, p. 179).

² Frank hizo sus primeras armas en la Universidad de Kansas, donde obtuvo la licenciatura en estudios clásicos y en geología en 1897 y, un año después, la maestría en estudios clásicos. En los años siguientes (1901-1904), estudió en la Universidad de Chicago, donde alcanzó el título de doctor por su trabajo *Attraction of Mood in Early Latin* en 1903.

primero como *associate professor* de 1909 a 1913 y, luego, como *professor* de 1913 a 1919.

En ese periodo, tuvieron lugar dos de los hechos más importantes para su vida académica: el primero fue la estancia de estudio en Alemania durante el año sabático 1910-1911. Las reflexiones que surgieron durante esa estancia dieron lugar a una postura personal, que quedó plasmada en *Roman Imperialism* en 1914; obra por la que obtuvo un rápido reconocimiento. La buena recepción que tuvo fuera de Estados Unidos no es un dato menor, si consideramos, como señala Chester Starr (1991, pp. 178-179, 183), que Frank formaba parte de una primera generación de clasicistas en dicho país y que los europeos tenían mal conceptuados a los estudiosos estadounidenses del campo en ese período³. Su fama internacional no se opacó hasta su muerte, que ocurrió el 3 de abril de 1939 en Oxford, donde ocupaba por un año el cargo de George Eastman Professor; siendo el primer estadounidense en recibir este honor (Albright, 1939, p. 446).

El segundo hecho fue su estancia en la American School of Classical Studies en Roma en el periodo 1916-1917 como *Annual Professor*, año en el que pudo conocer con más detalle los alrededores de Roma y del Lacio. En estas excursiones, afirma Norman DeWitt (1939, p. 275), Frank obtuvo información que luego empleó en su *Economic History of*

³ Sobre el reconocimiento alcanzado con esta obra por Frank, ver también DeWitt (1939, p. 275).

Rome to the End of the Republic de 1920. Pero, en esos paseos, no sólo consiguió material para sus investigaciones sobre cuestiones económicas, sino que, como se puede notar al comienzo de su artículo “Race Mixture in the Roman Empire”, estos también despertaron en Frank un interés por estudiar aspectos vinculados a la raza en la historia romana (1916, p. 689, citado más abajo). Un tema, este de las razas y su mezcla, que era objeto de intenso debate en Estados Unidos fuera del campo de los estudios clásicos y que, en Europa, ya venía recibiendo atención entre los especialistas del área⁴.

Es este último tema el que nos interesa abordar a continuación. Dada la importancia del autor en el desarrollo del campo de la historia romana, la cuestión no ha pasado totalmente desapercibida en artículos historiográficos de las últimas décadas, sin embargo, con la excepción del artículo de

⁴ No hemos agotado aquí los intereses que abarcó la obra de Frank. Un tema destacado es el de los estudios sobre literatura latina, sobre el que publicó importantes libros: *Vergil, A Biography* (1922), *Catullus and Horace, Two Poets in Their Environment* (1928) y *Life and Literature in the Roman Republic* (1930), título bajo el que se publicaron sus Sather Lectures disertadas en la Universidad de California, Berkeley, en 1929-1930. Los temas económico, racial y literario conforman, desarrollados en conjunto, el programa que se había propuesto Frank y que buscó reflejar en las Sather Lectures. Linderski describe el mismo del siguiente modo: «para entender literatura uno debe estudiar el marco social y económico en el que es producida y, para iluminar la historia, uno debe mantener una mirada constante en la literatura.» (2007, p. 578. Las traducciones presentes en el trabajo son de mi autoría). Este método es destacado por Bailey en una nota publicada en el *London Times* por la muerte de Frank, retomada por Taylor (1939) en el *In memoriam* que dedica a su mentor. El programa es planteado al comienzo de *Life and Literature in the Roman Republic* como reacción a la especialización que se está produciendo en las universidades de EEUU en las tres primeras décadas del siglo XX, donde «...el historiador de la literatura ha sido seducido para descuidar la historia social, política y del arte con resultados desafortunados.» (1971, p. 2).

Christian Kopff (2005), no hemos encontrado otro trabajo que lo trate en profundidad. Anteriormente, Jerzy Linderski (1984) y David Potter (2001) se habían detenido en la obra de Frank, pero centrandó su atención en su interpretación del imperialismo romano.⁵ Linderski también ofrece información interesante al respecto en su breve biografía del autor publicada en *American National Biography* (2007), aunque no llegue a profundizar en los diferentes aspectos. Por su parte, Richard Saller (1998) lo toma como uno de sus primeros ejemplos de “historiografía estadounidense” sobre Roma antigua⁶. En su análisis sobre Frank, enfocado en *Roman Imperialism* y *Economic History of Rome*, critica duramente su falta de conceptualización y su mirada plagada de prejuicios y estereotipos inextricablemente vinculados con el contexto estadounidense en el que escribe, destacando cómo Frank identificaba entre los romanos el individualismo, el respeto por la propiedad privada y antecedentes del liberalismo estadounidense (1998, p. 224)⁷. Asimismo, señala

⁵ Si bien Potter no se detiene en la tesis racial de Frank, la menciona en una nota al pie, donde señala el impacto que tuvo su artículo de 1916 (2001, p. 318 n.1).

⁶ Saller señala la dificultad de establecer con precisión una mirada especialmente estadounidense en un campo que es transnacional y cuyos integrantes realizan su formación en distintos países y escriben sus obras teniendo en cuenta contribuciones de autores de distintas proveniencias (1998, pp. 222-223). Frente a ello, seguirá tres temas a través de los cuales estudiará lo que hace distintivamente estadounidenses a los investigadores que analizará: «(I) el hilo pragmático “nativo estadounidense” de la historiografía de los estudios clásicos; (II) el rechazo estadounidense de, o desinterés por, aproximaciones marxistas a la historia clásica; e (III) intervención de historiadores de estudios clásicos en controversias políticas americanas de su tiempo.» (1998, p. 223).

⁷ La cuestión de los análisis menos teóricos y más pragmáticos de los estudios estadounidenses en la generación de Frank y hasta pasada la primera mitad del siglo

Saller la importancia de lo racial en la explicación de grandes eventos de la historia romana según Frank, lo que se opone, en la misma época, a la interpretación basada en el conflicto de clases propuesta por Rostovtzeff (1998, pp. 223, 224-225). De todos modos, Saller no ahonda demasiado en la cuestión. El texto de Kopff, en el que el tema racial ocupa un lugar importante, presenta una mirada más positiva de la obra de Frank. Si bien no menciona a Saller, el artículo de Kopff rescata, en un sentido inverso al de aquél, el uso que hizo Frank de diferentes ciencias para enriquecer el estudio histórico⁸.

Siguiendo los aportes de los autores precedentes, nuestro interés es profundizar en el estudio de la idea de raza y de mezcla racial en la obra de Frank, buscando determinar cómo concibe la primera y qué implicancias tiene la segunda en su análisis de la historia de Roma tardo republicana e imperial. Finalmente, e inherentemente vinculado con lo anterior, pretendemos asimismo ahondar en la mirada estadounidense

XX es señalada por Starr (1991, p. 184), quien lo contrasta con los casos inglés y francés. Es esta idea de Starr la que retoma Saller en su artículo.

⁸ «La variedad de contribuciones de Tenney Frank al conocimiento es impresionante. Él se esforzó por usar ciencias, economía, biología y geología como herramientas para suplementar una visión distintivamente humanística y estadounidense del mundo antiguo y su relación con los Estados Unidos.» (2005, p. 79). También Potter reconoce en el trabajo de Frank –y Rostovtzeff – aspectos positivos: el estudio de las relaciones sociales, su interés por pueblos distintos a griegos y romanos y «su profunda simpatía por las voces de aquellos que eran suprimidos de la tradición literaria, sean ellos esclavos, campesinos o mujeres de todas las clases.» (2001, p. 320).

que permea su lectura histórica e identificar el matiz particular que éste le confiere a su interpretación racial.

Raza y mixtura de raza en la obra de Tenney Frank

El primer trabajo donde Frank expone en profundidad su tesis de la mezcla racial como un factor de decadencia en el marco de la historia romana es el mencionado "Race Mixture in the Roman Empire"⁹, un artículo publicado en *The American Historical Review* en 1916 que atrajo la atención de los pares. Allí, analiza 13.900 inscripciones sepulcrales de Roma que figuran en el volumen VI partes 2 y 3 del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, utilizando como criterio para identificar el origen extranjero de la persona el uso de un *cognomen* griego. Asociando, asimismo, este *cognomen* con la procedencia oriental de los individuos o su familia, Frank analiza cómo fue cambiando a fines de la república y comienzos del imperio la composición de la población de Roma y, comparando los resultados con información epigráfica de fuera de ésta, de algunas colonias romana en Italia y el sur de la Galia. En ese marco, se pregunta por qué la vieja estirpe romana no pudo mantenerse y plantea las consecuencias que trajo la incorporación a la ciudadanía de esos miembros de raza

⁹ Si bien ya encontramos referencias a la raza en su *Roman Imperialism*. Ver, por ejemplo, en el índice al final del libro las entradas *Aryan race*, *Mediterranean race* o *race amalgamation*.

oriental, que habían llegado a Italia y a provincias occidentales como Galia e Hispania como esclavos¹⁰.

Uno de los aspectos que llama la atención del artículo de Frank es que no hay allí ninguna definición del concepto de raza, ni siquiera hay una referencia bibliográfica a un teórico al respecto para orientar al lector. La cuestión resulta más sorprendente al encontrar en el cierre del trabajo una invitación a profundizar los estudios sobre el tema en conjunción con los aspectos políticos y económicos (1916, p. 708).

Un año después, en “The Economic Interpretation of Roman History”, Frank vuelve a resaltar la importancia de lo racial para explicar cambios fundamentales en la historia de Roma en el marco de una crítica a la interpretación económica

¹⁰ Aunque el texto parece haber convencido a autores como Cumont (Scheerlink, Praet y Rey, 2016, pp. 238-239), el punto de partida que plantea Frank, deducir el origen griego de las personas de los nombres griegos en las inscripciones que analiza, es puesto en duda por Gordon (1924, pp. 102-106, aceptado por Haarhoff (1951, pp. 229 y 231) y Baynes (1943, p. 32)). De todos modos, ella tampoco escapa a una postura determinista, como hacen notar Potter (2001, pp. 318 n. 1) y Kopff (2005, pp. 74-75). La crítica es mencionada en dos ocasiones por Frank en su libro de 1927 (pp. 207 n. 8 y 478 n. 1), pero no la refuta ni la discute. Podemos identificar aquí un ejemplo de la acusación que se hacía a Frank de no intervenir en “el juego de ajedrez bibliográfico”, tal como denomina DeWitt (1939, p. 276) a la discusión con otros autores. Por su parte, Baynes (1943, pp. 32-33) hace notar que el universo que toma Frank no resulta representativo de la población esclava en general de la ciudad durante los siglos analizados (13900 casos sobre un número posible de 4800000 de muertes posibles) y resalta que los ejemplos que toma Frank proceden de *columbaria* imperiales y aristocráticos. Nótese, asimismo, la distancia que toma Haarhoff (1951, p. 229) ante las posturas biologicistas como la de Frank y, especialmente, contra la visión totalmente negativa de los elementos del Orientalismo que postula el autor estadounidense. La misma crítica encontramos en Rostovtzeff (1997, pp. 539-540).

(1917, pp. 69, 71). No obstante, tampoco aquí encuentra el lector una definición de raza o una mención a los teóricos que sigue el autor¹¹. Es justamente esa falta de conceptualización teórica la que ha sido resaltada por Saller como una marca estadounidense distintiva en su práctica historiográfica, al igual que su enfoque pragmático:

Como un estadounidense que naturalmente tenía una intuición directa de la verdad sobre el mundo romano, Frank no tenía necesidad de una sofisticación conceptual. En lugar de teoría, Frank poseía un pragmático sentido común estadounidense, como se evidencia en sus proverbios y su racismo. (1998, p. 224).

Si bien la crítica es atinada hoy, considerada en el período en que escribe Frank, la falta de sofisticación conceptual no parece haber despertado muchas críticas. Si consideramos la obra de Frank en un contexto más amplio de los estudios clásicos, advertimos que la anteojera estadounidense que guía su particular interpretación de la historia romana tiene su paralelo en las anteojeras que limitan las lecturas de sus pares de otras nacionalidades; si bien cada caso presenta peculiaridades ligadas al contexto de producción de las obras. Tal como lo señala Linderski al analizar el contexto de *Roman Imperialism*:

¹¹ La lectura del artículo nos hace preguntarnos si, además de su interés personal en la temática, el énfasis puesto por Frank en el factor racial no se vincula con desarrollar una vía alternativa a las interpretaciones meramente económicas que observa en trabajos estadounidenses. Una cuestión que también parece estar presente en su manual *A History of Rome*.

... Frank no necesita ninguna defensa en la cuestión de las notas al pie. Esta es una medida errónea para un trabajo de visión intelectual. No echamos de menos referencias a bibliografía moderna en la *Geschichte* de Mommsen o *La cité* de Fustel. Estos trabajos pertenecen al terreno de la ideología, y su éxito, fracaso o grandeza no tiene nada que ver con detalles minuciosos de erudición pedante. (1984, p. 161 n. 66)¹².

Volviendo al tema específico de la raza, una mirada atenta a los pasajes en que Frank emplea el vocablo en sus obras, pone de manifiesto que el sentido que le da al mismo no se pierde en una ambigüedad semántica, como se ha notado, por ejemplo, en *Les religions orientales dans le Paganisme Romain* de su contemporáneo belga Franz Cumont (Scheerlinck, Praet y Rey, 2016, pp. 232-234)¹³. En el caso de Frank, el matiz biológico del término tiene una fuerte impronta.

¹² Ver también Linderski (2007, pp. 579-580). A los casos de autores europeos que menciona Linderski (1984) y de Rostovtzeff que traen colación los textos de Saller y Potter, podemos agregar el caso de Haarhoff, investigador sudafricano que sostuvo que por su bilingüismo cultural –inglés y afrikáans- podía ofrecer una mirada más rica sobre la relación de griegos y romanos con el otro étnico que sus pares. Asimismo, defiende que es de los romanos que los sudafricanos deben tomar el ejemplo para lograr alcanzar un espíritu de cooperación racial entre ingleses y afrikáneres luego de la guerra anglo-bóer (Moreno, 2016, pp. 2-6).

¹³ Frente a ello, los autores llaman la atención sobre una cita positiva a la tesis del artículo de 1916 de Frank en la nota al pie 11 del segundo capítulo de la cuarta edición (1929) del libro de Cumont, en donde se percibe un cambio de opinión del investigador belga en torno a la cuestión de la raza, que choca con lo que se mantiene en el texto principal y con las referencias críticas a Chamberlain y Seeck que ya estaban en esa nota en ediciones precedentes del texto (2016, pp. 235-237). Luego, muestran que Cumont había aceptado para 1926 el análisis racial de Frank (1916) en una conferencia que presentó en Copenhague (2016, pp. 237-239). Para los autores: «Esta impregnación de ideas raciales es de algún modo paradójica; contradice el

La única referencia a teóricos detrás de sus ideas raciales la encontramos en su famoso manual, *A History of Rome*, dirigido a un público general y a estudiantes universitarios (1931, p. v), un texto que fue publicado por primera vez en 1921 y que fue reeditado varias veces hasta 1961. Allí, el lector encuentra información que esclarece un poco lo que leemos en los trabajos académicos, de los que deriva, posiblemente, la crítica de Saller. En el capítulo “The Causes of Rome’s Decline”, Frank (1931, p. 566) reconoce la influencia de las investigaciones biológicas que continúan el trabajo de Gregor Mendel y rescata la importancia de considerar la herencia mental y física de los individuos al estudiar la nación que conforman. Al mismo tiempo, se aparta de las teorías del siglo XIX que hacen hincapié en la influencia medioambiental, que derivan de los trabajos de Henry Thomas Buckle¹⁴.

A pesar del poco espacio que dedica Frank a esclarecer el concepto de raza que emplea y los teóricos que respaldan su análisis, su manual expande considerablemente el desarrollo de la tesis que defendió en su artículo de 1916 y enfatiza la relevancia de la interpretación racial para comprender la historia romana. Especialmente, en el capítulo mencionado, pone de manifiesto que esa explicación es la primordial y que

patrón evolucionista de las *Religions orientales*, en el que su éxito era explicado originalmente por su superioridad espiritual inherente.» (2016, p. 240).

¹⁴ Otras influencias no explicitadas por Frank han sido identificadas también en su obra: Linderski (2007, p. 579) destaca la darwiniana y Canfora subraya la presencia de «la reflexión pareto-spengleriana acerca de la “ruina” de las élites...» (1991, p. 194). Una referencia crítica a Spengler encontramos al comienzo de *Life and Literature in the Roman Republic* (1971, p. 5).

las demás causas (económica, política, religiosa y moral) quedan subsumidas en ella, ocupando un papel subordinado.

En ese contexto, el lector no puede menos que sorprenderse ante el contraste de la fuerza argumentativa en favor de esa interpretación y la afirmación que realiza justo antes de aceptar su influencia mendeliana: «Sabemos hasta ahora tan poco sobre raza y herencia racial que es necesaria extrema precaución al intentar valorar este factor.»¹⁵ Aunque la frase no es tan escéptica como otra que encontramos en medio de la exposición en su artículo de 1916,¹⁶ el lector queda estupefacto al encontrarla en la página 566, en el último capítulo antes del epílogo, luego de haber seguido el desarrollo de la tesis racial a lo largo del volumen. En ese sentido, el peso que esta afirmación busca sacarle a su lectura racial no se condice con su exposición.

La base científica que busca Frank para explicar la caída de Roma estaría pues, aunque quiera presentarse dubitativo por momentos, en lo racial¹⁷. Al menos, queda la impresión al leer

¹⁵ Frank (1931, p. 566). La misma sorpresa puede darnos, luego de haber leído el manual, encontrar en su *Life and Literature in the Roman Republic*: «Todavía no sabemos qué entender por herencia de cualidades mentales.» (1971, p. 10).

¹⁶ «sí, de hecho, las características raciales no son totalmente un mito» (1916, p. 705).

¹⁷ Esta base científica que para 1926 (primera edición del manual *A History of Rome*) parece mantener Frank en una especie de duda, aunque con muchos visos de certeza, encontramos explicitada con mayor confianza en su *Life and Literature in the Roman Republic* de 1930: «...la antropología parece lista para asumir que en las tardías edades de piedra, antes de que Europa fuera densamente poblada por agraristas y antes de que las artes de la agricultura indujeran movimientos de pueblos en búsqueda de tierra, hubo una lenta emergencia de varios pueblos diferentes en diversas regiones de Europa que, por procesos de eliminación y adaptación, habían

su obra de que si no está allí, no se encuentra en ninguna de las opciones defendidas por otros autores hasta el momento. Esto último se nota, por ejemplo, en la advertencia con la que abre el último capítulo del manual:

Debemos admitir que una respuesta definitiva y adecuada nunca será alcanzable [sobre la decadencia y caída del Imperio Romano]: las ciencias política, psicológica y económica a las que vamos por información son en el mejor caso descriptivas. Ellas pueden decirnos cómo se comportaron hombres y estados, pero ellas no pueden establecer leyes invariables de causa y efecto en ningún campo donde la mente humana opera. En los pocos párrafos que siguen nosotros sólo podemos exponer probabilidades que se le ocurren a aquellos que han observado cuidadosamente el comportamiento de estados y naciones. (1931, p. 565)¹⁸.

Aquí observamos que, si bien, como nota Kopff, Frank emplea conocimientos de diferentes ciencias para enriquecer su explicación histórica, en última instancia las ciencias política,

alcanzado lo que puede justamente ser llamado peculiaridades raciales distintivas. Es, por eso, suficientemente científico asumir la posibilidad de rasgos de carácter latinos o itálicos, como distinguidos, por ejemplo, de helénicos, ibéricos o celtas.» (1971, p. 26). Y en nota al pie aclara: «La historia no tiene nada que ver con tipos raciales clasificados por medidas craneales, porque tal tipología trata con razas que fueron resultados de mezclas de hace miles de años. Los llamados grupos mediterráneo, alpino y nórdico por edades han heredado los sistemas nerviosos mixtos de todos y cada uno. La tipología que concierne a los historiadores del mundo mediterráneo antiguo es más bien una de temperamento y los distintos tipos surgieron de grupos segregados que se moldearon ellos mismos durante los pocos miles de años que precedieron a las grandes migraciones europeas del segundo milenio a.C.» (1971, p. 26 n. 5).

¹⁸ Una afirmación similar, aunque relacionada sólo con la teoría económica, encontramos en su artículo de 1917 (1917, p. 71).

psicológica y económica, cuyos aportes precisa y discute en el capítulo, quedan subordinadas a la biología racial, cuyas contribuciones, aunque aún estaban en debate según nos afirma el propio Frank, parecen más atinadas a sus ojos.¹⁹ Ello se hace evidente al notar que la base científica que persigue Frank para la interpretación histórica se relaciona directamente con la necesidad del historiador de captar el rol de todos los instintos en dicha interpretación. Instintos, que, como se advierte en distintos pasajes de sus escritos, se basan en la raza. A partir de allí, se puede deducir que, en la medida en que la teoría racial que aplica ya en su trabajo de 1916 le permite explicar «...qué rol específico en la naturaleza humana cada instinto jugará en una circunstancia dada...» (1917, p. 71), Frank le reconoce al elemento racial la base científica que le posiciona como recurso interpretativo principal frente a los otros factores.

De este modo, observamos que, aunque Frank había señalado la imposibilidad de encontrar una ley científica que ayude a explicar la decadencia y caída del Imperio Romano, inmediatamente después de reconocer la influencia mendeliana y, especialmente, la necesidad de que los historiadores tomen en cuenta en mayor grado el papel de la herencia mental y física de los individuos, se contradice al aseverar:

¹⁹ Un tema en el que la historia antigua, incluso, podría ofrecer valiosos aportes, según Frank «porque los grupos de pueblos europeos de hace 3000 años eran generalmente más homogéneos que los de hoy en día...» (1931, p. 566).

la mixtura racial puede producir buenos resultados, pero también ha sido establecido que en la mezcla de dos excelentes estirpes de cualidades ampliamente diferentes a menudo resulta una fusión inestable que perpetúa las cualidades más pobres de las dos. Aplicando esta consideración a Roma, si encontramos que la estirpe latina avanzó consistentemente a lo largo de ciertas líneas tan lejos mientras era bastante pura, y que declinó gradualmente desde el momento en el que la fusión racial era marcada, podemos justamente atribuir esta nueva tendencia en cierta medida al proceso de “melting pot.” (1931, pp. 566-567).

A la luz del desarrollo que ha precedido en su libro y del contenido de su artículo de 1916, se pone de manifiesto que, si para Frank la mezcla de dos razas de excelente linaje puede dar lugar a otra de pobres cualidades, con mayor razón la mezcla de una excelente, como él considera a la estirpe romana que forjó la república, con otra menos calificada, como, en su opinión, la oriental, sólo puede traer decadencia.

Es en estos presupuestos que reside la base científica del planteo de Frank. El profesor estadounidense sostiene que a finales de la república comenzó un doble proceso²⁰ que se acentuaría en el imperio. Por un lado, el linaje que conformaba la vieja raza romana que engrandeció la república se fue agotando por las sucesivas guerras, las colonizaciones, los

²⁰ Si bien reconoce la discusión del tema en el manual, Kopff (2005, p. 76) no parece advertir el doble proceso en el artículo de 1916, donde, en su opinión, Frank sólo discute el “suicidio racial” de la vieja estirpe romana. Kopff parece no advertir la importancia de la idea del *melting pot* (1916, pp. 705-706), concepto que, incluso, es citado en página 703.

asesinatos de senadores por malos emperadores y la voluntaria elección de los aristócratas de no tener hijos, el “suicidio racial” (1916, pp. 703-705). Por otro lado, a la par de ese proceso, la población de ciudadanos fue incorporando por una manumisión excesiva y por una tasa de natalidad normal gente de raza oriental, que había llegado a Italia y a Occidente, en general, como esclavos²¹. La consecuencia fue una mixtura de razas que trajo resultados negativos para Roma, en la medida en que los orientales traían una carga genética hereditaria que minó la supervivencia del imperio en todas sus facetas, política²², económica²³, religiosa²⁴ e, incluso, produciría una involución en la literatura²⁵. Todo lo cual, agotaría la fuerza vital de la cultura romana tiempo antes de que los bárbaros penetraran las fronteras²⁶. Para los tiempos

²¹ Frank repite esta idea en otros trabajos (1917, pp. 68-69, 1920, pp. 115-116 y 1927, pp. 123-125).

²² Véase, por ejemplo, los casos de Caracalla o Heliogábalo en Frank (1931, pp. 534-539).

²³ Frank (1931, pp. 568-571).

²⁴ Frank (1916, pp. 706-708, 1931, pp. 508-518).

²⁵ Frank (1931, pp. 462-471, 501-508).

²⁶ En el artículo de 1916 leemos: «...lo que está detrás y constantemente reaccionó sobre todas esas causas de desintegración de Roma fue, después de todo, en gran medida, el hecho de que el pueblo que erigió Roma había dado paso a una raza diferente. La falta de energía e iniciativa, la falta de previsión y sentido común, el debilitamiento de la moral y del vigor político, todo fue concomitante con la disminución gradual de la estirpe que, durante los primeros días, había desplegado estas cualidades...Es evidente que al menos las cualidades políticas y morales que más contaron para la creación de la federación italiana, la organización del ejército, el sistema administrativo provincial de la república, fueron las cualidades más necesarias para mantener el imperio unido. E independientemente del talento que hayan tenido los nuevos ciudadanos, carecían de estas cualidades.» (1916, pp. 705-706).

de Constantino, «las fronteras están prácticamente intactas aún, pero Roma está muerta y no vale la pena enterrar el cadáver.» (1931, p. 564)²⁷.

Una historia romana leída con lentes estadounidenses

Frank nació el 19 de mayo de 1876 en una granja cerca de Clay Center en Kansas, de donde debió mudarse con su familia a Kansas City luego de perder la propiedad en un contexto económico difícil. Sus estudios, como vimos, lo llevaron más tarde de Kansas City a Chicago y su trabajo a Bryn Mawr y luego a Baltimore (sin contar sus estancias en Berkeley, Gotinga, Berlín, Roma y Oxford), sin embargo sus años en las llanuras del medio oeste de Estados Unidos parecen haber dejado una honda huella en su persona, que marcó, posteriormente, su mirada de Roma.

Los obituarios escritos por Albright y DeWitt ofrecen una serie de aspectos sobre Frank que resultan pistas útiles para adentrarse en la materia. Ambos enfatizan el orgullo que sentía éste por todo lo relacionado con su origen: «Le parecía a él -sostiene DeWitt- un precioso recurso personal que se le haya permitido crecer en una pequeña ciudad y una comunidad rural genuinamente americana, donde los

²⁷ Ver también: Frank (1931, p. 565). Sobre esta idea en el contexto de la historiografía romana europea, ver: Canfora (1991, pp. 205-210).

estándares de conducta del pionero continuaban firmes.» (1939, p. 273)²⁸.

También Albright acentúa que «su [de Frank] herencia americana fue su posesión más preciada» (1939, p. 444), lo que vincula inmediatamente con la cuestión de que Frank nunca aceptó distinciones de estados antidemocráticos. Incluso, Albright va más allá en sus precisiones y comenta que Frank «era en todos los sentidos un americano típico», especialmente de los de las grandes llanuras del medio oeste. Esto lo relaciona con su origen rural, sus habilidades para desarrollar trabajos manuales, con haber tenido distintos tipos de empleos mercantiles y con su origen estadounidense reciente, dado que era hijo de padre sueco y su madre, aunque estadounidense, era también de ascendencia sueca (1939, p. 444).

Estos aspectos que resaltan Albright y DeWitt nos ofrecen algunos elementos que conforman la mirada estadounidense que, como anteojera, permeó la lectura histórica de Frank. Por una parte, fue esta mirada la que le concedió una lucidez especial para detectar anacronismos en sus pares, pero, por otra parte, preso de ella, él mismo intentó corregir esos deslices ajenos con interpretaciones igualmente sesgadas y anacrónicas.

²⁸ Ver también Kopff (2005, p. 69), quien además del trabajo campesino, cita la importancia de la religión.

El ejemplo más citado del primer punto es un pasaje del prefacio de *Roman Imperialism*, un texto que Frank firmó en enero de 1914, después de su estadía en las Universidades de Gotinga y Berlín en 1910-1911:

Imperialismo...es generalmente asumido como la expresión nacional de la individual "deseo de vivir". Si esto fuera siempre verdadero, un simple axioma sería suficiente para explicar cada historia de conquista. Me aventuro a creer, sin embargo, que tal axioma es asumido muy frecuentemente, particularmente en obras históricas publicadas en el continente, donde la aglomeración de población amenaza con privar al individuo de sus medios de subsistencia a menos que la nación unida se hiciera por sí misma "un lugar bajo la luz del sol". Tradiciones políticas del viejo mundo también han enseñado a los historiadores a aceptar la expansión territorial como una cuestión natural. Por cientos de años la iglesia, reclamando dominio universal, proclamó la doctrina de imperio mundial; los monarcas del Sacro Imperio y de Francia se pusieron en contacto con la herencia de la antigua Roma; las familias dinásticas, que pudieron mantenerse en un período de tal doctrina sólo por la posesión de poderosos ejércitos, naturalmente emplearon esos ejércitos en guerras de expansión. No es sorprendente, por lo tanto, que escritores continentales, al menos, debieran asumir que el deseo de poseer deba de algún modo haber sido el impulso primario de acción ya en la guerra hispano-estadounidense, ya en las guerras púnicas de Roma.

Sin embargo, las causas de crecimiento territorial no pueden en cada instancia dada ser reducidas a una simple fórmula. (1914: vii).

En su lectura del pasaje, Linderski hace notar que Frank retoma en esta crítica una idea del canciller alemán Bernhard von Bülow²⁹ y la hace extensiva a todas las naciones continentales de Europa, como se advierte en las interpretaciones citadas de la guerra hispano-estadounidense y de las guerras púnicas. Pero ese no es el único paralelo interesante, Linderski resalta también que las dos guerras mencionadas ponen de manifiesto implícitamente la otra cara de la interpretación que defiende Frank, «Roma y Estados Unidos hacen una pareja perfecta...ambas repúblicas persiguieron la misma política.» (1984, p. 146).³⁰ Siguiendo esa idea, Linderski muestra que la república romana que concibe en esa obra Frank es un reflejo de los Estados Unidos de los presidentes William McKinley y Theodore Roosevelt (1984, pp. 145-149). Este paralelo implícito entre la Roma republicana y Estados Unidos puede identificarse en el siguiente párrafo del prefacio:

Imaginemos un pueblo aislado de la presión económica, así como de las tradiciones políticas de la Europa moderna, un pueblo agricultor, no muy densamente establecido, ni acicateado por las ambiciones comerciales; una república en la que los ciudadanos mismos deben votar si deben o no proclamar una guerra y que, votando afirmativamente, deben no sólo imponer sobre ellos mismos el requerido impuesto de guerra –un tributo directo-, sino que también

²⁹ Detrás de la expresión “un lugar bajo la luz del sol.”, Linderski (1984, p. 146) reconoce la frase de von Bülow «Nosotros no queremos hacer sombra a nadie, pero demandamos nuestro lugar bajo el sol.», mediante la cual éste definió la futura política exterior alemana.

³⁰ Ver también Linderski (1984, p. 171, nota 70).

deben ir desde la caseta de votación a la oficina de reclutamiento y enrolarse en las legiones; una república, además, en la que el poder de dirigir recae en un grupo de unos pocos cientos de nobles, desconfiados del prestigio que héroes populares ganan en una guerra y temerosos de un poder militar que podría derribar su control. En una nación tal, ¿no hay suficientes contra corrientes negativas para neutralizar el ataque optimista que crece desde el ciego instinto de absorber? Tal nación era la república romana. (1914, pp. vii-viii).

Tal como lo observa Kopff (2005, p. 71), la descripción se ajusta también a Estados Unidos. De este modo, como afirma Potter (2001, pp. 317-318), Frank dirige especialmente, a través de esta reacción contra las lecturas europeas, una crítica a los autores alemanes, que otorgaban un lugar determinante a la aristocracia en una sociedad democrática³¹. Ese campesino romano de firmes valores democráticos es un reflejo del pionero estadounidense de las llanuras del medio oeste, tal como el propio Frank se reivindicaba³². Un campesino dispuesto a ir a la guerra por causas justas y no por la mera obtención de territorio³³. Para Frank (1914, pp. 357-358), el imperialismo romano fue fruto de respuestas a las agresiones de otros pueblos, pero respuestas que recaían en la decisión del pueblo, no de la aristocracia. Es justamente este paralelo el que le permite concebir la idea de que, por su

³¹ Ver también: DeWitt (1939, p. 274) y Kopff (2005, p. 70).

³² Cfr. Potter (2001, p. 318). Su identificación con el pionero era tan fuerte, que incluso denominó su método de trabajo "pionerismo intelectual" (1971, p. 1; cfr. DeWitt, 1939, p. 275).

³³ Cfr. Linderski (1984, pp. 146-149).

origen, él es más competente que sus pares europeos para entender la historia romana. De este modo, más allá de su sorpresa ante los paralelos que lee en textos europeos³⁴, encontramos otros tantos paralelos explícitos entre Estados Unidos y la Roma republicana en todos sus trabajos. Quizá el lugar donde mejor define el paralelo es en el prefacio de *A History of Rome*, donde afirma:

Estamos naturalmente más interesados en los tempranos intentos romanos de desarrollar un gobierno efectivo mientras trataba de preservar las instituciones democráticas. Mientras que las modernas naciones europeas han experimentado una descentralización, por así decirlo, desde la autocracia romana tardía, nuestra nación, como la república romana, se lanzó a experimentar con teorías de soberanía popular más o menos aceptadas. (1931, p. 5).

Basándose en este punto, Frank considera que su manual será de mayor utilidad para un lector estadounidense que los de procedencia europea, que aunque bien escritos reflejan otros intereses: «Los pueblos más viejos de Europa están más interesado que nosotros en los problemas imperialistas de Roma, en el gobierno de provincias ampliamente dispersas y en la supervivencia de instituciones romanas tardías que ellos han heredado.» (1931, p. v).

³⁴ «La tentación de malinterpretar a Roma en pos de ofrecer interesantes paralelos y lecciones básicas para políticas modernas fue grande durante los últimos años.» (Frank, 1922, p. 284). Esta idea se advierte también en su artículo sobre la interpretación económica de 1917, en el que no sólo dirige sus críticas a autores europeos (Ferrero, Cornford, etc.), sino también norteamericanos (Macfarlane).

Es en este mismo libro que encontramos la conexión explícita entre su estudio de las razas en la historia romana y las preocupaciones que le inquietan de la política que se llevan adelante en su país:

El estadista republicano, como aquellos de prácticamente todos los estados modernos, muy a menudo se dejan seducir más allá del límite de la prudencia por el instinto codicioso... Esto no quiere decir que Roma fue obstinadamente agresiva. Más bien, como Inglaterra o Estados Unidos, Roma luchó sus guerras, más allá de cómo surgieran, con una persistencia tenaz hasta ganarlas y luego, siguiendo instintos humanos naturales, ella usualmente incorporó lo que quedaba a su disposición, no siempre estimando la lejana consecuencia de sus actos sobre las futuras generaciones. Roma creció demasiado rápido y más allá de su poder para asimilar (1931, pp. 565-566).

Las consecuencias negativas que afrontaron las futuras generaciones romanas a fines de la república y a comienzo del imperio según Frank las hemos resumido arriba: la desaparición de la raza y de la cultura que la hizo grande y su recambio por una raza mixta, con mayor presencia de características de la raza oriental, menos apta, según él, para llevar adelante el gobierno del Estado, lo que llevó a Roma a la decadencia. La advertencia de Frank para sus contemporáneos es clara. Ya en el cierre de su artículo de 1916, al hablar de los cultos místicos orientales, que considera en todo ajenos a la naturaleza de los romanos republicanos -y, por tanto, a los estadounidenses-, Frank compara las prácticas demagógicas de algunos emperadores

con la política que se lleva a cabo en algunas ciudades de su país:

Uno tras otro los emperadores ganaron popularidad entre la chusma erigiendo un santuario a un Baal foráneo o una estatua a Isis en su capilla, de un modo muy parecido a como nuestras ciudades están revistiendo nuestros caminos del parque con tributos a Garibaldi, Pulaski, y quién sabe qué –vitch. (1916, pp. 707-708).

Este comentario encuentra varios paralelos en *A History of Rome*, en todos los cuales se puede notar la preocupación de Frank por las consecuencias del proceso de *melting pot*. El concepto había ganado popularidad en Estados Unidos en las primeras décadas del s. XX, aunque, como señala Gleason (1964), no parece haber tenido una definición precisa, pues algunos aspectos implicados en el proceso que describía variaban en importancia y significado según quién lo usara y desde qué posición lo hiciera en el debate político y científico de la época. De allí, posiblemente que, en el pasaje citado más arriba (Frank, 1931, pp. 566-567), se perciba cierta ambigüedad en la descripción del *melting pot* por Frank. De todos modos, podemos advertir en el pasaje que hemos citado en el párrafo anterior una alusión a su época, que hace evidente su postura. Allí, se aprecia un reflejo de la inquietud con la que un sector de la comunidad miraba la mezcla de la población de origen nórdico de Estados Unidos –como lo era él– con los inmigrantes italianos, polacos y judíos que llegaban a fines del s. XIX y primeras décadas del s. XX, y a los que se consideraba la lacra de Europa, que venían a corromper la

estirpe estadounidense.³⁵ En ese contexto, donde asimismo regía *de iure* un sistema de segregación racial contra la población afroestadounidense en estados del sur (leyes Jim Crow) y *de facto* en estados del norte,³⁶ es que cobra todo su sentido la situación al respecto del alojamiento al que hacía referencia Frank al comienzo del artículo de 1916:

Hay una sorpresa que el historiador usualmente experimenta en su primera visita a Roma. Puede suceder en la Galleria Lapidaria del Vaticano o en el Museo Laterano, pero, si no ocurre en otro lugar, difícilmente puede escapársele en su primera caminata por la Vía Appia. Mientras él se detiene a descifrar los nombres de las viejas tumbas que están a la vera del camino, esperando hallar casualmente uno que le resulte conocido de su Cicerón o Livio, encuentra praenomen y nomen suficientemente prometedores, pero los cognomina parecen todos erróneos. L. Lucretius *Pamphilus*, A. Aemilius *Alexa*, M. Clodius *Philostorgus* no parecen de un latín de primer año. Tampoco encontrará fácilmente él, en los escritores latinos ahora disponibles, una respuesta a las preguntas que estas inscripciones siempre plantean. ¿Estos nombres implican que la estirpe romana cambió totalmente después de los días de Cicerón y estaba el escritor de sátiras registrando un hecho cuando se lamentaba de que el Tíber recogía las aguas del sirio Orontes? Si es así, ¿son estos extranjeros inmigrantes comunes o Roma se tornó una nación de ex-

³⁵ Cfr. Ngai (1999, esp. p. 69, 71, 81 y 85) y Hollinger (2003, p. 1366), quien marca la diferencia del concepto con *miscegenation*, *amalgamation* y *smelting pot* (2003, pp. 1365-1367). *Melting pot* en general no era empleado para tratar el tema de la mezcla con la población negra. Para ello, quienes discutían empleaban el término *miscegenation*. Los pueblos nativos no eran tenidos en consideración en estas discusiones (2003, pp. 1367-1368).

³⁶ Cfr. Grunstein Dickter (2005); Hollinger (2003, pp. 1363-1373, 1379); Pilgrim (2012).

esclavos y sus descendientes? O la abundancia de cognomina griegos significa que, hasta cierto punto, una nomenclatura foránea ganó respeto, al punto tal que un personaje romano importante pudo, por decirlo de algún modo, firmar bajo el nombre de C. Julius Abascantus en el registro de un hotel sin ningún recelo sobre el alojamiento? (1916, p. 689).

Una vez más, observamos el paralelo con la situación de Estados Unidos cuando Frank recurre a la figura de Escipión para enfatizar la diferencia marcada entre la capital de la república y la del imperio en época de Domiciano, momento en el que, para él, la vieja Roma ya no existe: «Uno no debe más que imaginar la sombra de Washington desfilando por Bowery.» (1931, p. 464)³⁷.

En otro pasaje, también referido al siglo I d.C., Frank prende nuevamente las señales de alarma. Esta vez, retomando su interés por iluminar las cuestiones sociales por medio de los cambios literarios:

Ante tal gente [el populacho] mucha de la cual no podía comprender nada a excepción del simple latín coloquial, períodos elaborados habrían sido malgastados...Cada oración breve debía pegar en el blanco, y un discurso es como una descarga de ametralladora. Todo esto era, en una palabra, el resultado de un trato artístico de un latín al que

³⁷ Bowery es una calle y un barrio de Manhattan colindante con Chinatown y Little Italy, cuya fama decayó en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la década de los '70 del siglo XX. Frank ofrece nuevamente un paralelo entre Roma y Bowery en página 563. La mirada de extrañeza de Escipión es convocada nuevamente en época de Marco Aurelio (1931, p. 508).

se le dio forma para oídos democráticos de inmigrantes. (1931, p. 468).

Inmediatamente a continuación, Frank trae a colación lo que ocurre en Estados Unidos:

La evolución del estilo latino no fue diferente al que el inglés ha debido soportar en algunas de nuestras ciudades más grandes, donde diarios populares a lo largo de una generación han rebajado la prosa a una jerga simple a la moda para captar la atención de los inmigrantes semi-alfabetizados y donde profesores de inglés para ser considerados “progresistas”, han aceptado tal uso periodístico como la base para un nuevo estilo literario. (1931, p. 468)³⁸.

La reflexión de Frank sigue de este modo una preocupación personal, que identifica con los intereses de su nación, por cuya herencia cultural, como hemos visto en los obituarios de Albright y DeWitt, siente un profundo orgullo. La advertencia de Frank para sus lectores busca llamar la atención sobre la amenaza que representa para una sociedad democrática como la norteamericana practicar por sentimentalismo³⁹ un liberalismo erróneo y un humanitarismo equivocado, que conduzca a la aceptación dentro del cuerpo ciudadano de agentes externos que afecten, en la mezcla, las cualidades necesarias para mantener un buen gobierno. En otras palabras, Frank (1931, pp. 64, 526-527) llama a sus

³⁸ Ver también Frank (1931, p. 563).

³⁹ Sobre la “sentimental policy”, cfr. Linderski (1984, pp. 145 y 160 n. 66).

compatriotas a aprender de lo que él considera el mayor error de la república romana.

Conclusión

Aunque Frank no define explícitamente su concepto de raza, en la lectura de sus trabajos se nota un sentido biológico que no da lugar a ambigüedades en torno a su significado. Las acusaciones sobre su falta de conceptualización al respecto, si bien son entendibles hoy, no parecen haber llamado la atención de sus coetáneos, quienes, al menos en ocasiones, tampoco precisaban conceptos que iban de suyo ante sus ojos (*i.e.* el caso del concepto de imperialismo).

Más allá de ello, el peso de la idea biológica es notorio en la obra. Lo que se ve explícitamente, por un lado, en la referencia en su manual de historia romana a las influencias de investigaciones que seguían los presupuestos mendelianos y, por otro lado, en las críticas a todas las demás explicaciones proporcionadas a partir de postulados tomados de otras ciencias (económicas, políticas, etc.). En este sentido, si bien es verdad que Frank retoma los aportes de distintas ciencias en sus estudios, se hace notorio que los mismos resultan subordinados a la lectura que defiende desde la biología.

Por su parte, el concepto de *melting pot* resultó un indicio que nos permitió profundizar en la huella de la cuestión de las razas. La connotación negativa que se percibe en la obra de Frank de la mixtura de las mismas parece estar asociada a la presencia de la “raza oriental” en la mezcla que daría lugar,

según su tesis, a la decadencia de Roma. Allí, como vimos, la interpretación no se reduce sólo a la idea del “suicidio racial” de la vieja estirpe romana. En este marco, una mirada más atenta al contexto en que escribe Frank nos hizo advertir la presencia implícita del debate estadounidense sobre las políticas inmigratorias y de segregación racial en su patria, lo que al mismo tiempo puso de manifiesto la equivalencia que él trazó entre esos orientales de la antigüedad y los grupos migrantes que en su propio tiempo amenazaban con mezclarse y, según muchos de sus coetáneos, corromper la raza nórdica estadounidense.

En ese sentido, ese concepto de *melting pot* nos hace notar otra cuestión importante. A través del paralelo que estableció entre Estados Unidos y la Roma republicana, Frank, como vimos en el último apartado, intervino en el debate político que estaba teniendo lugar en su país. Así, si bien esa mirada estadounidense le llevó a denunciar anacronismos en las investigaciones de sus pares, también él quedó preso del mismo vicio, lo que se pone de manifiesto en su falta de conceptualización, propio de una obra de ideología, como acertadamente señaló Linderski especialmente para su *Roman Imperialism*.

Bibliografía

ALBRIGHT, William Foxwell (1939). Tenney Frank. *Year Book of the American Philosophical Society*, 444-446.

BAILEY, Cyril (1939). An English Tribute to Dr. Frank. *Bryn Mawr Alumnae Bulletin*, 19 (5), 9.

BAYNES, Norman Hepburn (1943). The Decline of the Roman Power in Western Europe. Some Modern Explanations. *The Journal of Roman Studies*, 33, 29-35.

CANFORA, Luciano (1991). *Ideologías de los estudios clásicos*. Madrid: Akal.

DEWITT, Norman W. (1939), "Tenney Frank", *American Journal of Philology*, 60, 273-280.

FRANK, Tenney (1914). *Imperialism Roman*. New York: The Macmillan Company.

FRANK, Tenney (1916). Race Mixture in the Roman Empire. *American Historical Review*. 21 (4), 689-708.

FRANK, Tenney (1917). The Economic Interpretation of Roman History. *The Classical Weekly*, 11 (9), 66-71.

FRANK, Tenney (1920). *An Economic History of Rome to the End of the Republic*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

FRANK, Tenney (1922). Review of: The Ruin of Ancient Civilization and the Triumph of Christianity, with some consideration of conditions in the Europe of today. By Guglielmo Ferrero. Translated by Hon. Lady Whitehead. New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1921. *The American Journal of Philology*, 43 (3), 284-285.

FRANK, Tenney (1927). *An Economic History of Rome*. Second Edition, Revised. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

FRANK, Tenney (1931). *A History of Rome*. New York: Henry Holt and Company.

FRANK, Tenney (1971). *Life and Literature in the Roman Republic* (6ª Ed.). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

GLEASON, Philip (1964). The Melting Pot: Symbol of Fusion or Confusion? *American Quarterly*. (16.1), 20-46.

GORDON, Mary L. (1924). The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire. *The Journal of Roman Studies*, 14, 93-111.

GRUNSTEIN DICKTER, Arturo (2005). Segregación y discriminación: el nacimiento de Jim Crow en el sur de los Estados Unidos. *El Cotidiano*, 134, 95-102.

- HAARHOFF, Theodore Johannes (1951). *The Stranger at the Gate. Aspects of Isolationism and Co-operation in Ancient Greece and Rome, with Reference to Modern Tensions between Races and Nations* (2ª Ed.). Boston: The Beacon Press.
- HOLLINGER, David A. (2003). Amalgamation and hypodescent: The Question of Ethnoracial Mixture in the History of the United States. *The American Historical Review*, 108 (5), 1363-1390.
- KOPFF, E. Christian (2005). History and Science in Tenney Frank's Scholarship. *The Occidental Quarterly*, 5(4), 69-81.
- LINDERSKI, Jerzy (1984). *Si vis pacem, para bellum: Concepts of Defensive Imperialism*. En Harris, W.V. (Ed.). *The Imperialism in Mid-Republican Rome* (p. 133-164). Roma: American Academy in Rome.
- LINDERSKI, Jerzy (2007). Tenney Frank. *American National Biography* 8, 1999, with addenda RQ II. 578-580.
- NGAI, Mae M. (1999). The Architecture of Race in American Immigration Law: A Reexamination of the Immigration Act of 1924. *The Journal of American History*, 86 (1), 67-92.
- PILGRIM, David (2012). What was Jim Crow. Recuperado el 24 de enero de 2018, de <https://ferris.edu/HTMLS/news/jimcrow/what/>.
- POTTER, David (2001). Roman History and the American Philological Association 1900-2000. *Transactions of the American Philological Association*, 131, 315-327.
- ROSTOVITZ, Mijaíl (1997). *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Vol. 1) (Edición especial de la 2ª Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- SALLER, Richard (1998). American Classical Historiography. En Mohlo, A. y Wood, G. S. (Eds.). *Imagined Histories. American Historians Interpret the Past* (p. 222-237). Princeton: University of Princeton Press. Princeton.
- SCHERLINK, Eline, PRAET, Danny y REY, Sarah (2016). Race and Religious Transformations in Rome. Franz Cumont and Contemporaries on the Oriental Religions. *Historia*, 65 (2), 220-243.
- STARR, Chester G. (1991). Ancient History in the Twentieth Century. *The Classical World*, 84 (3), 177-185.

TAYLOR, Lily Ross (1939). In Memoriam: Tenney Frank. *Bryn Mawr Alumnae Bulletin*, 19 (5), 8-9.

Sobre los autores

Argüello, Santiago

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y Licenciado en Estudios Medievales por el Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto), donde fue Postdoctoral Mellon Fellow. Actualmente es Investigador Adjunto del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del CCT-CONICET Mendoza, y Profesor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza, donde dirige el Proyecto de investigación “Libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Nuevas perspectivas históricas, sociológicas, filosóficas y jurídicas sobre una controversia rectora de nuestra época”, financiado por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Mendoza (DIUM), 2018-19. Su tema actual de investigación es las teorías medievales del dominio.

Boch, Viviana

Profesora y Licenciada en Historia, Especialista en Docencia Universitaria, Magister en Historia y Doctora en Historia, títulos otorgados por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente se desempeña como Profesora Titular Efectiva de la Cátedra de Historia Antigua y por extensión de Historia del Antiguo Oriente, Seminario de Historia de la Antigüedad Clásica y es Directora de la Cátedra Libre Mundo Antiguo (CALIMA), en la misma

Facultad mencionada. Es también Profesora Pro-titular de la Cátedra de Historia de la Cultura de la Universidad Católica Argentina, sede Mendoza, y autora de numerosas publicaciones en revistas científicas y capítulos de libros nacionales y extranjeros.

Calderón, Mariana

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo, y Magister en Literatura Hispanoamericana por la misma Universidad. Es Profesora Titular efectiva de Lengua y Cultura Latina I y Profesora Titular por extensión de Latín II y de Literatura Hispanoamericana Colonial y siglo XIX. Profesora Adjunta efectiva de Latín I en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Es codirectora del CETHI (Centro de Edición de Textos Hispanoamericanos) y subdirectora del ILLC (Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas). Miembro de la Cátedra Libre Mundo Antiguo (CALIMA) y miembro del Comité de Redacción de *Tabulae* (Boletín del CETHI).

Calderón de Cuervo, Elena

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeñó como Profesora Titular Efectiva de la Cátedra de Literatura Hispanoamericana Colonial y siglo XIX. Es Directora del Centro de Edición de Textos Hispanoamericanos, Codirectora de la Cátedra Libre Mundo Antiguo, Directora de *Tabulae* (Boletín del CETHI), y subdirectora del Instituto de

Literaturas Modernas de la misma Facultad. Es autora de seis libros, numerosas publicaciones en revistas científicas y capítulos de libros nacionales y extranjeros.

Frighetto, Renan

Doctor en Historia Antigua por la Universidad de Salamanca. Actualmente es Profesor Titular IV de Historia Antigua y profesor permanente del Programa de Postgrado en Historia de la Universidade Federal do Paraná, investigador ID del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) e investigador senior del Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR). Se especializa en temas de Antigüedad Tardía, con atención a la Hispania romana y goda, particularmente al estudio del exilio en el reino hispanogodo de Toledo de los siglos VI-VII. Es autor de *Valerio del Bierzo. Autobiografía (ed. bilingüe castellano-latín)* (2006), ganador del V Premio de Historia Medieval de Galicia (2005) y *A Antigüedad Tardía. Roma e as monarquías romano-bárbaras em uma época de transformações* (2012).

Miranda, Raquel

Doctora en Letras, Magíster en Historia de la Literatura Española, Magíster en Estudios Sociales y Culturales. Actualmente es Investigadora Independiente del CONICET, Docente Regular en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina), Directora del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos (IDEAE) en la misma Universidad e Investigadora Responsable

del Proyecto de Investigación Orientado (PIO) “Retórica, lengua y disciplina: desafíos educativos para la Universidad en el siglo XXI” (2016-2018, financiado por CONICET) y del PICT “Cuerpo y metáfora en la construcción ideológica de las instituciones jurídicas y políticas” (2017-2020), financiado por ANPCyT. Su producción científica y su actividad docente y de formación de recursos humanos se vinculan con la retórica y la literatura antigua y medieval.

Moreno, Agustín

Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba. Se ha desempeñado como Profesor Asistente en la cátedra de Historia de la Cultura General y, actualmente, lo hace en la cátedra de Historia Antigua General en la Escuela de Historia de la misma Universidad. Sus líneas de investigación principales son la historiografía latina y la historiografía moderna sobre el mundo romano.

Rosin Caprino, Andréia

Magíster y Graduada en Historia por la Universidad Federal do Paraná (UFPR), Brasil. Actualmente es Doctoranda del Programa de Posgrado en Historia y miembro del Núcleo de Estudios Mediterráneos (NEMED) de la misma Universidad. Su tema actual de investigación es la relación entre política y religión en la obra y vida de Jerónimo de Estridón (siglos IV-V).