

Literatura e Historia en la Tardía Antigüedad. Rupturas, continuidades, conexiones

*Rubén Florio**

Resumen

Este trabajo intenta revisar la relación entre literatura e historia de tres sucesos sustanciales que se conectan en la Tardía Antigüedad: la recomposición de la obra de Virgilio, la consolidación espiritual y política del cristianismo, la irrupción de los pueblos bárbaros en el Imperio romano y sus repercusiones literarias.

Palabras clave: Tardía Antigüedad - Virgilio - Cristianismo - Invasiones bárbaras

Abstract

This paper attempts to review the relationship between literature and history of three significant events that connect in Late Antiquity: the recycling of Virgil's work, the spiritual and political consolidation of Christianity, the outbreak of the barbarian peoples in the Roman Empire and its literary impact.

Key words: Late Antiquity - Virgil - Christianity - Barbarian Invasions

* Universidad Nacional del Sur (UNS).

No es sencillo determinar el comienzo y el final de ninguno de los períodos de los que habitualmente hablamos, al referirnos a un determinado momento de la historia de la cultura, y no es nuestro objetivo discutir aquí cuándo comienza y termina la llamada Tardía Antigüedad. El enfoque histórico y el literario suelen no coincidir, mucho menos cuando se compulsa con la percepción que tenían de sí mismos los hombres de los siglos IV o V (indiscutidamente dentro del período denominado tardoantiguo), quienes no se sentían distintos a los de los tiempos de Virgilio.¹ En ese extenso espacio de la latinidad clásica, nos interesa, en cambio, destacar que, a partir del siglo III d. C., se producen cambios culturales de aceleración y profundidad crecientes, cuyos resultados terminarán por modificar la idiosincrasia vigente en el siglo I y II a. y d. C.

En este trabajo nos proponemos revisar tres sucesos trascendentes de los varios que -si bien iniciados bastante antes, pero especialmente evidentes desde mediados del siglo III d. C.- repercutieron sobre la cultura del Imperio romano, produciendo modificaciones sustanciales en todos los órdenes de su vida, y de tan pronunciada magnitud, que incluso se consolidaron como sustratos medulares del imaginario medieval, en general, y de su literatura, en particular. Esos acontecimientos, de dinámica progresión temporal, son: la ininterrumpida y diversa reinterpretación de la obra de Virgilio (en especial, la *Eneida*); la paulatina infiltración del cristianismo, que culmina con la conquista del poder político; las invasiones de los pueblos bárbaros, que minan y roen los cimientos del Imperio romano hasta llevarlo a su colapso irreversible.

No intentaremos desarrollar los tres hechos según un criterio estrictamente cronológico, sino según sus características y las relaciones que mantuvieron entre sí. Este presupuesto implica que los sucesos que procuramos describir no se produjeron aislados sino, la mayor parte de las veces, en un entrecruzamiento donde es difícil separar literatura e historia. La literatura, por otra parte, está anclada en la historia, a la que interpreta según sus propios parámetros, no obstante la ficción deba ser lógica y la historia pueda ser alógica.² Por su parte, la historia sufrió la constante ficcionalización de los propios cronistas e historiadores, hasta el punto de producir versiones contradictorias al registrar un mismo hecho. Este período no fue la excepción, sobre todo si pensamos en Constantino y, un poco después, en Atila.³ Por ello mismo, no es fácil establecer divisiones y precedencias con claridad tajante. El cris-

¹ Para las encontradas posturas sobre cronología, histórica o literaria, de la Tardía Antigüedad, véase el estudio de A. VICIANO, *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia, Quaderna, 2003, pp. 8-10.

² Véase ARISTÓTELES, *Poét.* 1451a-1451b. Exhaustivo estudio sobre el tema proporciona W. TRIMPI, "The Ancient Hypothesis of Fiction: an Essay on the Origins of Literary Theory", *Traditio*, 1971, pp. 1-78 (particularmente, pp. 43-60), A. FOUCHER, *Historia Proxima Poetis. L'influence de la poésie épique sur le style des historiens latins de Salluste à Ammien Marcellin*, Bruxelles, Latomus, 2000, pp. 43-51, y T. P. WISEMAN, "History, Poetry, and *Annales*", D. S. LEVENE, D. P. NELIS (ed.), *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden, Brill, 2002, pp. 331-362.

³ LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*, 44, y EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, 1.28-31, relatan la famosa visión de Constantino en la batalla del puente Milvio (28 de octubre del 312),

tianismo, si bien empieza a hacerse notorio a partir del siglo I, convivía con los romanos desde bastante antes. Si la Biblia de los Setenta termina de traducirse al griego a fines del siglo III a. C., sería por lo menos imprudente pensar que Virgilio, tan interesado en la cultura alejandrina y de cuya ávida curiosidad intelectual dan cuenta sus comentaristas, no la había conocido.⁴ Dejando de lado la recurrente discusión sobre la bucólica IV, en numerosos pasajes de su obra alienta un espíritu nuevo, que concitará el interés explícito o implícito, abierto o disimulado, de los autores cristianos, incluso de los más intransigentes para con la cultura pagana. Como veremos luego, los cristianos se sirvieron de la obra de Virgilio, literaria e ideológicamente, para construir su propia literatura, en particular, la épica, cuyas divinidades se encontraban implantadas en el subconsciente del pueblo, pero sobre todo, cuyo protagonista, desde la Antigüedad hasta nuestros días, es representante paradigmático de la comunidad en que suceden sus hazañas.

Por ello mismo, nuestro decurso comienza por el cristianismo.

Al inicio, el cristianismo fue percibido por los romanos como una creencia extraña e incomprensible con respecto a las concepciones morales vigentes a fines de la República y comienzos del Imperio. Varios son los testimonios de historiadores y filósofos de la época sobre ese grupo que, por sus prácticas, atraía su atención y la de los emperadores. Mencionaremos sólo algunos de los informes que dan cuenta de su irrupción en la sociedad romana.⁵ Tácito refleja con claridad el estupor que causaba su conducta:

con versiones tan diferentes, que se ha llegado a pensar si se trata del mismo suceso (Véase el estudio de S. MITCHELL, *A History of the Later Roman Empire AD 284-641*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 257-263). Un detallado seguimiento de la biografía que hace Eusebio (en las versiones de la *Historia Ecclesiastica* y la *Vita Constantini*) y de las diferentes interpretaciones de la conversión de Constantino realiza R. VAN DAM, "The Many Conversions of the Emperor Constantine", K. MILLS, A. GRAFTON (ed.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, New York, University of Rochester Press, pp. 127-151. Contra lo que podría suponerse sobre semejante revelación, todavía se discute si Constantino se convirtió al cristianismo. Viendo las divisiones, disputas y cismas que sufrían los cristianos, alguien que debía gobernar también para personas que todavía seguían siendo paganas ¿habría asumido semejante decisión? Al respecto, en un mismo volumen, véase M. EDWARDS, "Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine", S. SWAIN, M. EDWARDS, (ed.), *Approaching Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 224-234, y, a continuación, N. MCLYNN, "The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century", pp. 235-242. Amplio cuadro de los problemas internos de los cristianos traza R. LIM, "Christian Triumph and Controversy", G. W. BOWERSOCK, P. BROWN, O. GRABAR (ed.), *Interpreting Late Antiquity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, pp. 196-218. En el caso de Atila, las versiones sobre su carácter y vida varían si seguimos a Jordanes o a Prisco o a Próspero de Aquitania; mucho más si se trata de su encuentro con el papa León Magno. Bien lo hacen notar P. HOWART, *Atila*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 137-138, y P. HEATHER, *La Caída del Imperio Romano*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 432-433.

⁴ Sobre el particular, además de la famosa cita de DONATO en su *Vita Vergilii: inter cetera studia medicinae quoque ac maxime mathematicae operam dedit*, véase la reconstrucción de vida, estudios, obra en P. GRIMAL, *Virgilio o el segundo nacimiento de Roma*, Buenos Aires, Eudeba, 1987, y, especialmente, el minucioso informe de N. HORSFALL, *Virgilio: l'epopea in alambicco*, Napoli, Liguori, 1991, pp. 29-53.

⁵ Amplia información al respecto en R. L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, Ann Arbor, Yale University Press, 1984.

An. 15.44: ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.

La atribución a los cristianos del incendio de Roma, en el 64, parece ser la fecha en que se inician las persecuciones.⁶ El juicio de Tácito permite deducir la calificación social del grupo (*invisos vulgus Christianos appellabat*) y la de su creencia, perniciosa superstición (*exitiabilis superstitio*) que escondía un peligroso resentimiento contra el género humano (*odio humani generis*). La inquietud del poder imperial podría haber radicado en el temor de que los cristianos, por llevar una vida segregada del resto de la comunidad, refractaria a sus códigos sociales, quisieran formar un Estado dentro del Estado.⁷ Además, existía, en particular, un temor relacionado con el orden espiritual: la posibilidad de que el hombre libre, al final del camino cristiano, pudiese acabar en la indignidad de transformarse voluntariamente en esclavo de otra persona, por muy divina que fuere.⁸

Casi simultáneamente, a principios del siglo II, Plinio el Joven eleva a Trajano un informe sobre la situación de los cristianos, dando cuenta de sus características, conductas y actividades; en una carta que habría sido escrita alrededor del 110, señala:

Ep. 10.96.3-4: Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos [...] 8. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam [...] 9. Neque ciuitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.

⁶ Sobre el párrafo, diversas y no excluyentes opiniones en J. BAYET, *Histoire Politique et Psychologique de la Religion Romaine*, Paris, Payot, 1969, p. 266; E. R. DODDS, *Paganos y Cristianos en una Época de Angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 147; M. ELIADE, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas. De Gautama Buda al Triunfo del Cristianismo*, Madrid, Cristiandad, II, 1979, pp. 357-358.

⁷ Casos similares, en este sentido, son los registrados por TÁCITO, *An. 12.52: de mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum atrox et irritum* (un problema recurrente; véase *An. 2.32*), y *An. 12.59: ceterum magicas superstitiones obiectabat*.

⁸ Consigna F. J. FORTUNY, *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 115: "Per a un pagà els déus no són personals, sinó principis, raons, forces còsmiques vitals; sols els epicuris els creuen persones, però mai no se'ls podia ocòrrer dependre d'els." Y concluye: "Un cristià se'ls apareixia a tots els pagans com el prototipus de la baixesa moral o espiritual, més que no pas com un home errat."

El texto revela una desfavorable valoración de los cristianos; también, lo que Plinio considera incomprensible o censurable: la fe ciega en sus creencias (causa de obstinación sorda a reconsiderar sus costumbres), la captación de ciudadanos romanos, la penetración ideológica que estos grupos llevan a cabo no sólo con respecto a los habitantes de las ciudades sino también a los de pueblos y campos. Si los gobernantes de Roma se sentían inquietos por prácticas sociales que les eran extrañas, ese sentimiento se acrecienta por algo que pondrá de manifiesto Marco Aurelio y confirmará Tertuliano en su literatura apologética: el papel que desempeña la fe entre los cristianos, tan acentuado que, para sorpresa de los paganos, entregan la vida en su defensa.

Posteriormente, en la segunda mitad del siglo II, Marco Aurelio, si bien valora la integridad con que defienden sus creencias, confiesa su incapacidad para entenderlas:

Meditaciones, 11.3-5: Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἕτοιμος, εἰ ἤδη ἀπολυθῆναι δέν τοῦ σώματος, καὶ ἤτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι. τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς κατὰ ἄλλον πείσαι, ἀτραγῶδως.⁹

El pasaje destaca la diferencia entre decisiones tan extremas como la de entregar la vida, tomadas después de un análisis racional, y las que, con teatralidad, como lo hacían los cristianos, sólo se basaban en una fe ciega, emancipada de la razón, al punto que morían por alguien a quien no habían conocido. El estupor de Marco Aurelio no sólo habla de la intensidad con que profesaban sus creencias los cristianos, sino también de los sentimientos de los romanos de ese tiempo para con sus propias divinidades.

Tertuliano, el primero de los grandes apologistas cristianos, arremetió contra el sistema de ideas y valores de quienes, tiempo después, se transformarían oficialmente en 'los paganos'. Desconcertante debe haber sido la impresión que experimentaron los habitantes y gobernantes del Imperio cuando Tertuliano los alentaba a entregar la vida, alegre y voluntariamente, en defensa de una concepción que contradecía la razón vigente, hasta tales extremos, que llegaba a invertir la lógica de sus normas,¹⁰ tal como lo habían hecho los primeros mártires de la nueva fe. Baste un

⁹ Sobre esta frase, C. GARCÍA GUAL, "El Crepúsculo de la Filosofía Pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio", J. M. CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (ed.), *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, p. 19, comenta: "La actitud cristiana ante el martirio no tenía nada en común con la serena preparación a morir bien, sin quejas, al modo estoico. La palabra con que Marco Aurelio se refiere a los cristianos, *parataxis*, indica sólo rebeldía y desobediencia, aludiendo al espíritu contumaz e ilógico con que muchos miembros de la secta arrostraban el trance."

¹⁰ Bastante después, SAN JERÓNIMO recomienda el mismo procedimiento, *Ep.* 60.14: *aliud vivere moriturum, aliud mori victurum. Ille moriturus ex gloria est; iste moritur semper ad gloriam*; porque no es otra cosa que seguir los pasos de Cristo, *Ep.* 75.1: *ideoque et mortuus est, ut mors illius morte moreretur* El recurso de la inversión lógica era consciente; así lo explica PRUDENCIO, *Pe.* 10.941-945: *dubitasne verti posse naturae statum / cui facta forma est, qualis esset primitus? /*

breve pasaje de su *Apologético* (50.2-3):

Proelium est nobis, quod provocamur ad tribunalia, ut illic sub discrimine capitis pro veritate certemus. Victoria est autem, pro quo certaveris, obtinere. Ea victoria habet, et gloriam placendi Deo, et praedam vivendi in aeternum [...] ergo vincimus, cum occidimur.

Cuando el poder pagano consumaba la muerte del cristiano, el cristiano, aparentemente derrotado, lograba constituirse en vencedor de la lid. La recompensa, la vida eterna junto a Dios, era sumamente atractiva, pero implicaba un acto de fe sin garantías de ninguna clase, para un pueblo como el romano, cuyo temperamento era afín a la experiencia sensible (*res non verba*); así pues, seguir los pasos (*sequela Christi*) de un hombre ajeno a su comunidad, por quien había que entregar la vida para conquistar otra, eterna, debió parecer inconcebible, producto de mentes desvariadas. A esto se sumaba el temor que todo poder oficial experimenta (en cualquier período histórico) ante costumbres y ritos extraños a los conocidos, generando sospechas de sedición. Poco debía ser lo que ofrecía a muchos la vida de esa época, para que tantos -y en número creciente- fueran los seguidores de esta nueva religión que, al mismo tiempo que removía los parámetros heroicos conocidos, los ponía al alcance de todos, sin importar su condición social.

En verdad, el cristianismo se vio favorecido por un contexto anímico angustioso: las divinidades tradicionales habían perdido todo sentido para el hombre que vivía en una época como la del Imperio, cuyos templos y dignatarios exhibían la opulencia de sus estatuas y ornamentos antes que refugio y respuestas espirituales.¹¹ Si a ello añadimos el progresivo desasosiego que producían los embates de los pueblos bárbaros y el consecuente temor por la inminencia de un colapso generalizado (como finalmente sucedió), tendremos un cuadro de situación bastante aproximado de los sentimientos de indefensión e incredulidad del romano de fines del siglo III. El fenómeno se precipita y, a principios del IV, las creencias, los dioses del paganismo se muestran como un cadáver ambulante. Por contrapartida, los cristianos eran miembros unos de otros en un sentido mucho más que meramente formulario.¹²

No obstante, el *ethos* cristiano, si bien implicaba una exigencia moral extraña a la del pagano del siglo II, no estaba restringido a ningún sector en particular de la sociedad tardoantigua y, si bien había comenzado conquistando a las clases más bajas de la población (incluyendo a grupos tradicionalmente relegados o margina-

Hanc nempe factor vertere, ut libet, potest, / positasque leges texere ac retexere, / linguam loquella ne ministram postulet.

¹¹ Aspecto que ya se observa en el siglo I; TIBULO se lamenta de la falta de fe en templos con estatuas de oro, recordando que sus antepasados sólo habían conocido imágenes talladas en madera; así en l.10.19-20: *Tum melius tenuere fidem, cum paupere cultu / Stabat in exigua ligneus aede deus.*

¹² E. R. DODDS, *cit.* nota 6, p. 175 y 179. Véase L. A. GARCÍA MORENO, "Élites e Iglesia Hispanas en la Transición del Imperio Romano al Reino Visigodo", J. M. CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (ed.), *La Conversión de Roma...* *cit.*, p. 127.

dos -por condición social o edad o género-, como el de los esclavos, los niños y jóvenes, las mujeres), terminó apoderándose de las dominantes.¹³ Los primeros funcionarios de emperadores cristianos fueron, como ellos, conversos cuya cultura matricial era pagana y cristiana la de elección. Tal el caso de san Jerónimo, san Ambrosio, Prudencio y san Agustín, entre otros.

En el texto antes citado de Plinio aparece una palabra que señala la crucial diferencia entre dos concepciones de vida en pugna: *amentia* establece la división entre la idiosincrasia oficial y la del nuevo grupo. En el de Marco Aurelio late el término que en griego alude a esa fe indisputable, *πίστις*, a cuyo yugo el cristianismo someterá la hasta entonces tradicional *ratio* de la filosofía griega. San Agustín no vacilará en afirmar la preeminencia sobre la razón de esta fe, sobrenatural y superracional pero no irracional, cuando sentencia: *Crede ut intelligas*.¹⁴ No es la única vez que el obispo de Hipona marca la superioridad de la fe por sobre el intelecto, fe cuya mayor virtud no reside en negar la competencia de la razón y sus facultades, sino en su capacidad para coronarla, porque es la fuerza que la conduce a la contemplación de la verdad suprema, a la que, por sí sola, la razón es incapaz de acceder. No es extraño, entonces, que san Agustín declare su pesar por haber atribuido tanta importancia a las disciplinas liberales, pues muchos santos las desconocían por completo, en tanto que los intelectuales paganos, a pesar de conocerlas, no pudieron alcanzar la santidad.¹⁵

Semejante operación intelectual difundirá su estela indeleble sobre los más variados intersticios de la idiosincrasia antigua, provocando una modificación dramática en todas las producciones culturales de los romanos. No obstante, un cambio de la naturaleza y dimensión como el que produjo el cristianismo no prospera si no existen condiciones propicias para su implantación y desarrollo. Las persecuciones empujaron a los cristianos a pelear por su supervivencia. Fueron obligados a hablar en defensa propia a la población pagana. Así fue como los romanos lograron lo que no hubieran querido lograr jamás. La difusión de sus ideas comenzó a conquistar adeptos y provocó mayores recelos en los gobiernos de turno. Ya sabemos cómo sigue y acaba la historia. El cristianismo, al dirigirse a un auditorio no cristiano, tuvo que encontrar puntos de coincidencia con sus interlocutores; a lo largo de este proceso, sufrió modificaciones graduales, hasta volverse ecuménico; para ello

¹³ Para este aspecto remitimos al trabajo de E. A. CLARK, "Thinking with Women: the Uses of the Appeal to 'Women' in Pre-Nicene Christian Propaganda Literature", W. V. HARRIS (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Century*, Leiden, Brill, 2005, pp. 43-51. J. BAYET, *cit.* nota 6, p. 269, dice del cristianismo de estos tiempos: "Il reste soi, mais s'intègre dans la société qu'il ronge, et se pose même en successeur."

¹⁴ El párrafo dice (*Ser.* 43.4): *Dicit mihi homo: Intelligam, ut credam; ego ei respondeo: Crede ut intelligas*. Remate del tema, en la máxima de JUAN ESCOTO ERÍGENA (s. IX): *Nisi credideritis non intelligetis* (P L. 122, 284D), y luego en el lema que SAN ANSELMO DE CANTORBERY (s. XI), partiendo de la fórmula *fides quaerens intellectum*, coloca en su *Proslogium: neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Retract.* 1.3.2: *...in his libris displicet mihi [...] quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam qui sciunt eas sancti non sunt*.

debió construir una *paideia* cristiana que fuera capaz de sustituir la pagana, base de la resistencia cultural. En tanto duró la asimilación y fusión, cristianos y paganos tuvieron que llegar -en palabras de Curtius- a una transacción.¹⁶

Además, de uno u otro modo, las persecuciones no fueron sufridas solamente por los cristianos. A mediados del siglo III, la mayor parte de la población se sintió exiliada dentro del Imperio por políticas crecientemente desacertadas, que la llevaron hasta situaciones desesperantes, y por los desbordamientos morales de los poderosos.¹⁷ Al mismo tiempo, una corriente de ascetismo y recuperación de valores tradicionales se difundía desde el siglo II, colisionando con repudiabiles conductas; entre los siglos I y II se produce en la filosofía moral de la Antigüedad un fuerte movimiento hacia la abstinencia sexual. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio resumen ese nuevo espíritu.¹⁸

La ruptura del *limes* renano y la caída de Roma el 24 de agosto del 410, con su posterior saqueo de tres días por parte de Alarico, no son sino la consumación de un lento proceso de disgregación y disolución política que, luego de la nueva toma de Roma por Genserico, en 455, culmina cuando Odoacro, en 476, derroca a quien es considerado el último emperador romano de Occidente, Rómulo Augústulo. Paradójicamente, el Imperio se había convertido a la nueva fe bajo el gobierno de Teodosio I el Grande, quien, en su Edicto de Tesalónica o *Cunctos populos*, del 380, proclama el abandono, por parte del Estado, y prohibición del culto tradicional, para instaurar el cristianismo.¹⁹ Paradójicamente, los cristianos habían sido señalados como 'bárbaros' cuando aún no habían conquistado el poder político. El apelativo con que se identificaban (*christianus* < *χριστιανός*) tenía un sonido extraño para los paganos, quienes percibían su lenguaje lleno de palabras incomprensibles y plaga-

¹⁶ Véase W. JAEGER, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, México, FCE, 1985, pp. 44-57, 102-106, y E. R. CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, FCE, 1955, p. 653.

¹⁷ Véase el estado de situación que describe G. ALFÖLDY, *Historia Social de Roma*, Madrid, Allanza, 1987, pp. 214-218. Th. S. BURNS, *Rome and the Barbarians, 100 B.C.-A.D. 400*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2003, p. 314, consigna que, desde Diocleciano, "Within Roman society there was a progressive division of the population into the haves and the have-nots, characteristically referred to in Roman law, even that edited under later barbarian kings, as the *honestiores* (those with honors, that is, the official-holding families) and the *humiliores*, those without, the humble."

¹⁸ E. CANTARELLA, *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1991, p. 265, al hablar del choque de la nueva moral cristiana con la tardo-pagana, apunta: "De algún modo, la nueva moral debía satisfacer exigencias sentidas por la sociedad pagana, responder a necesidades ciertamente complejas y difíciles de definir, pero también sin duda presentes, y a las cuales el cristianismo supo dar evidentemente una respuesta adecuada". Sobre el ascetismo sexual, véase P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 18-23, 207-208, P. VEYNE, *La Société Romaine*, París, Seuil, 1991, pp. 90-94, y M. FOUCAULT, *Historia de la Sexualidad 2*, México, Siglo XXI, 1986, p. 17.

¹⁹ É. MAGNOU-NORTIER (ed.), *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, París, 2002; 16.1.2. *pr. Edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis, religio usque nunc ab*

das de garrafales vicios, además de considerar sus costumbres y rituales como propios de gentes bárbaras y foráneas.²⁰ Paradójicamente, a los cristianos les tocará un nuevo desafío: convertir a su fe a los nuevos bárbaros. Una tarea en la que se habían recientemente entrenado y para la que estaban inmejorablemente preparados.

Pocas líneas antes hablamos de literatura. Cerraré este apartado con una referencia precisa a este ámbito de la cultura y a las repercusiones que tuvo en la Tardía Antigüedad hasta proyectarse a toda la Edad Media. Tertuliano, quien planteó prácticamente todos los problemas a que debía enfrentarse el cristianismo, formula una pregunta trascendental, relacionada con la escuela, la pedagogía, el subconsciente (*Idol.* 10.4): *Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?* Y, retóricamente, responde (*Praescr.* 7.9): *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?* Había detectado el problema crucial de la nueva fe. En su época existía una sola literatura, la pagana, esa literatura era conocida por el pueblo, la aprendía en la escuela, la escuchaba en el teatro, la repetía en las calles, la recordaba en los grafitos y en los epitafios, era parte de su imaginario, de su forma de pensar, de relacionarse con el mundo, de su universo de creencias, pues hablaba de sus modelos heroicos y de sus dioses; era una cultura humanista, opuesta al humanismo cristiano.²¹ La Biblia era un libro de fe, extraño a la idiosincrasia de los habitantes del Imperio, acostumbrados a escuchar la *Eneida*, por ejemplo, en el teatro.²² Si bien se trataba de un gran paso, no bastaba tan sólo con edictos, como el de Milán, promulgado por Constantino en el 313 (transmitido por Lactancio, *De mor-*

ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filiis et Spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus. 16.1.2.1 *Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelestis arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.*

²⁰ Respectivamente, TERTULIANO, *Apol.* 3.3: *barbarum sonat*; y ARNOBIO, *Adv. Nationes*, 1.59: *barbarismis... et vitiorum deformitate pollutae*; 2.6: *voces barbaras*; 2.66: *barbaros ritus peregrinosque*. Véase S. E. ANTONOVA, "Barbarians and the Empire-Wide Spread of Christianity", W. V. HARRIS (ed.), *The Spread...* cit., pp. 69-85.

²¹ M. ROGER, *L'Enseignement des Lettres Classiques d'Ausone à Alcuin*, Hildesheim, Georg Olms, 1968, p. 136, revisa la posición de los Padres de la Iglesia frente a la literatura clásica: "tous étaient d'accord sur les dangers de la culture classique. [...] Mais, d'une part, au temps de saint Jérôme et de saint Augustin, les seules écoles existantes étaient les écoles civiles. L'éducation romaine était protégée par l'État comme par les mœurs. D'autre part, même s'ils en avaient eu la liberté, comment les chrétiens auraient-ils constitué un enseignement, sans les lettres profanes? [...] Les chrétiens n'avaient pu, en quelques années, accomplir l'oeuvre élaborée, au cours des siècles, par les Grecs et les Romains." Véase H.-I. MARROU, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, pp. 390-397.

²² SAN AGUSTÍN, *Ser.*, 241.5: *exhorruit quidam auctor ipsorum, cui demonstrabatur, uel qui inducebat apud inferos demonstrantem patrem filio suo. nostis enim hoc prope omnes atque utinam pauci nossetis pauci nostis in libris, multi in theatris*. También, SAN JERÓNIMO, *Ep.* 21.13.19: *at nunc etiam sacerdotes dei omissis evangelis et prophetis videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba cantare, tenere vergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis*.

tibus persecutorum, 48), concediendo libertad de cultos, ni el Concilio de Nicea, en 325, con el reconocimiento oficial del cristianismo, ni su proclamación como religión oficial del Imperio por Teodosio I a fines del siglo IV. Había que conquistar el espíritu de las personas, y ese espíritu es todavía más conservador en las zonas periféricas que en las centrales, emisoras de las nuevas ideas y códigos.

En las pequeñas poblaciones rurales, donde, lejos de las grandes ciudades, las innovaciones tardan bastante más en ser conocidas, los cristianos no sólo se abocaron a su tarea de misioneros de la palabra de Cristo, debieron, además, transformarse en peregrinos. Difícil, ardua y lenta tarea, pues se trataba de un espacio geográfico tan vasto como el del Imperio; también el objetivo, pues los dioses paganos vivían en el subconsciente de las gentes y había que desmontar los cultos a los antiguos héroes locales para implantar el de los nuevos, los santos y los mártires. Éstos, para ser aceptados, tenían que conservar algunas características de aquellos, pero poseer otras, desconocidas hasta entonces, que fueran convincentes y movieran a la admiración. Los nuevos modelos reunieron ambas características. Poseían las virtudes de los héroes paganos, *fortitudo* y *sapientia* (para resumirlas en una fórmula tópica), y añadían la novedad más sorprendente y atractiva del cristianismo: cualquier persona, sin que importara su clase social, género o edad, podía convertirse en héroe y obtener la vida eterna, porque el paradigma del cristianismo -si bien, como en los del paganismo, era hijo de la divinidad y de una mortal- no pertenecía a un orden social superior al del común de los mortales y sus oficios, carpintero y pescador (los del Cristo ejemplar), se encontraban entre los más humildes.²³ Como lo había hecho el Hijo encarnado en hombre, contaba, por sobre todo, la entrega incondicional a un designio superior, aunque fuera ininteligible para la razón humana.

Los cristianos debieron, entonces, resacralizar el espacio, físico y espiritual.²⁴ Los resultados no fueron inmediatos: leyes como las de Teodosio, que involucran aspectos íntimos de los individuos, tienen cumplimiento efectivo cuando el alma de la comunidad ha experimentado una *μετάνοια*, una completa entrega o conversión espiritual que involucraba la social; no se trataba tan sólo de un cambio ético, espiritual, sino también de abandonar el grupo social frecuentado hasta entonces para integrarse en los que profesaban la fe cristiana, conducta que incluía a la familia del converso. Era, en suma, un cambio de identidad.²⁵ Además, los paganos de las cla-

²³ Estas características tendrán una notable repercusión en la literatura tardoantigua y medieval, como bien lo notó E. AUERBACH, *Dante. Poet of the Secular World*, New York, New York Review Books, 2007, pp. 14-15. [1ª. 1929, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter]. Sobre el culto a los mártires, véase G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

²⁴ Véase B. CASEAU, "Sacred Landscapes", G. W. BOWERSOCK, P. BROWN, O. GRABAR (ed.), *Interpreting...* cit., pp. 21-59, y A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian discourse*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 138.

²⁵ E. MUÑIZ GRIJALVO, *La Cristianización de la Religiosidad Pagana*, Madrid, Actas, 2008, pp.132-140 describe los distintos cambios que implicaba la conversión al cristianismo.

ses dominantes no se batieron en retirada sin ofrecer batalla. Así lo demuestran el famoso episodio de Símaco, pidiendo la reposición del Altar de la Victoria (*ara Victoriae*) en su *Relatio* del año 384, las respuestas de Prudencio en su *Contra Symmachum* y, sobre todo, las de Ambrosio de Milán en dos epístolas (17 y 18) dirigidas al emperador Valentiniano II, advirtiéndole de las graves consecuencias que se suscitarían si accedía a la petición. Hubo, entonces, disputa por la posesión de la conciencia porque, en verdad, hubo disputa por la interpretación del pasado; lento fue el destierro de las prácticas paganas, que, durante un largo tiempo, convivieron con las cristianas en la vida pública.²⁶

La pregunta de Tertuliano tenía una fresca vigencia a fines del siglo IV. Los apolo-gistas habían iniciado la tarea de desmontar los modelos míticos del paganismo. Tertuliano, Minucio Félix, Arnobio, Cipriano y Lactancio, entre los más notorios, se encargaron de demostrar la supremacía de los héroes cristianos con respecto a los paganos.²⁷ No obstante, la literatura apologética no era frecuentada por el pueblo. Faltaba la expresión de los nuevos ideales en molde poético. El cristianismo carecía de una epopeya que pudiera ser cantada, que, por esta condición, se grabara en la memoria cotidiana de la gente, que pudiera, así, difundirse a lo largo y ancho del Imperio.

El desafío de Tertuliano generó tres respuestas de disímil trascendencia: Juvenco transcribió los evangelios en hexámetros dactílicos, reconociendo a Virgilio como su modelo, aunque advirtiéndole que lo superaría en la gesta que se proponía cantar, porque la de Cristo era no sólo verdadera sino también vivificante (*Christi vitalia gesta*).²⁸ Su esfuerzo, apreciado por los escritores cristianos, tuvo escasa repercusión popular.²⁹ Si bien Juvenco vio con claridad el camino rítmico a repetir (conocía la importancia del hexámetro por su propia educación y los beneficios que aportaría a la difusión de la nueva fe),³⁰ el tema seguía siendo poco atractivo para un paga-

²⁶ Véase la amplia descripción del incidente en F. PRINZ, *Da Costantino a Carlo Magno. La Nascita dell'Europa*, Roma, Salerno Editrice, 2004, pp. 315-325.

²⁷ Véase H. INGLEBERT, "Les Héros Romains, les Martyres et les Ascètes: les *virtutes* et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du III^e au IV^e siècle", *REAug.* 40, 1994, pp. 305-325.

²⁸ JUVENCO, *Evangeliorum libri quattuor*, ed. I. HVEMER, Vindobonae, 1891, *praef.* 6-10: *sed tamen innumeros homines sublimia facta / et virtutis honos in tempora longa frequentant, / adcumulant quorum famam laudesque poetae. / hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes, / illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis*; 15-20: *Quod si tam longam meruerunt carmina famam, / quae veterum gestis hominum mendacia nectunt, / nobis certa fides aeternae in saecula laudis / inmortale decus tribuet meritumque rependet. / nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta / divinum populis falsi sine crimine donum*. Véase el exhaustivo estudio de R. P. H. GREEN, *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 1-134.

²⁹ SAN JERÓNIMO registra su intento, *De Viris Illustribus*, 84: *Juvencus, nobilissimi generis hispanus, presbyter, quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens, quattuor libros composuit*. Cf. BEDA, *Retractatio in actus apostolorum*, 9.2.

³⁰ SAN AMBROSIO, *In ps.* 118.725: *Quae cantantur melius nostris adhaerent sensibus*. Sobre el tema, véase I GUALANDRI, "L'Eredità Tardoantica", *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, I. *Il Medioevo Latino*, a cura di G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 15-44.

no del siglo IV, cuyos modelos heroicos ni siquiera eran universales, sino los de su propio poblado.

San Jerónimo emprendió la tarea de traducir al latín la Biblia, hoy conocida como *Vulgata* (tomando las versiones hebrea y griega).³¹ La repercusión de este hecho es imposible de referir en pocas páginas. El habitante de la parte occidental del Imperio ya no entendía el griego; si la Iglesia lo empleó en su literatura hasta fines del siglo III, en la liturgia lo hizo hasta el IV; a partir de entonces, el latín fue su lengua oficial.³² La importancia de la *Vulgata* no es sólo literaria, sino un hecho histórico miliar, cuya trascendencia apenas puede entreverse al consignar que ese texto se transformó rápidamente en la versión oficial del cristianismo. Se trata de una traducción completa que reemplaza a las parciales, conocidas hasta entonces en latín, como la *Vetus Itala* y la *Afra* (siglos II-III d. C.).

Prudencio, con su *Peristephanon* (himnos épicos en honor de los nuevos héroes, los mártires cristianos) y la *Psychomachia* (combate alegórico entre Vicios y Virtudes por la posesión del alma), cristalizó las expectativas largamente anheladas del cristianismo por contar con una épica propia. En su poesía transfirió a los nuevos odres el heroísmo conocido. Virgilio, en particular, fue desmontado con minuciosidad y vuelto a servir desde los parámetros del pensamiento cristiano, como veremos más adelante.

No obstante, Prudencio da un paso decisivo en la reinterpretación cristiana de la historia. Para su contemporáneo, Claudiano, el agotamiento del Imperio, simbolizado en una Roma desvalida, que se quejaba por su amarga agonía, terminaba en reverdecimiento por voluntad de Júpiter.³³ Prudencio, en cambio, no sólo atribuye su renovación a la conversión a la fe cristiana, justifica la historia pasada como parte del plan providencial, adhiriendo a la teoría finalista. Cuando Prudencio afirma que, una vez convertidos todos los pueblos en romanos, la sangre se entremezcla, y esa ha sido el objetivo preparado por la divinidad desde el origen de los tiempos, vuelven a resonar los ecos del *imperium sine fine* virgiliano, avalado por el cristianismo.³⁴

³¹ Véase Ph. ROLLINSON, *Classical Theories of Allegory and Christianity Culture*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1981, pp. 29-42.

³² Véanse los trabajos de C. MOHRMANN, "Le Problème de la Continuité de la Langue Littéraire", *Il Passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*, CISAM, Spoleto (6-12 aprile 1961), 1962, p. 344 y C. MORRESCHINI-E. NORELLI, *Histoire de la Littérature Chrétienne Antique Grecque et Latine I* (De Paul a l'ère de Constantin), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 371.

³³ CLAUDIANO, *Gild.* 208-212. La prolongada letanía de sus males, 17-105.

³⁴ *Pe.* 2.417-432: (Tu, Christe) qui scepra Romae in vertice / rerum locasti, sanciens / mundum Quirinali togae / servire et armis cedere, / ut discrepantum gentium / mores et observantium / linguasque et ingenia et sacra / unis domares legibus! / En omne sub regnum Remi / mortale concessit genus, / idem loquuntur dissoni / ritus, id ipsum sentiunt. / Hoc destinatum, quo magis / ius christiani nominis, / quodcumque terrarum iacet, / uno inligaret vinculo. Un siglo antes, ORÍGENES, *Contra Celsum*, 2.30, había dado a entender que al cristianismo, la causa final, se encuentra subordinado el Imperio, la causa material, por donde aquel difunde su fe. Idéntica idea en EUSEBIO, *Historia eclesiástica*, 3.7, quien refiere que el primero que la empleó fue MELITÓN DE SARDES en su *Comentario a Daniel*, 4.9.206.

A esta generación de cristianos, cuya cultura matricial era pagana y cristiana la de elección, de ahora en más seguirán los educados en la nueva fe. Poco a poco, el occidente latino sólo conocerá su pasado a través de la llamada *interpretatio christiana*, una versión alterada de la cultura pagana que culmina en el período carolingio.³⁵ En éste, como en los siguientes, Virgilio continuó ejerciendo una atracción indiscutible, quizás favorecida por los comentarios de los primeros pensadores cristianos, para quienes el poeta romano había excedido las creencias de su época para proyectarse hacia la revelación de los nuevos tiempos. El cristianismo triunfante no pudo sino acoger con beneplácito y en vibración unánime una creación tan próxima a su idiosincrasia. La adhesión y el entusiasmo despertados por su obra son incontables; bien se le podría aplicar la frase de Tertuliano: *O testimonium animae naturaliter christianae* (Apol. 17.6) o recordar el reconocimiento y múltiples inclusiones explícitas de Dante en su *Divina Comedia* o verificar su continuidad hasta la más distinguida y sorprendente celebración que se le tributara en nuestros días: "Felices los que guardan en la memoria palabras de Virgilio o de Cristo, porque éstas darán luz a sus días", sentencia de "Fragmentos de un Evangelio Apócrifo", incluidos en *Elogio de la Sombra*, de Jorge Luis Borges.

Hablemos ahora de Virgilio, cuya estela comienza en tiempos muy próximos a los del cristianismo, continúa junto con el crecimiento y apogeo de la nueva fe -tanto en versión pagana como en interpretación cristiana-, se difunde a lo largo y ancho de la Edad Media en múltiples tipos de metamorfosis.

En el ámbito de la literatura, la obra de Virgilio se había vuelto canónica desde su aparición y, como sabemos, lo tradicional en literatura es luchar contra aquello que representa la tradición,³⁶ quizás porque el canon establecido implica una dualidad de conceptos contrapuestos que lo tornan inestable: por un lado, sirve de modelo orientador, por el otro, en tanto completa y suficiente totalidad normativa, deja a la novedad, cualquiera fuere su ámbito, escasas alternativas en su género. Muy pronto advirtieron los escritores del siglo I d. C. la encrucijada en que los había colocado Virgilio con respecto a la épica. Las respuestas fueron diversas y de suerte dispar. A veces, programáticas; tal es el caso de Persio, que, si bien todavía valora la recepción poética de Virgilio como un modelo válido, aboga por buscar nuevos rumbos

³⁵ CARLOMAGNO, en su famosa *Admonitio Generalis*, 61, MGH, *Leges, Capitularia Regum Francorum I*, ed. A. BORETIUS, Hannover, 1883, p. 8, insiste: *Omnibus. Primo omnium, ut fides catholica ab episcopis et presbyteris diligenter legatur et omni populo praedicetur*. Sumamente útil sigue siendo el trabajo de D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze, Seeber, 1896.

³⁶ Según la frase de G. B. CONTE, *The Rhetoric of Imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other Latin poets*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, p. 92: "In literature it is traditional to fight tradition." La canonización de la *Eneida* parece haber comenzado antes de que fuera publicada y conocida por los romanos; así se deduce de la frase de PROPERCIO, II 34, 66: *nescio quid maius nascitur Iliade*, donde *maius* sugiere la diferencia cualitativa con la épica conocida y adelanta la repercusión.

de expresión.³⁷ Ovidio, Lucano, Estacio, Silio Itálico y Valerio Flaco intentaron sustraerse a la gravitación que ejercía, sobre todo, la *Eneida*, sentida como poema nacional de los romanos, lo que en verdad significa que se reconocían no sólo representados en su carácter étnico sino representantes de esa identidad espiritual que definía la obra. Una actitud dual puede observarse en los escritores que siguieron a Virgilio: al mismo tiempo que se apropian de sintagmas, hemistiquios o versos completos,³⁸ también procuran construir modelos nacionales con episodios de la historia reciente de Roma o reescribirla en alegorías míticas. No obstante, el camino inmediatamente posterior de la épica, con intentos históricos y mitológicos o cualquier otro material procedente de la misma cultura que había recogido y representado la *Eneida*, nunca alcanzó la resonancia obtenida por la obra de Virgilio, donde el romano encontró su medida humana y la literatura problemáticos confines.³⁹

Petronio fue, según creo, quien mejor advirtió el difícil dilema que había generado la *Eneida* una vez conocida y difundida. Y fue, también, quien produjo la solución probablemente más novedosa, destinada a tener una larga y fructífera secuela. En primer lugar, no se propuso competir con Virgilio en su terreno, pues se dio cuenta de que la *Eneida* era un modelo difícil de superar artísticamente y que todo ensayo en el mismo sentido corría la desventaja de ser comparado con ella. También se dio cuenta de que las condiciones sociopolíticas habían cambiado decisivamente y que la *Eneida*, por lo tanto, se había transformado en ícono nostálgico de un pasado irrecuperable; más aún, que la épica se había vuelto anacrónica en un tiempo como el que le tocaba vivir. Al respecto, Tácito había advertido que la oratoria, tal como la había practicado Cicerón en la turbulenta agonía de la República, había sufrido, hacía tiempo, una clausura irremediable. El inicio de su *Dialogus de oratoribus* no deja dudas al respecto.

No obstante, si bien Petronio se apartó de un género que no tenía posibilidades de prosperar en las condiciones sociales del gobierno de Augusto y los inmediatamente posteriores, no se apartó de Virgilio, cuya frecuentación le permitió crear una

³⁷ AULO PERSIO FLACO, *Sat.* 1.96-98: ... "Arma virum", -nonne hoc spumosum et cortice pingui, / ut ramale vetus vegrandi subere coctum? / -Quidnam igitur tenerum et laxa cervice legendum. El pasaje muestra el debate iniciado en el siglo I sobre la pervivencia de la obra de Virgilio por los poetas modernos y, probablemente, la sofocación a que se enfrentaba toda novedad. Al respecto, véase J. K. NEWMAN, *The Classical Epic Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986, p. 201.

³⁸ Desde la aparición de la *Eneida*, su sintagma inicial, *arma virum*, se transformó en sinónimo de épica; para sus reapariciones, P. COURCELLE, *Lecteurs Païens et Lecteurs Chrétiens de l'Énéide*, París, Diffusion de Boccard, 1984, 2 vol., I, *passim*. Para su resignificación erótica, R. FLORIO, "La *Eneida*: reinención de la épica", *QUCC*, 70/1, 2002, pp. 107-123, y "Waltharius 1410-20: ironía erótica y códigos heroicos frente al 'scurrilli certamine'" (1425-42)", *FuturArtico*, 2/2005, pp. 59-83.

³⁹ Sobre los encontrados dilemas a que todavía hoy nos enfrenta la obra, véase Ph. HARDIE, *The Epic Successors of Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-3. T. S. ELIOT, "¿Qué es un Clásico?", *Sobre la Poesía y los Poetas*, Buenos Aires, Sur, 1959, pp. 50-69, analiza los pormenores de la obra de Virgilio según las expectativas de la sociedad romana del siglo I a. C., obra que bien se ajusta a "l'horizon d'attente"; según H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978, p. 33: "la fonction de l'oeuvre d'art n'est pas seulement de représenter le réel, mais aussi de le créer."

nueva forma expresiva⁴⁰ y, al mismo tiempo, comenzar con una tradición literaria que, conectada con figuras y recursos como la ironía, la sátira, el sarcasmo, la parodia, el *cacemphaton*, el centón, terminaría convirtiéndose, especialmente a partir del siglo IV, en un tópico denominado *membra disiecta Aeneidos*.⁴¹

Para Petronio, el trabajo de recardamiento de la *Eneida* no consistió en seleccionar e incrustar en su propia obra pasajes virgilianos que demostraran sus conocimientos literarios y, por extensión, su refinamiento y acendrada cultura. Con Petronio comienza el proceso de conversión cultural de la obra mayor de la literatura latina. Cuando, luego de citar un verso de la *Eneida* ("interea medium Aeneas iam classe tenebat"), el relator nos dice que, por primera vez, le desagradó el mismo Virgilio,⁴² la observación no puede pasar desapercibida, sobre todo porque, a lo largo de innumerables pasajes del *Satyricon*, sintagmas o versos de la *Eneida* serán removidos de su contexto y pegados en otros distintos, produciendo un cambio de sentido radical con respecto al que tenían en el de procedencia.

El ejemplo más contundente de este tipo de procedimiento se encuentra en dos pasajes: una escena en que Encolpio le confiesa a Gitón que sus dotes viriles han sufrido una mortificante merma, pues no ha podido demostrar su hombría a Circe, y una referencia de Encolpio acerca de Endimión sobre el mismo tema: la imposibilidad de cumplir con su función varonil. En el primero de los pasajes, Encolpio recurre a una alusiva descripción (*illa pars corporis*) de reminiscencias clásicas, la de Aquiles, representado, por metonimia, como modelo de la masculinidad insertiva (al referirse a la lanza de Aquiles, canónico varón marcial, según el término *virum*),⁴³ cuya deficiencia se manifiesta, por transitividad, en la parte del cuerpo del hombre que, normalmente, asume la responsabilidad de la actividad sexual, ahora extingui-

⁴⁰ Aún se debate sobre el género al que pertenece el *Satyricon*. Véase R. MARTIN-J. GAILLARD, *Les Genres Littéraires à Rome*, Paris, Nathan, 1990, pp. 42-43, 71-79.

⁴¹ Véanse los trabajos de M. GEYMONAT, "The Transmission of Virgil's Works in Antiquity and the Middle Ages", N. HORSFALL (ed.), *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden, Brill, 1995, pp. 303-312; M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Arca, 1985; K. POLLMANN, "Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century", *Romane Memento. Vergil in the Fourth Century*, ed. R. REES, London, Duckworth, 2004, pp. 79-96; S. MCGILL, *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2005; M. BROOKE, "Interpretatio Christiana: Imitation and Polemic in Late Antique Epic", M. WHITBY, P. R. HARDIE, M. WHITBY (ed.), *Homo Viator*, Bristol, Bristol Classical Press, 1987, pp. 285-295; D. SCHALLER, "La Poesía Epica", *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, I. *Il Medioevo Latino*, a cura di G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Roma, Salerno Editrice, 1992, p. 9-12; F. MORA-LEBRUN, *L'Énéide Médiévale et la Chanson de Geste*, Honoré Champion, Paris, 1994, pp. 49-56.

⁴² *Satyricon*, 68.5: *nam praeter errantis barbariae aut adiectum aut deminutum clamorem miscebat Atellanicos versus, ut tunc primum me etiam Vergilius offenderit*. El relator se refiere a una lectura deficiente de Virgilio, haciendo sentir, en ese juego exquisito de alusiones, el uso, el abuso y el vaciamiento a que era sometida la obra mayor de la literatura latina.

⁴³ Al respecto, es suficiente la nota de C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 163: "Since men who played the insertive role were performing precisely the action that was understood to be masculine by definition, the noun *vir* ("man") and its derivative adjectives and adverbs often have a specific nuance, referring not simply to a biological male but to a fully gendered "real man", that is, one who penetrates."

da (*funerata*):

Satyricon, 129.1 {Encolpius} {ad Gitonem}: "crede mihi, frater, non intellego me virum esse, non sentio. funerata est illa pars corporis, qua quondam Achilles eram".

El discurso de Encolpio remite al lector al ámbito militar y, más precisamente, por la mención de la figura del protagonista de la *Iliada*, al de la épica. En este contexto, la *virtus* heroica se encuentra elusivamente comprometida.⁴⁴ Después de una sucesión de escenas bastante risueñas, Petronio retoma el tema erótico, conectado con el anterior, pues se trata, nuevamente, de la ausencia de nervio de aquella parte del cuerpo del varón que lo distingue como tal, hasta el punto de que, si fenece, también fenece su dueño (132.10: *rogo te, mihi apodixin defunctoriam redde*). Luego de apostrofar a su miembro por su comportamiento indolente, el pasaje es rematado de manera sorprendente. Para ejemplificar el estado en que se encontraba el insensible colgajo de Encolpio, aparecen tres versos removidos de dos pasajes, de gran lirismo, de la *Eneida* y de un hemistiquio bucólico (*Satyricon*, 132.11):

illa solo fixos oculos aversa tenebat,
nec magis incepto vultum sermone movetur
quam lentae salices lassove papavera collo.⁴⁵

El jocoso equívoco, que termina por transcodificar el solemne segmento en que Dido, sin pronunciar palabra, menosprecia a Eneas en su reencuentro infernal, y aquel otro, en que el narrador compara el cuello de Eurialo moribundo con el tallo de una amapola que, sorprendida por repentino aguacero, finalmente se abate exangüe, está propiciado por un término en el que tanto se expresa persona o cosa, *illa*; en la *Eneida* representa a Dido, en el *Satyricon* al personalizado pero inútil pene de Encolpio (*illa pars corporis... funerata*, recogido a lo largo del parlamento por *bipennis* y *furcifera*). Petronio, con gran sagacidad y agudeza, se ha limitado a modificar sólo el contexto, las palabras -parafraseando el dicho de Catón (*rem tene, verba sequentur*)- lo han seguido. La continuidad de la épica, tal como se la conocía, ha sido puesta en tela de juicio.

En cuanto a la *Eneida* y su decurso cultural, el *tour de force* de Petronio permite realizar varias consideraciones colaterales:

1.- Implícito homenaje a Virgilio, confirmado en la lectura minuciosa de la *Eneida*, en el reconocimiento de su código heroico y su valoración, aspectos extensivos a todos los escritores que habían estudiado la obra ni bien aparecida, pues se transformó en texto escolar en vida de Virgilio.

2.- La deconstrucción que comienza a sufrir la *Eneida* en beneficio de otros géne-

⁴⁴ Véase M. A. MCDONNELL, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 90-93.

⁴⁵ El 'patchwork' consiste en colocar dos versos completos de la *Eneida* (6.469-470, Eneas es despreciado por Dido en su encuentro en el infierno), a los que se suman un hemistiquio bucólico (B. 3.83 o 5.16: *lenta salix*), pegado a otro hemistiquio de la epopeya virgiliana (9.436: *languescit moriens lassove papavera collo*, de la muerte de Eurialo).

ros y su rearticulación como subtexto palimpséstico.

3.- El proceso de resemantización que puede sufrir cualquier palabra (de cualquier lengua), cuando un autor decide emplearla en un contexto erótico (*papaver / salix / vultum*).

4.- El uso consciente de la transcodificación en gran escala, anticipo del centón, incluso en articulaciones complejas, pues *quam lentae salices lassove papavera collo* recoge un hemistiquio de *Eneida* 9 sobre la muerte de Eurialo (*lassove papavera collo*, que juega con el hemistiquio inicial, *languescit moriens*, en aposiopesis), y otro hemistiquio, modificado, de dos bucólicas 3.83 y 5.16 (*lenta salix*). Como el centón, además, puede desembocar en el *cacemphaton* (o mal gusto, en este caso, con fines estéticos).⁴⁶

5.- La comprobación de que el común de la gente sabía la *Eneida* de memoria (lo que se conoce con la frase *tenere Vergilium*), sólo así podía seguirle el juego a Petronio o, dicho de otro modo, entender la recodificación.

6.- Petronio se dio cuenta de que Virgilio, si no había agotado la literatura, por lo menos había dejado exhausta una gran parte de su amplio territorio, y había que, respetuosamente, sacrificarlo en su propio altar.

7.- Finalmente, la *Eneida* era tan fecunda y exuberante que incluso permitía tomársela en broma o servirse de ella para patrocinar un nuevo género.

El recuento de los momentos en que la obra de Virgilio es asaltada por distintos autores para construir nuevos pasajes en sus propias creaciones es tarea que ya ha sido llevada a cabo (véase nota 38); resta el trabajo más difícil, el de los propósitos que, en cada caso, guiaron a los distintos autores al incrustar en sus obras los pasajes virgilianos escogidos. Sea como fuere, nos interesa destacar que la recurrencia no es casual, sino intencional, y que su empleo fue impulsado por una voluntad meditada de absorción y recodificación de cada uno de sus componentes. Si, entre los escritores paganos, Petronio es uno de los primeros ejemplos de este tipo de operación intelectual, Ausonio es quien se valió de esta técnica hasta la exacerbación. Su *Cento Nuptialis* representa el grado más extremo de utilización consciente de la obra de Virgilio en beneficio de la propia.⁴⁷ Cuando tiene que explicar el tono brutalmente explícito de los versos de su canto nupcial, la excusa de Ausonio consiste en recordar que estas composiciones son tradicionalmente fesceninas, descaradas y aceptadas como tales.⁴⁸

⁴⁶ MARCIANO CAPELLA (*De nupt.* 5.518) advierte que un *cacemphaton* es una "intrusión o alteración de palabras" (*vel interpositione vel commutatione verborum*) y que debe ser evitado. Coloca un ejemplo: *Aen.* 2.143: *atque ereptae virginis ira* ("la ira de la virgen rescatada" / "la ira de la virgen violada").

⁴⁷ Ausonio reconoce abiertamente que su obra consiste en una fusión de hemistiquios procedentes de la de Virgilio, conscientemente degradado al tema que va a tratar en toda su crudeza: la noche de bodas de unos recién casados. AUSONIO, *C N.*, *epist. ad Paulum*, 7: *piget equidem Vergiliani carminis dignitatem tam ioculari dehonestasse materia.*

⁴⁸ Así lo explica en la Parecbasis o Digresión: *verum quoniam et fescenninos amat celebritas nuptialis verborumque petulantiam notus vetere instituto ludus admittit...*

Sólo escogeremos un pasaje a modo de ejemplo, perteneciente a la *Inminutio* o 'Desfloración', indicando al margen, entre corchetes, el nombre de la obra y número de los versos de Virgilio que Ausonio cortó y pegó, haciéndole decir lo que no decían (120-125):

- [Aen.11.816] *illa manu moriens telum trahit, ossa sed inter*
 [G.3.442] *altius ad vivum persedit vulnere mucro.* [Aen.11.817]
 [Aen.4.690] *ter sese attollens cubitoque innixa levavit,*
 [Aen.4.691] *ter revoluta toro est; manet imperterritus ille.* [Aen.10.770]
 [G.3.110] *nec mora nec requies, clavumque affixus et haerens* [Aen.5.852]
 [Aen.5.853] *nusquam amittebat oculosque sub astra tenebat.*

También en este fragmento, como en el de Petronio, se encuentran unos versos del canto IV de la *Eneida*, de solemne gravedad espiritual, referidos a la agonía de una moribunda Dido, aquí transformados en movimiento agónico de la lucha erótica que sostienen los jóvenes en el lecho nupcial. También aquí puede observarse el fenómeno de transcodificación que sufren varios términos. Si Petronio había logrado desnaturalizar a Virgilio cambiando el contexto en el que insertó sus versos, Ausonio recurre al mismo subterfugio, pero le añade una intencionalidad que no tuvo su predecesor. En primer lugar, no se apropia tan sólo de un pasaje de una de sus obras, escoge pasajes de cualquiera de las obras virgilianas, con tal que le sean útiles. En segundo lugar, no sólo toma versos enteros, sino también, sobre todo, hemistiquios disímiles que fusiona, dándoles un nuevo sentido. En tercer lugar, la desarticulación de la obra de Virgilio sirve a un único objetivo: construir una nueva obra, plena de sentido, pero distinto por completo de la del mantuano. Ausonio comprobó prácticamente lo que varios siglos después llevó a cabo G. Pérec, al imaginar la literatura como una especie de arte combinatorio, según la teoría de la escritura como escritura de lecturas.⁴⁹ Sólo que Ausonio lo hizo con la obra de un solo escritor donde se habrían condensado todos los signos de una lengua. Tres siglos después de la manipulación de Petronio, Virgilio seguía en la memoria de los romanos, tanto y de tal manera, que los lectores de Ausonio pudieron participar de la ingeniosa rearticulación en pasajes de significado inverso a los de procedencia.

No sólo Ausonio desmembró la poesía de Virgilio. También en el siglo IV, con otros fines -desde el bando cristiano-, Proba construyó, con la misma técnica, un curioso texto: convencida de que Virgilio había cantado a Cristo, completa cada hemistiquio virgiliano con uno de su autoría, de tema bíblico (*Maro mutatus in*

⁴⁹ Proyecto ejecutado por G. PÉREC en su novela, *La vie: mode d'emploi*, Paris, Hachette, 1978; el tema enraíza en G. LEIBNIZ, *Dissertatio de Arte Combinatorio*, publicado en 1666, cuya teoría podría remitir a las especulaciones alquímicas de Raimundus Lullius, siglo XIII. En cierto modo, la alquimia en el arte de combinar palabras estaría presente en los caligramas griegos y los *carmina figurata* medievales. Para Borges, en cambio, la imaginación es una especie de arte combinatorio de la memoria. Si se supone que la *Eneida* es un libro perfecto y que acaso lo es -según declara en *Siete Noches, Obra Completa* III, p. 273, Barcelona, Emecé, 1989- en la perfección se encuentra todo lo creado y la memoria es su guardiana.

melius).⁵⁰ En este caso, a diferencia de Ausonio, quizás habría que pensar en una lectura hermenéutica, cuya intención consistió en interpretar desde el cristianismo las acciones que la Providencia había llevado a cabo antes de su manifestación plena.

Los cristianos, que en su lucha por imponer una nueva idiosincrasia desde muy temprano rechazaron la literatura pagana, no dejaron de citar, implícita o explícitamente, pasajes de la obra de Virgilio con finalidades variadas. Exceptuando algunas declaraciones, no lo hicieron con ingenuidad. San Agustín, siguiendo el ejemplo de tantos autores del pasado,⁵¹ recurre constantemente a Virgilio en innumerables pasajes de sus obras, no sólo para coincidir o disentir con dichos de su poesía, sino también como autoridad enciclopédica y canónica (*De dialectica*, 8.8: *quid si commendandorum carminum gratia dicturus est magnus et paene solus poeta Vergilius?*). Del mismo modo lo hace san Jerónimo, a pesar de que se pregunte *quid facit... cum evangeliiis Maro?* (*Ep.* 22.54.29), recogiendo la interrogación que un siglo antes había formulado Tertuliano, *quid haereticis et christianis?* (*Praescr.* 7.9), retórico circunloquio que mucho después volverá a emplear Alcuino para marcar diferencias entre la cultura oficial y la bárbara: *Quid Hinieldus cum Christo?*⁵²

Las distintas y a veces contradictorias lecturas que se hicieron de la obra de Virgilio revelan tanto la riqueza de su pensamiento cuanto su ambigüedad, quizás porque, como ninguna, su poesía registró, sujetas a una ética de índole intemporal, tendencias tan múltiples y disímiles de su tiempo, como múltiple y varia es la vida humana. La renovación moral de la que hablaban los cristianos ya había sido expuesta por Virgilio. Innumerables pasajes de sus distintas producciones podrían citarse aquí. No es necesario abundar en ejemplos. Para los cristianos, acostumbrados a las interpretaciones alegóricas que imponían sus Escrituras, ¿cómo no reparar en el decurso de la creación virgílica: pastores, labriegos, conductor? Fuertes resonancias tiene que haber despertado la lectura de la bucólica cuarta en el ánimo de quienes confrontaban con el paganismo. ¿No era ella misma un signo del poder de Dios, manifestándose en la creación del más grande poeta del Imperio, teoría finalista de por medio? ¿Cuántas y qué tipo de disquisiciones no habrán generado las

⁵⁰ El empleo del centón con esta finalidad no fue bien visto por los escritores cristianos; al respecto, SAN JERÓNIMO, *Ep.* 53.7: *puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia*. Unas líneas antes había descalificado a todos los que se dedicaban a ese tipo de escritura: *hanc [scripturarum ars] garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. alii adducto supercilio grandia verba trutinantes inter mulierculas de sacris litteris philosophantur, alii discunt - pro pudor! - a feminis, quod viros doceant, et, ne parum hoc sit, quadam facilitate verborum, immo audacia disserunt aliis, quod ipsi non intellegunt*. Véase R. P. H. GREEN, "Proba's Cento: Its Date, Purpose and Reception", *CQ.* 54/2, 1995, pp. 551-563.

⁵¹ Como AULO GELIO, *N. A.* 13-21.1-10, quien había citado un curioso caso de decisiones auditivas que implicaban cambios formales en las normas morfológicas: la controvertida disputa de la desinencia del acusativo plural de la tercera declinación con tema en vocal. Para ello ejemplificaba con las elecciones eufónico-auditivas de Virgilio.

⁵² ALCUINO, *Ep.* 4, n° 124, p. 183, *MGH, Epistolae Karolini Aevi* (II), ed. E. DÜMMLER, Berlin, 1895. Hinieldus o Ingled es el nombre de un rey mencionado en el *Beowulf*; la comparación marca la diferencia con una cultura extraña a la cristiana, la de Alcuino y la corte carolingia.

distintas figuras bucólicas, como la del pastor Dafnis, arquetipo triunfante de su comunidad (que asciende al Olimpo luego de su muerte)?⁵³ ¿Cómo omitir el trasiego de Eneas, uno de cuyos epítetos, *pious*, es cualidad apreciada y pregonada por la doctrina cristiana? ¿No eran los cristianos, como Eneas y su pueblo, también exiliados que buscaban asentarse en un mundo nuevo? ¿No es el libre albedrío cristiano el de las palabras de Eneas cuando confiesa *Italiam non sponte sequor* (*Aen.* 4.361), si le estuviera permitido decidir su destino, evidenciando que, aunque le disgusta partir hacia Roma -y, consecuentemente, no le interese demasiado llegar-, sin embargo accede a hacerlo porque percibe una voluntad superior, cuyo designio, si bien no puede penetrar, ha dispuesto tal travesía y sufrimiento como condición previa para alcanzar la tierra prometida? ¿No pregonará el cristianismo el sometimiento de los deseos, el desdén de las ambiciones personales, la entrega en favor del bienestar de la comunidad, aceptando una misión de cuyos alcances, incluso, no se tiene ninguna certeza? Antes me había referido a los labriegos geórgicos, tan afanados en la cultura de la materia para coronarla en el fruto pleno por medio de un trabajo ímprobo, como en la descripción de Coricio, el viejo de Tarento, donde encontramos resonancias bíblicas.⁵⁴ Una obra cuyo lema, *labor omnia vicit improbus* (*G.* 1.145-146), no debió ser indiferente a los cristianos. Sin duda, fuerte impresión habrán producido en la nueva fe aquellos principios de “la canción más hermosa del mundo acerca del cultivo de la tierra y de las viñas, de la jardinería y ganadería, y de la abeja, el animal más venerado y misterioso en la literatura de la antigüedad desde Platón hasta Virgilio.”⁵⁵

La fascinación ejercida por Virgilio se manifiesta en las innumerables recurrencias que los escritores cristianos suelen hacer, no sólo para polemizar con su obra, también encontramos frases de rendida admiración. San Jerónimo llega a sentenciar un elogio extremo. En una frase cargada de múltiples significados lo distingue como un cristiano que careció de la gracia de conocer a Cristo.⁵⁶ Esta doble actitud frente a Virgilio y su obra podría parecer contradictoria. En verdad, los autores cristianos admiraban al poeta que había cantado, como nadie, la vida de los pastores, de los labriegos y la gesta de un modelo heroico piadoso. Pero no podían aceptar lo que intentaban desterrar de la conciencia de los romanos: las divinidades que, por doquier, interactuaban con los personajes de la *Eneida*. Esa lucha no sólo la libraban con sus compatriotas sino también consigo mismos, pues los cristianos de los primeros tiempos, como ya dijimos, eran conversos; por lo tanto, procedían de familias que, como ellos mismos, habían sido educadas en la escuela pagana, aquella que transmitía los valores oficiales del paganismo. Esas divinidades estaban presentes en

⁵³ La relación pastor-grey-ovejas-hombres se encuentra repetidamente a lo largo de los evangelios. Cf. Mt. 26.31: *percutiam pastorem et dispergentur oves gregis*.

⁵⁴ El pasaje de *G.* 4.134-143, parece desarrollar la sentencia de 2Tm. 2.6: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus accipere*.

⁵⁵ T. HAECKER, *Virgilio, Padre de Occidente*, Buenos Aires, Ghersi, 1979, pp. 71-72.

⁵⁶ SAN JERÓNIMO, *Ep.* 53.7: *Maronem sine Christo possimus dicere Christianum*; LACTANCIO, *Div. Inst.* 1.5: *Nostrorum primus Maro non longe fuit a veritate; cuius de summo Deo, quem mentem ac spiritum nominavit, haec verba sunt...*; SAN AGUSTÍN, *Acad.* 3.4.9: *poeta noster*; y *Civ.* 7.9: *nobilissimus Vergilii versus*; 10.27: *poeta nobilissimus*; 15.9: *nobilissimus eorum poeta Vergilius*.

la obra que los romanos llevaban grabada en su memoria, en su subconsciente, la *Eneida*. Los cristianos se abocaron, entonces, a la tarea de escarnecerlas, arguyendo que mal podían salvar al Imperio de las asechanzas de los bárbaros divinidades vencidas, exiliadas, implantadas en una tierra ajena a la de sus orígenes. Así lo hace, entre otros, san Agustín (*Ser.* 81.9):

Sed quare inter sacrificia Christianorum perit Roma? Quare inter sacrificia paganorum arsit mater eius Troia? Dii, in quibus spem suam Romani posuerunt, omnino Romani dii, in quibus spem pagani romani posuerunt, ad Romam condendam de Troia incensa migraverunt. Dii romani ipsi fuerunt primo dii Troiani. Arsit Troia, tulit Aeneas deos fugitivos: imo tulit deos fugiens stolidos. Portari enim a fugiente potuerunt: fugere ipsi non potuerunt. Et cum ipsis diis veniens in Italiam, cum diis falsis condidit Romam [...] Auctor ipsorum omnibus notus sic loquitur: 'urbem Romam, sicut ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui, Aenea duce profugi, sedibus incertis vagabantur'. Habebant ergo deos secum, condiderunt Romam in Latio, posuerunt ibi colendos deos, qui colebantur in Troia. Inducitur a poeta ipsorum Iuno irascens Aeneae et troianis fugientibus, et dicit: 'Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor, / Ilium in Italiam portans victosque penates'; id est, deos victos portans secum in Italiam. Iam quando dii in Italiam victi portabantur, numen erat an omen?

El discurso cristiano contiene una ideología básica, conocida y difundida por todos los que conforman su grupo de pensadores. Prudencio transmite en su poesía el mismo concepto (*Pe.* 2.445-448):

Confundit error Troicus
adhuc Catonum curiam,
veneratus occultis focis
Phrygum penates exules.⁵⁷

Los cristianos no concedieron una muerte tranquila a las divinidades del antiguo panteón grecolatino. El desprestigio directo, frontal, no fue el único medio que utilizaron en su intento por extirparlos de la conciencia del pueblo. Hubo uno más sutil pero de gran efectividad. En la segunda vía de ataque se sirvieron de un recurso usual en la narración histórica: la *ἐνάργεια* o *evidentia*,⁵⁸ muy conveniente para des-

⁵⁷ También *Pe.* 1.68-69: "(Christus)... et throno regnans ab alto damnat infames deos / vosque qui ridenda vobis monstra divos fingitis."

⁵⁸ MACROBIO, *Sat.* 4.6.13, la llamó *adtestatio rei visae*. Este recurso, cuya finalidad primera es reconfirmar de manera incontrastable la verosimilitud de los hechos presentados, se sustenta en la idea de que la elocuencia sirve para mostrar, recordando el poder de la representación visual, como decía QUINTILIANO, *Inst.* 6.2.29. Conocido desde la Antigüedad bajo el nombre de *ἐνάργεια*, *evidentia*, *sub oculos subiectio*, *repraesentatio* (cf. QUINTILIANO, 4.2.63; 8.3.61; 9.2.40). Refiriéndose a los historiadores, T. P. WISEMAN, "Lying Historians: Seven Types of Mendacity", *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, Exeter University Press, 1993, pp. 140-146, recuerda que si uno de los objetivos de la historia era entretener (*delectatio*), se justifican entonces los medios visuales, que logran lo que los historiadores griegos y romanos siempre buscaron, lo vívido (*enargeia*) que podía dotar de vida a una escena en la imaginación de la audiencia, o del lector.

cribir los espectáculos callejeros o circenses a los que estaban acostumbrados los romanos.⁵⁹ Al denunciar como ficticias a las divinidades -y los mitos en que intervenían-, los cristianos se preocuparon por señalar que los nuevos héroes, ya fueren santos o mártires, eran reales, verdaderos, que sus acciones se encontraban registradas (a mano estaban las *Actas de los Mártires*, del siglo II) y habían sido vistas y transmitidas por gran cantidad de personas. Prudencio, por ejemplo, hace sentir el peso de la historia en sus *passiones*: al principio de varias de ellas menciona el nombre del emperador bajo el que se llevó a cabo la ejecución del mártir, o el del juez que la ordenó. Las dota, también, de un marco de verosimilitud, aun en lo que se refiere a sus componentes maravillosos, como los milagros, observados por testigos oculares, históricos, en un mundo real, alejado de las fábulas falaces de la épica pagana. Es obvio que no se trata tan sólo de verosimilitud, sino también de una polémica con la epopeya clásica y, desde un plano más general, lo que se verifica es la polarización entre una actitud conservadora y otra renovadora; dicho de otro modo, la cultura clásica impregnada de cristianismo.

Esta forma de utilizar el recurso constituye una innovación dentro de las articulaciones de la épica, una innovación a la que Prudencio fue muy afecto. Juvenco ya lo había adelantado en el prefacio a sus *Evangelios*. Si las obras de Virgilio y de Homero, es decir, la épica de estilo sublime, habían logrado fama relatando leyendas falaces, mucha más le espera a la de Cristo, genuino relato de su hazaña, sin atisbo de engaño (*falsi sine crimine*).⁶⁰ El cristianismo incorporó la historia en la matriz de la epopeya porque su idiosincrasia descansa sobre una nueva historia, la que inaugura Cristo, cuyo ciclo de vida ejemplifica el de la humanidad: un principio, un final, la eternidad sin límites; por lo tanto, la historia cristiana tiene un principio conocido y anunciado el final de la historia del tiempo. Luego, habrá un tiempo sin historia, el de la eternidad.

Sea como fuere, el punto de referencia, el foco al que los cristianos dirigieron su crítica, cuando se refirieron a divinidades y a verosimilitud, fue Virgilio. Pero también lo emplearon para construir el nuevo ideal heroico.⁶¹ Basten dos ejemplos cruciales, de los innumerables que podrían citarse, sobre esta operación estético-ideológica profunda y exhaustiva. El primero nos retrotrae hasta el emblemático segmento inicial de la *Eneida*, que reaparece contrastado y controvertido en un himno dedicado a una jovencísima heroína (con todo lo que significa el heroísmo femenino en un género excluyentemente masculino, cuyo paradigma era Eneas) de apenas doce años. Es la historia de Eulalia de Mérida, narrada en la tercera pieza de la colección conocida como *Peristephanon*:

femina provocat arma virum (Pe. 3.35).

⁵⁹ Véase G. CLARK, "Bodies and Blood. Late Antique debate on martyrdom, virginity and resurrection", D. MONTSERRAT (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings*, London and New York, Routledge, 1998, pp. 99-115.

⁶⁰ Véase el texto en nota 28.

⁶¹ Véase R. FLORIO, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, Ediuns, 2002, pp. 247-306.

El verso, vale la pena remarcarlo, se encuentra acompañado, poco después, por otro (*per loca senta situ et vepribus*, *Pe.* 3.47), en el que Prudencio recoge un hemistiquio virgiliano -también procedente de la *Eneida* (en este caso, del emblemático canto del descenso a los infiernos: *per loca senta situ cogunt noctemque profundam*, 6.462)-, contextualizado por términos que aluden a la condición existencial y cualitativa de la joven mártir: *fugax* (*Pe.* 3.44) y *pia* (*Pe.* 3.56), decididamente alusivos a la figura de Eneas, pero transferidos a la pequeña, y por ello más grande (sobre paradigma o ejemplo, véase *Arist.*, *Rhet.* 1.2.8, y *Quint.*, 5.11.1-2) heroína la pieza. Ya he hablado exhaustivamente de estos dos pasajes,⁶² pero no omitiré consignar un aspecto general: en ese verso resalta la conciencia de variados géneros, no sólo el referido a clase de composición y sus componentes (la épica), sino también el referido al papel del sexo femenino en la gesta cristiana, tal como lo había adelantado Tertuliano y confirmado Prudencio, teórica y prácticamente.⁶³

El segundo ejemplo, en cambio, se refiere al primer verso de la *Psychomachia*, que reproduce casi en su totalidad otro de la *Eneida*: las dos variantes introducidas por Prudencio lo cristianizan, dejando ver con claridad el sentido, entre otros, de lo que se denomina *interpretatio christiana*, una conversión de modelos vigentes -en este caso literario-, tendiente a representar un resultado mucho más complejo y radical, un cambio de vida:

Virgilio, *Aen.* 6.56: Phoebe, gravis Troiae semper miserate labores

Prudencio, *Psy.* 1: Christe, graves hominum semper miserate labores

Una vez cotejados, una vez recordado el contexto de creación y el de vaciado, no es necesario agregar casi nada sobre las intenciones que guiaron a Prudencio al escoger aquel verso de la *Eneida*, que marca el inicio de la catábasis de Eneas, para colocarlo, modificado, en la apertura de su *Psychomachia*. Sobre esta reinterpretación se ha escrito bastante.⁶⁴ Sin embargo, la señal liminar es clara: el combate del alma, el combate por el alma es también una catábasis, un descenso a los infiernos donde el alma se enfrenta con sus propias debilidades, donde exhibe, en principio, la cualidad esencial y más alta de todo héroe: no temer a la muerte. En Prudencio cristaliza, por partida doble, el nuevo ideal heroico cristiano: el de la lucha interior y

⁶² Véase R. FLORIO, "Reconversión cristiana de dos memorias virgilianas en el *Peristephanon* 3 de Prudencio", *Athenaeum* 93/1, 2005, pp. 209-225.

⁶³ TERTULIANO menciona, junto con hombres, a varias mujeres de la Antigüedad, atribuyéndoles características heroicas (*Apol.* 50.1-10). PRUDENCIO registra el catálogo general de los héroes cristianos, *Pe.* 10.57-58: *grex christianus, agmen imperterritum / matrum, virorum, parvulorum, virginum...*, pero lo efectiviza; coloca como figuras protagónicas de dos composiciones a sendas mujeres: Eulalia e Inés (3 y 14), narra el martirio de un niño de pocos años y de su madre (10), a los que suma una galería de personas de distinta edad, sexo y condición social en las catorce composiciones de la colección.

⁶⁴ Véanse los trabajos de P. JAMES, "Prudentius' *Psychomachia*. The Christian arena and the politics of display", R. MILLS (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London and New York, Routledge, 1999, pp. 70-94. L. GOSSEREZ, *Poésie de Lumière. Une lecture de Prudence*, Louvain, Peeters, 2001, pp. 95-98, y M. LÜHKEN, *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 44-70.

el de la lucha abierta, en la comunidad.

A partir del siglo V, todos los resortes característicos de la idiosincrasia pagana han sido convertidos al cristianismo. No es extraño que la literatura se dedique a relatar vidas de santos, *passiones* y otros temas cristianos. Virgilio seguirá siendo, no obstante, yacimiento inagotable de inspiración, de variadísimas frases de insuperable elegancia, de sentimientos, descripciones y ambigüedades de gran factura, de fórmulas léxicas y de estructuras rítmicas inmejorablemente expresadas. No sólo el cristianismo conquistó a los pueblos bárbaros, también las creaciones de Virgilio, a cuyo espíritu universal se rindieron incondicionalmente. También desde mediados del siglo V la Iglesia católica, más interesada en forjar y preservar una comunidad de signo espiritual que étnico, comenzó a actuar como el factor de unidad en las regiones sometidas por los pueblos germanos, como el coalescente de lo que podría llamarse *membra disiecta Imperii*.⁶⁵

Las migraciones de los pueblos bárbaros no sólo son importantes como hecho histórico en sí, datable y de repercusión en la etnogénesis posterior y en la configuración de nuevos mapas políticos. Son también cruciales en la conformación anímica de los nuevos pueblos, conformación que, de ahora en más y de diversas formas, se encuentra registrada en la literatura, sobre todo, cuando las migraciones se transforman en invasiones. El Imperio había convivido bastante pacíficamente con múltiples asentamientos de pueblos disímiles, migraciones procedentes del norte de Europa o del este de Asia. Sin embargo, esos pueblos, a los que Roma muchas veces había empleado en defensa de su Estado, comienzan a reclamar un protagonismo creciente en la conducción del Imperio, hasta que, después de darse cuenta de la debilidad militar de los romanos, consecuencia de una falta de proyecto de Estado, resuelven adueñarse del poder de decisión de sus asuntos para formar sus propios reinos.⁶⁶

Puesto que no es mi intención reproducir los sucesos que los historiadores del período tardoantiguo han asentado en innumerables y bien documentadas mono-

⁶⁵ Véase F. PRINZ, *cit.* nota 26, p. 166. Buena mirada de conjunto sobre el proceso de recodificación literaria, que ocurre durante la Tardía Antigüedad hasta la renovación carolingia, en W. WETHERBEE, "From late Antiquity to the twelfth century", A. MINNIS, I. JOHNSON (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. II, *The Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 99-119.

⁶⁶ Véase Th. S. BURNS, *cit.* nota 17, pp. 309-384. P. GEARY, "Barbarians and Ethnicity", G. W. BOWERSOCK, P. BROWN, O. GRABAR (ed.), *Interpreting...* *cit.*, pp. 108-109, registra tres modelos de etnogénesis para los pueblos bárbaros que estuvieron en contacto con el Imperio romano: godos, longobardos y francos salios; los de la estepa de Asia central, hunos, alanos, ávaros y magiares; finalmente, los más difíciles de clasificar, los procedentes de pueblos descentralizados como los alamanos, quizás los bávaros, y seguramente los eslavos. Sobre el desmembramiento del Imperio durante el siglo V y simultánea formación de nuevos reinos bárbaros, véase P. HEATHER, "The Barbarian in Late Antiquity. Image, reality, and transformation", R. MILLS (ed.), *Constructing Identities...* *cit.*, pp. 242-244. Muy documentado y minucioso informe sobre todos los aspectos de las diversas migraciones, en G. HALSALL, *Barbarian Migrations and the Roman West*, 376-568, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

grafías, no me propongo estudiar los distintos embates de los pueblos bárbaros sobre el Imperio romano, sino sólo algunos de repercusión política sobresaliente, testimoniada en una escueta, pero relevante, según creo, selección de pasajes literarios de escritores de la época.

La caída de Roma en el 410 es un hecho histórico que produjo un cataclismo espiritual en los habitantes del Imperio romano. Los escritores cristianos no fueron indiferentes a un suceso de tamaña importancia. Si bien, por razones administrativas, Roma había dejado de ser la capital excluyente del Imperio -como lo había sido durante la República y primeros siglos del Imperio-, sin embargo, en tanto símbolo de variadas intelecciones, seguía siendo el referente central de la identidad colectiva.⁶⁷ La literatura registra ese suceso, reflejando su trascendencia en versiones incluso contradictorias. La reacción de san Jerónimo, angustiosa, visceral, podría, aparentemente, ser considerada como el ejemplo más próximo de los encontrados sentimientos que debe haber experimentado el ciudadano común del Imperio en ese tiempo.

Cuando Alarico ingresa en Roma y la saquea por tres días, san Jerónimo se encontraba en Belén, escribiendo su *Comentario a Ezequiel*. Vale la pena reproducir sus palabras. Si en esa obra da cuenta de la magnitud del desastre, igualando la caída de Roma con la destrucción del mundo -*Ezech. prol.: in una urbe totius orbis interiit*-, en sucesivas cartas describe un arco de retóricas preguntas que advierten sobre la sensación de inseguridad personal y colectiva -*Ep. 123.16: Quis hoc crederet, quae digno sermone historiae comprehenderent Romam in gremio suo non pro gloria sed pro salute pugnare, immo ne pugnare quidem, sed auro et cuncta superlectili vitam redimere?* Repasa, a continuación, la gloriosa vida de Roma, inexpugnable hasta el pasado reciente, para concluir en un presente que describe oprobioso: *Nunc ut omnia prospero fine eveniant, praeter nostra quae amisimus, non habemus quod victis hostibus auferamus*. Y, como cristiano culto, concluye con dos citas de poetas romanos, para expresar su perplejidad y su dolor inefable: *Potentiam Romanae urbis, ardens poeta describens, ait: quid satis est, si Roma parum est?* (Lucano, 5.274) *Quod nos alio mutemus elogio: quid salvum est, si Roma perit? Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, / ferrea vox, omnes captorum dicere poenas, / omnia caesorum percurrere nomina possim* (Virgilio, *Aen.* 6.625-627).⁶⁸

En otras cartas va hilvanando sus tribulaciones; consigna la experiencia del estuor, la confusión espiritual y la lamentación por la pérdida irreparable -*Ep. 126.2: Diuque tacui, sciens tempus esse lacrymarum*-, hasta desembocar en una síntesis de emociones que comienzan con el sentimiento del temor ante el futuro incierto, pues ha habido rapiña, expoliación y matanza -*Ep. 127.12: Terribilis de Occidente rumor*

⁶⁷ VIRGILIO había adelantado la axialidad de Roma, *B.* 1.24: *verum haec tantum alias inter caput extulit urbes...* Deificada la retrata MARCIAL 12.8.1-2: *Terrarum dea gentiumque Roma, / cui par est nihil et nihil secundum*. Esta idea es amplificada por ELIO ARÍSTIDES en su discurso laudatorio del 144: Εἰς Ῥώμην. Véase R. MELLOR, "The Goddess Roma", *ANRW*, II/17.2, 1981, pp. 950-1030.

⁶⁸ Retoca san Jerónimo los dos últimos versos para adecuarlos a su descripción de su presente aciago (en el original, en vez de *captorum* se encuentra *scelerum*, y en vez de *caesorum*, *poenarum*).

adfertur obsideri Romam et auro salutem civium redimi spoliatosque rursus circumdari, ut post substantiam vitam quoque amitterent. Haeret vox et singultus interceptiunt verba dictantis. Capitur urbs, quae totum cepit orbem, immo fame perit antequam gladio et vix pauci, qui caperentur, inventi sunt-, para, finalmente, dar cuenta de la situación en un informe bastante apretado, pero coherente, sobre lo que considera el colapso del Imperio romano -Ep. 128.5: *Pro nefas, orbis terrarum ruit et in nobis peccata non corruunt. Vrbs inclita et Romani imperii caput, uno hausta est incendio. Nulla regio, quae non exules eius habeat.*

En verdad, san Jerónimo, a diferencia de san Agustín, parece no haber estado preparado para una experiencia que podría denominarse 'crónica de una muerte anunciada'. El poeta Claudiano seguramente murió bastante antes de la capitulación de la ciudad;⁶⁹ sin embargo, en vívidos versos había descrito la precaria y degradante situación política de Roma a principios del siglo V (*Gil.* 17-25):

Exitii iam Roma timens et fessa negatis
Frugibus ad rapidi limen tendebat Olympi,
Non solito vultu nec qualis iura Britannis
dividit aut trepidos submittit fascibus Indos.
vox tenuis tardique gradus oculique iacentes;
interius fugere genae, ieiuna lacertos
exedit macies. umeris vix sustinet aegris
squalentem clipeum; laxata casside prodit
canitiem plenamque trahit rubiginis hastam.

Muy distinta es la actitud de san Agustín y la de su discípulo, Paulo Orosio. Frente a la conmoción espiritual de san Jerónimo, en san Agustín se registra una cerebral disquisición sobre los motivos que determinaron la caída de Roma. En uno de sus sermones recuerda la caída de Troya y que, incluso, el mundo creado por Dios ha de perecer en una conflagración final (*Ser.* 81.9: *mundus arsurus est quem condidit deus*); Mateo (24.35) ya lo había anunciado: *Caelum et terram transibunt*. No obstante, en un pasaje del mismo sermón no desaprovecha la oportunidad para rechazar irónicamente la acusación de los paganos sobre la incapacidad del dios cristiano para detener la invasión y saqueo de la ciudad. Su argumentación consiste en proporcionar un punto de vista distinto; Roma ha sido castigada por no haber demostrado una fe verdadera: *ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. Forte non perit: forte flagellata est, non interempta: forte castigata est, non deleta*. Y remata la idea con un mensaje de esperanza de fuerte condición ética, haciendo notar que quien decide el destino universal es Dios y que, una vez revelado a los paganos, puede reclamar, como lo hacían las antiguas divinidades, la observancia de la fe: *forte Roma non perit, si romani non pereant. Non enim peribunt, si deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt*.

⁶⁹ Consciente de los peligros que entrañaban las constantes arremetidas de los pueblos bárbaros, Claudiano había cantado las victorias de quienes lograban rechazarlos, en composiciones panegíricas (Probino y Olibrio); sobre todo las que dedica a Estilicón. Suponemos que hacia el 406 Claudiano había muerto porque, de otro modo, habría cantado el triunfo de Estilicón sobre el bárbaro Radagaiso.

Parece que esta pieza sobre las causas de la caída de Roma no satisfizo ni serenó el espíritu de los feligreses, determinando que san Agustín volviera sobre el tema en un nuevo sermón (105) y le dedicara una pequeña obra *De excidio urbis Romae*, además de desarrollarlo extensamente al inicio de su *Civitas Dei*. En el nuevo sermón recoge todos los temas tratados en el anterior, cita a Virgilio, desautorizándolo (una prueba más de su trascendencia),⁷⁰ y puntualiza largamente sobre la diferencia entre la vida terrena y la eterna. Pero es en su *de excidio urbis Romae* donde, más que ampliar, profundiza sus ideas sobre la caída de la ciudad. En tanto en los sermones había omitido hablar de la devastación, aquí la reconoce (3):

de recenti excidio tantae urbis... Horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe fleuimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa.

A partir de este momento comienza su argumentación: la ciudad no sólo no fue destruida, sino apenas castigada, y los que se refugiaron en lugares santos salvaron la vida (2): *quam multi manserunt et evaserunt, quam multi in locis sanctis nec tangi potuerunt!* Este juicio es enunciado dos veces, al principio, según la cita precedente, y al final (8): *multi in locis sanctorum vivi salvique servati sunt*. San Agustín, muy sutilmente, desliza que los refugiados en los templos (o lugares consagrados a los santos y mártires cristianos) fueron respetados.⁷¹ La ciudad, insiste, fue perdonada por Dios (8): *sic minime dubitandum est pepercisse deum romanae etiam civitati*. Esta idea de sujeción absoluta a la voluntad divina se encontraba institucionalizada incluso en el ejército, donde los soldados ya no juraban por el emperador, sino por Dios, Cristo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, había que explicar al pueblo (como lo hace Agustín con respecto a la caída de Roma) por qué debía soportar las consecuencias de sus decisiones inescrutables, cuando la victoria no acompañaba a las huestes cristianas.⁷²

Paulo Orosio parece particularmente interesado en destacar la intercesión que habían cumplido los lugares santos en la salvación de quienes se habían refugiado allí. Así lo destaca, siguiendo a san Agustín, cuando narra la entrada de Alarico, en su obra, *Historiarum adversum paganos*, 7.39.1:

⁷⁰ Ser. 105.10: *poeta illorum quidam induxit iouem loquentem, et ait de romanis, his ego nec metas rerum, nec tempora pono: / imperium sine fine dedi. Non plane ita respondet veritas. Regnum hoc, quod sine fine dedisti, o qui nihil dedisti, in terra est, an in coelo? utique in terra. et si esset in coelo, coelum et terra transient.*

⁷¹ También en su *Civitas Dei*, 5.23: *et non agunt miseri gratias tantae misericordiae dei, qui cum stauisset inruptione barbarica grauiora <pati> dignos mores hominum castigare, indignationem suam tanta mansuetudine temperauit [...] deinde ab his barbaris Roma caperetur, qui contra omnem consuetudinem gestorum ante bellorum ad loca sancta confugientes christianae religionis reuerentia tuerentur.*

⁷² A principios del siglo V, consigna VEGETICIO, *Epitoma rei militaris*, 2.5: *(Milites) iurant autem per Deum et Christum et sanctum Spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda.*

adest Alaricus, trepidam Romam obsidet, turbat, inrumpit, dato tamen praeccepto prius ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inviolatos securosque esse sinerent, tum deinde in quantum possent praedae inhiantes a sanguine temperarent.⁷³

Al año siguiente, Alarico enfermó y murió; Ataúlfo, su sucesor, se unió a Gala Placidia, hermana de Honorio, hechos que no fueron omitidos a la hora de interpretar el curso de los recientes sucesos históricos. De las particulares narraciones se evidencia la intención consciente de san Agustín y Paulo Orosio por inducir a sus receptores a determinadas conclusiones, como la de que Alarico fue un instrumento de Dios para mostrar su poder y, por extensión simbólica, su victoria sobre los romanos paganos (o por no haberse convertido o por haber blasfemado contra el poder de Dios) y sobre los bárbaros (cristianos, algunos de ellos, en el discurso, pero no en las acciones), o, dicho de otro modo, sobre todos los que no profesaran, sinceramente, la fe cristiana.⁷⁴ Ambos escritores demuestran clara propensión a las tergiversaciones con el propósito de delinear una ideología política; si se limitan a describir los acontecimientos, los presentan de forma que les permitan desarrollar sus posturas sobre las creencias paganas y cristianas, además de insinuar las consecuencias por pertenecer a uno u otro bando. Sin embargo, ambos escritores proyectan su mirada hacia el futuro y exhiben deliberada voluntad de explicar el acontecimiento según el providencialismo cristiano,⁷⁵ a diferencia de san Jerónimo, cuyo desconcierto y angustia tienen mucho de nostalgia por un pasado que presiente clausurado. En san Agustín y en Paulo Orosio la nueva fe actúa, además, como un factor de desintegración del antiguo espíritu romano, basado en el *mos maiorum*. Este hecho fue destacado por G. Alföldy a partir de una frase de Orosio (5.2.6), quien se consideraba: *Inter Romanos Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo*. El mensaje es claro: para un cristiano, si los bárbaros habían adoptado el cristianismo, ya no representaban el peligro que podrían representar los paganos (fueren romanos o bárbaros), pues se habían transformado en sus pares o, como los llama, *fratres*.⁷⁶ En la exculpación de la toma de Roma por Alarico se advierte ese factor de cofradía o interconexión espiritual que practicaban los cristianos. Poco

⁷³ El relato se vuelve tópico; así lo reproduce quien fue ministro de Teodorico I el Grande, CASIODORO, 12.20: *Nam cum rex Alaricus urbis Romae depraedatione satius apostoli Petri vasa suis deferentibus excepisset, mox ut rei causam habita interrogatione cognovit, sacris liminibus deportari diripientium manibus imperavit, ut cupiditas, quae depraedationis ambitu admitterat scelus, devotione largissima deleteret excessum.*

⁷⁴ Sobre el episodio y las no coincidentes versiones de los historiadores griegos, véanse los detalles en D. ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, London, Routledge, 2002, pp. 146-147 y 222-224, G. HALSALL, *cit.* nota 66, pp. 214-217, describe en detalle las demandas de Alarico y el fracaso de las negociaciones, a pesar de que renunciara a varias de sus exigencias.

⁷⁵ Véase P. HEATHER, *cit.* nota 67, pp. 236-237.

⁷⁶ G. ALFÖLDY, *cit.* nota 17, p. 289, quien se refiere a un pasaje sumamente significativo de OROSIO, *Hist.*, 7.32.9: *Praeterea Athanaricus, rex Gothorum, Christianos in gente sua crudelissime persecutus, plurimos barbarorum ob fidem interfectos ad coronam martyrii sublimavit; quorum tamen plurimi in Romanum solum non trepidi, uelut ad hostes, sed certi, quia ad fratres, pro Christi confessione fugerunt.*

importaba si los paganos habían sucumbido y habían sido saqueados sus bienes - podía interpretarse, como lo había hecho san Agustín, que se trataba de un castigo divino o por haber blasfemado o por no haberse convertido o, si eran cristianos, porque se trataba del día de su muerte-;⁷⁷ siempre que no se hubiesen afectado ni la vida ni el patrimonio de los cristianos, el pillaje podía explicarse, la noticia genuina se deformaba. La ética dependía de la política, por encima de la doctrina evangélica que pregonaba la nueva religión.

Pocos años después de la invasión de Alarico, la angustia y turbación iniciales de los romanos parece haber dejado paso a una sensación de nostálgico anhelo por una Roma irrecuperable, pero que aún añoraban y deseaban poder recuperar. Hacia el 417, Rutilio Namaciano, en una obra donde narra su viaje a Galia, *De Reditu Suo*, abraza su esperanza por el renacimiento de la cultura quebrantada después de la caída de la ciudad en el 410. En sus versos Roma vuelve a simbolizar la idiosincrasia de un pueblo que todavía recuerda su esplendor; no es extraño que, para su composición, escoja el ritmo elegíaco, apto para la lamentación, el soliloquio por la pérdida irreparable. Contrariamente a la reacción de Claudiano, quien, no obstante haber muerto antes de la invasión de Alarico, había dado cuenta de la humillante postración de la ciudad e imaginado su rejuvenecimiento por voluntad de Júpiter (véase nota 33), Rutilio recuerda sus logros extraordinarios en largo pasaje panegírico, para, finalmente, exhortar a su *Dea Roma*:

Ergo crinales lauros seniumque sacrati
verticis in virides, Roma, recinge comas. (115-116)

Sea como fuere, después del 410 no hubo alianza ni tratado que pudieran reparar el colapso del antiguo Imperio romano, cuya defensa había sido entregada a los mismos pueblos que terminaron sometiendo al poderío de sus ejércitos, guiados por caudillos que carecían de previsión y proyección de una organización estatal a largo plazo. El desmantelamiento se consumó en pocos años. Para ejemplificar la magnitud del desastre en todos los órdenes, tanto político como económico, social y espiritual, P. Heather cita un epigrama que atribuye a Próspero de Aquitania (versos 17 a 26):⁷⁸

Qui centum quondam terram vertebat aratris,
Aestuat ut geminos possit habere boves.
Vectus magnificas carpentis saepe per urbes,
Rus vacuum fessis aeger adit pedibus. 20
Ille decem celsis sulcans maria ante carinis,
Nunc lembum exiguum scandit, et ipse regit.
Non idem status est agris, non urbibus ullis.
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Ferro, peste, fame, vinclis, algore, calore, 25
Mille modis miseros mors rapit una homines.

⁷⁷ *Civ.*, I.11. Véase O. GIGON, *La Cultura Antigua y el Cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 179-186.

⁷⁸ P. HEATHER, *cit.* nota 3, p. 270. En la *Patrología Latina*, 51, 611B-612A, atribuido a un autor incierto, bajo el título POEMA CONJUGIS AD UXOREM. Uxorem hortatur ut totam se Deo dedicet.

El fragmento constituye un buen ejemplo de la incertidumbre y desazón de la gente en tiempos de la atomización de un Estado que, con su hundimiento, había sumergido la totalidad de una cultura construida a lo largo de siglos. Cuando pasa revista a la situación cultural de la Galia, Gregorio de Tours refleja esa situación en el prefacio a su tratado de historia, escrito alrededor del 580, consignando que es difícil encontrar gente que pueda registrar por escrito los sucesos históricos:

Decedente atque immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum [...] 'Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis, nec reperitur rethor in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis'.⁷⁹

Tal descomposición, si bien fue propiciada por causas internas, encontró en la irrupción de Alarico, al mismo tiempo, su violenta actualización y golpe de gracia. A partir de ese momento se sucedieron distintas oleadas de distintos pueblos. Una de las más destacables, por su ímpetu belicoso, su resonancia en la literatura posterior, donde se encuentran descripciones contradictorias sobre su actuación, según el historiador que de él se ocupe, es la de Atila, al mando de los hunos, a mediados del siglo V.⁸⁰ Su figura reaparece en el *Nibelungenlied*, fijado por escrito recién en el siglo XIII, poema cuyo argumento se origina en la destrucción de los burgundios, en el año 436, a manos de Aecio, el general con quien Atila se enfrenta, desgastado y exhausto, en la batalla de los Campos Cataláunicos, en el 452;⁸¹ también participa, aparentemente, en la acción del *Hildebrandlied* (escrito hacia mediados del siglo IX), junto a Teodorico, gracias a la ficción literaria;⁸² y ocupa un lugar destacado en el *Waltharius*, el más importante poema épico de la literatura latina medieval, escrito a principios del siglo IX. Más allá de su repercusión literaria como personaje de ficción, nos interesa remarcar el incesante estado de guerra que sufren los pueblos de una geografía que había pertenecido a un Imperio donde la paz estuvo asegura-

⁷⁹ GREGORIO DE TOURS, MGH. *Scriptores Rerum Merovingicarum, Libri Historiarum X, praefatio*, ed. B. KRUSCH, Hannover, 1937, p. 1.

⁸⁰ Véase F. BERTINI, "Attila nella Storiografia Tardo Antica e Altomedievale", *Popoli delle Steppe: Unni, Avari, Ungari* (Settimane di studio del CISAM, XXXV), Spoleto, 1988, pp. 539-557; Id. "Attila nei Cronisti e negli Storici del Medioevo Latino", S. BLASON SCAREL (ed.), *Attila, Flagellum Dei?* Convegno internazionale di studi storici sulla figura di Attila e sulla discesa degli Unni in Italia nel 452 d.C., Roma, 1994, "L'Erma" di Bretschneider, pp. 229-241.

⁸¹ El retrato que de los hunos hizo AMIANO MARCELINO (31.2.1-11) pesó decisivamente en la valoración posterior de ese pueblo. En el de Jordanes, basado en Prisco, no hay sino dos notas vagas sobre la fiereza de Atila, similar a la de cualquier guerrero de su tiempo. Compárense los relatos de JORDANES, *Get.* 35.182, y PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Chronicum* 1367, sobre el encuentro con el Papa León Magno; P. HEATHER, *cit.* nota 3, pp. 432-433, desmitifica el suceso con precisos informes de fuentes históricas. Sobre el origen del *Nibelungenlied*, véase H. WOLFRAM, *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 250.

⁸² B. MURDOCH, "Heroic Verse", B. MURDOCH (ed.), *German Literature of the Early Middle Ages*, II, New York, Camden, 2004, pp. 122-127, señala que el contexto del *Hildebrandlied* es una historia deformada de los sucesos que en el siglo V tuvieron por protagonista al rey Teodorico el ostrogodo, quien, según la leyenda, fue obligado a exiliarse de su legítimo reino por Odoacro, el hombre al que, en la historia genuina, mató (en 493) para asegurar su realeza de Italia. Cuando se refugia en la corte de los hunos, Atila no podía ser el rey, pues había muerto (453) antes de que Teodorico naciera (454).

da durante siglos.

Significativamente, la nueva caída de Roma, con la incursión de Genserico en 455, y la deposición de Rómulo Augústulo, en 476, no produjeron en la literatura reacciones de tenor similar a la de la traumática experiencia del 24 de agosto del 410. Es evidente que la de Alarico tuvo un efecto emblemático en el espíritu del pueblo y que, una vez consumada la caída de la ciudad considerada inexpugnable, eterna, el inconsciente colectivo había abdicado del mito que encarnaba y se preparó para asumir la realidad que le esperaba.

El *Waltharius*, poema épico mencionado más arriba, escrito en latín durante el período de la renovación carolingia (primer gran impulso de reconstrucción de la cultura europea que desembocará, hacia el siglo XII, en el Humanismo de las escuelas de Chartres y, poco después, en el Renacimiento), muestra ya, definitivamente amalgamadas, las repercusiones de los tres grandes sucesos históricos producidos en la Tardía Antigüedad: un tema de origen bárbaro que se inicia a la manera de una crónica y reclama la atención de un auditorio compuesto por *fratres*, la saga de un guerrero llamado Waltharius (latinización del nombre germánico Walther o del Waldere, en antiguo anglosajón), su estadía como rehén en la corte de Atila (luego de que el rey huno invadiera y sometiera los reinos de francos, burgundios y aquitanos), sus batallas con una guardia real por la posesión de un tesoro,⁸³ un discurso -procedente de la *Psychomachia* de Prudencio-, contra la -llamada por los cristianos-, raíz de todos los males, la Avaricia,⁸⁴ casta conducta de la pareja real, a pesar de la soledad de su marcha durante varios días (hecho bien destacado por el autor para marcar la conducta cristiana de los príncipes, muy propio de un *speculum principum*), y, después de muchas, encarnizadas y disímiles batallas, una batalla final, construida según los cánones de la épica clásica (modelo aportado por Virgilio): a pie firme, cuerpo a cuerpo, con espada, lanza y escudo, además de una estructura compositiva e innumerables temas y pasajes reciclados de la *Eneida*, sirviendo a la constitución de los personajes y al desarrollo narrativo de la considerada obra maestra de la épica latina medieval.⁸⁵

⁸³ La lucha por el tesoro es tema típicamente germano. Para la triple tradición, véase R. FLORIO, "Waltharius, figuras heroicas, restauración literaria, alusiones políticas", *Maia*, 2006/2, pp. 207-229. El desarrollo de las batallas con la guardia real de Guntario exhibe un motivo netamente germánico (según lo transmite TÁCITO, *Germania*, 13.2-4, 14.1): el *Gefolge* o *Comitatus*, comitiva que intentaba vengar al familiar o amigo muerto en combate. Véase A. DOPSCH, *Fundamentos Económicos y Sociales de la Cultura Europea. De César a Carlomagno*, México, FCE, 1951, pp. 384-388, F. CARDINI, "Le Guerrier et le Chevalier", J. LE GOFF (ed.), *L'Homme Médiéval*, Paris, Seuil, 1989, pp. 88-89, y J.-P. POLY, *Le Chemin des Amours Barbares*, Paris, Perrin, 2003, p. 127.

⁸⁴ SAN AGUSTÍN, *Civ.* 14.13.1 (recordando Si. 10.15: *Initium omnis peccati superbia est*), se pregunta: *Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus?* GREGORIO MAGNO (*Mor. in Job*, 31.45) lo confirma: *Radix quippe cuncti mali superbia est*. A su vez, consigna ISIDORO DE SEVILLA, *Orig.* 10.245: *superbus dictus quia super vult videri quam est; qui enim vult supergredi quod est, superbus est*; descripción a la que se ajusta un pasaje del *Waltharius* (513-515, 530), aunque rearticulado desde la *Psychomachia* (253-256, 203) de Prudencio.

⁸⁵ Véase *Waltharius*, ed. R. FLORIO, Madrid-Bellaterra, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universitat Autònoma de Barcelona, 2002, pp. 17-65. P. GODMAN, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, Duckworth, 1985, p. 72, lo califica como "the masterpiece of early medieval Latin epic and narrative poetry".

El paulatino afianzamiento del cristianismo en la vida de los habitantes del Imperio, la transformación gradual y sistemática de su conducta, carácter e idiosincrasia, hasta conquistarlos por completo, irá modificando, al mismo tiempo, el estilo de sus manifestaciones culturales, transformándolas a tal punto, que será difícil llamar clásicas las producciones literarias de los siglos V y VI. Algunos consideran a Prudencio (fines del s. IV, † antes del 410) como un autor medieval, otros piensan que la *Vita Sancti Martini*, de Venancio Fortunato (fines del s. VI), es la última obra de la literatura clásica antigua.⁸⁶ Estos juicios extremos revelan que la Tardía Antigüedad es un período en que el espíritu de quienes habitaban esa agonizante estructura política del Imperio se encontraba en transición hacia una nueva forma de vida. Su literatura, parte sustantiva de su cultura, no era ya exactamente la conocida como clásica, pero tampoco la que se conocerá como medieval. Es, pues, una etapa en la que se observan múltiples procesos en tensión, experimentación literaria, diferentes intentos constantemente reajustados, reinterpretados, reciclamiento de códigos desgastados, de viejos mitos bajo remozados ropajes, fusiones, supresiones; en suma, es un momento que marca el alumbramiento de una nueva identidad. El asentamiento definitivo de los pueblos bárbaros dentro de las fronteras del Imperio, aportando imaginarios, costumbres, lenguas, creencias, mitos disímiles, cuando los cristianos habían obtenido el poder político y comenzaban la sistemática e ininterrumpida misión de conquista del alma de sus habitantes, producirá alteraciones tan profundas, que, a fines del siglo VI, podemos considerar iniciado ese período cultural que llamamos Edad Media.

⁸⁶ El título del siguiente trabajo exime de todo comentario: M. ROBERTS, "The Last Epic of Antiquity: Generic Continuity and Innovation in the *Vita Sancti Martini* of Venantius Fortunatus", *TAPhA* 131, 2001, pp. 257-285.